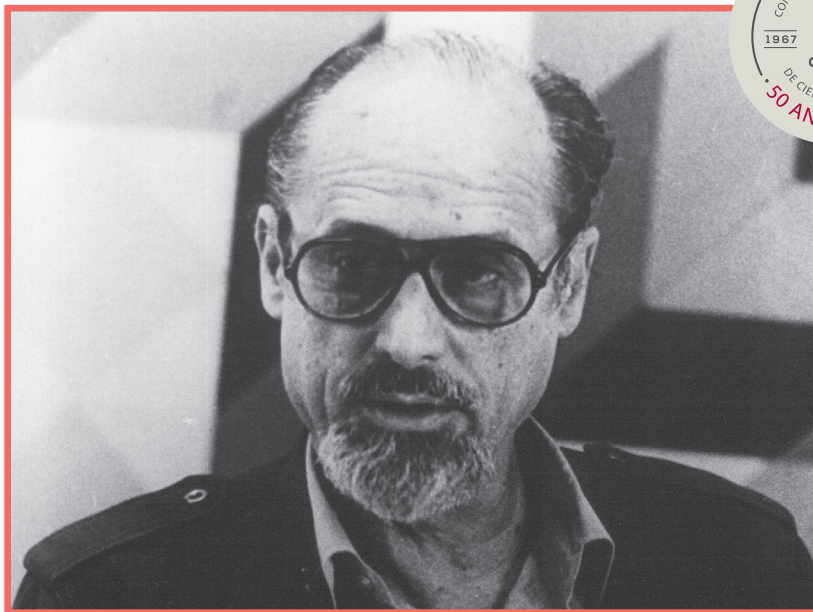


ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR

PENSAMIENTO ANTICOLONIAL DE NUESTRA AMÉRICA



Prólogo de
AURELIO ALONSO



**PENSAMIENTO ANTICOLONIAL
DE NUESTRA AMÉRICA**

Fernández Retamar, Roberto

Pensamiento anticolonial de nuestra América / Roberto Fernández Retamar ; prólogo de Aurelio Alonso. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2016.

392 p. ; 20 x 20 cm. - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

ISBN 978-987-722-205-0

1. Pensamiento Crítico. 2. Ensayo Histórico. I. Alonso, Aurelio, prolog. II. Título.

CDD 306.2

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Pensamiento Crítico / Pensamiento Anticolonial / Revolución Cubana / Historia Latinoamericana / Marxismo / Cuba / Caribe / África / América Latina

Colección
**ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**

**ROBERTO
FERNÁNDEZ RETAMAR**

**PENSAMIENTO ANTICOLONIAL
DE NUESTRA AMÉRICA**

Prólogo de
AURELIO ALONSO



CLACSO

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección Pablo Gentili

Coordinación Editorial Fernanda Saforcada y Lucas Sablich

Diseño de Colección Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Impresión Gráfica Laf

Primera Edición

Roberto Fernández Retamar. Pensamiento anticolonial de nuestra América (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2016)

ISBN 978-987-722-205-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO presenta una nueva obra fundamental del pensamiento crítico latinoamericano. Esta histórica antología de Roberto Fernández Retamar, organizada y prologada por Aurelio Alonso, constituye uno de los volúmenes con los que queremos festejar los 50 años de CLACSO. Su edición llega en un momento fundamental: el dolor ante la muerte de Fidel; América Latina bajo el asedio conservador, en un escenario de ampliación de la injusticia social y de fragilidad de la democracia; Estados Unidos ante la inminencia de un gobierno de ultra derecha que profundizará su papel imperial; Europa, diezmada por el avance del neoliberalismo y del neofascismo. Un momento de penumbras y de desconcierto, al que esta obra extraordinaria podrá aportar luz, comprensión y la necesaria dosis de esperanza para no bajar las banderas, no transigir en los principios, y seguir luchando por una América Latina unida y soberana, por un mundo más justo, solidario e igualitario. Roberto Fernández Retamar expresa la vitalidad del pensamiento social crítico latinoamericano y caribeño. Es un orgullo para nosotros presentar esta obra. Es una enorme responsabilidad, sentirnos herederos de su legado.

Pablo Gentili
Secretario Ejecutivo de CLACSO

ÍNDICE

Prólogo: De Caliban a Martí	13
<i>Aurelio Alonso</i>	
<i>Martí en su (tercer) mundo</i> (1965)	23
Vida	24
El mundo colonial y semicolonial	40
Nuestra América	49
La batalla social	56
Sobre su pensamiento	63
La tarea literaria	68
Final	74
<i>Fanon y la América Latina</i> (1965)	77
<i>Prólogo a África en América</i> (1966)	87
<i>Leer al Che</i> (1967)	91
<i>Martí, Lenin y la revolución anticolonial</i> (1970)	109
<i>Martí y Ho Chi Minh, dirigentes anticolonialistas</i> (1970)	129
<i>Caliban</i> (1971)	139
Una pregunta	139
Para la historia de Caliban	142

Nuestro símbolo	155
Otra vez Martí	159
Vida verdadera de un dilema falso	166
Del mundo libre	172
El porvenir empezado.....	185
¿Y Ariel, ahora?.....	189
Posdata de enero de 1993.....	197
<i>Entrada en las Antillas de lengua inglesa (1975)</i>	<i>209</i>
<i>Desatar a América, y desuncir el hombre. Notas sobre la ideología del Partido Revolucionario Cubano (1975)</i>	<i>215</i>
<i>Nuestra América y Occidente (1976).....</i>	<i>227</i>
Clarificar las denominaciones	227
Las primeras visiones.....	232
De la primera independencia a la neocolonia	236
Hacia la segunda independencia	248
<i>Algunos usos de civilización y barbarie (1977)</i>	<i>265</i>
Exordio	265
Palabras iguales, cosas distintas	265
Primeros usos	267
Civilización y barbarie a escala mundial	271
En nuestra América.....	276
Estadios sucesivos	293
Civilizaciones sin barbaries.....	298

Elogios e injurias.....	303
Adiós a la prehistoria.....	305
<i>Del anticolonialismo al antimperialismo (1992)</i>	307
<i>Caliban quinientos años más tarde (1992)</i>	319
<i>Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas (1996)</i>	347
Dos siglos en un día.....	347
Estímulos para este curso.....	351
Nuestra América entre los nombres y las realidades de América.....	356
Pensamiento, autorreflexiones y propuestas.....	360
Sobre algunas aporías del anticolonialismo.....	362
Haces de ideas.....	363
<i>Cuba defendida. Contra otra Leyenda Negra (1997)</i>	375
La mirada de los otros.....	375
La Leyenda Negra antiespañola.....	377
Haipacu.....	378
Cuba defendida.....	382
En marcha hacia el próximo siglo: una defensa común.....	388
Una relación personal.....	392
Hermanos después de todo.....	397
<i>De Drácula, Occidente, América y otras invenciones (1997)</i>	399

PRÓLOGO

DE CALIBAN A MARTÍ*

AURELIO ALONSO

En las líneas de “Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas”, versión de la conferencia inaugural de un curso impartido por Fernández Retamar en 1996 –la cual podría ser leída tanto al final, si se sigue un orden cronológico, como al principio de esta antología, para aprovechar sus claves metodológicas– descubrí un reconocimiento declarado de afinidad con el pensamiento de José Gaos y el de Miguel de Unamuno cuya importancia me satisface resaltar. Retamar remonta, en su propio pensamiento, como lo hace Gaos, a Ortega y Gasset, de quien recibimos tantos cubanos, hasta la generación que salió de la adolescencia con la Revolución, las primeras motivaciones filosóficas.

* Sociólogo y escritor cubano. Licenciado en Sociología en la Universidad de La Habana. Miembro del Consejo de Dirección de la revista *Pensamiento Crítico*. Autor del libro *Iglesia y política en Cuba revolucionaria*. Es Investigador Titular del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) y Profesor Titular Adjunto de la Universidad de La Habana.

Quiero destacar su cita de Gaos, tan poco conocido por nuestros jóvenes, cuando se remite a la importancia del

[...] pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos immanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, como las de lugar y tiempo más inmediatas y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente.

Y tras la cita Retamar subraya, como un corolario de esta reflexión impecable, para que no quede duda, que para él, “el pensador por excelencia de nuestra América es Martí; y su pensamiento se manifiesta tanto en sus ensayos como en sus versos, tanto en sus cartas como en sus discursos, tanto en sus crónicas como en sus textos para niños y jóvenes”. En lugar de hacerlo en enjundiosos tratados.

En el ensayo, tanto como en la poesía, el ingenio y la mirada penetrante del propio Roberto Fernández Retamar cubren el medio siglo que corre del experimento socialista cubano con halo de maestro genuino, ganado por su hondura, su originalidad y su coherencia. Un amigo poeta que también navegó con fortuna en otros géneros, se quejaba cuando se le citaba como poeta y narrador porque bastaba con decir poeta, pues a quien le bendice la luz de la poesía no hay necesidad de incluirle el resto de los atributos. Lezama Lima lo expresó al vislumbrar que “la poesía, el vehículo que lleva a la semejanza, lo unificará todo”.

Seguramente tenía razón y sea esa luz la que alumbra también la ensayística, las crónicas y las conferencias de Fernández Retamar, su obra de pensador, de la cual la selección de trabajos que sigue, escogidos por el propio autor entre su copiosa producción, constituye su compilación más completa. Prefiero decir, sin preocuparme por ser definitivo, que considero tan importante lo que nos ha dado en el ensayo como en su poesía, aun si ante todo le reconocemos poeta.

Se trata ahora de la ensayística en que se proyecta su pensamiento, que no es, por supuesto, toda su ensayística, descollante en su reflexión sobre las letras, que llenaría con amplitud otro volumen.

Aunque aparecen abordados desde flancos distintos, los temas que configuran la obra ensayística de Fernández Retamar confluyen todos, directa o indirectamente, en uno solo, que yo caracterizaría como el de la lucha contra la razón colonial que hace medio milenio Europa sembró en esta ribera del Atlántico para perpetuar su dominio *ad infinitum*. Dominio que acabó por tener que transferir a los Estados Unidos –o mejor sea decir, estos le arrebataron– a medida que imponían su liderazgo. Y en las raíces de esa lucha se asientan las esencias formativas de una razón opuesta, anticolonial, en la cual el destino cubano se destaca, como ninguno, en rebeldía sin fin, opuesto al que se le quiso y se le quiere definir desde el Norte.

Los dieciséis trabajos que la integran, cuidadosamente seleccionados por su autor, han sido publicados entre 1965 y 1997, e incluyen ensayos, artículos sobre temas puntuales y conferencias, que nos conducen de manera radial al núcleo de su consistente pensamiento anticolonial.

Esa luminosa perspectiva martiana, cuya vigencia se redefine en la historia hasta el agotamiento, al punto de que nunca podrá quedar todo dicho, en Fernández Retamar se hace centro, sólidamente demostrado. No solo se constata en sus ensayos martianos, sino en toda su

ensayística, aun sin la necesidad de citar, como a través del rescate del significado revolucionario de Caliban, el esclavo salvaje, alusivo a la vez al Caribe y al sometimiento del africano en el Nuevo Mundo, retratado en la metáfora de Shakespeare en su última pieza teatral, *La tempestad*. O tras su enjundiosa conceptualización crítica de la contradicción barbarie/civilización frente a lecturas americanas que Domingo Faustino Sarmiento inspiró.

Para demostrar, como hace en el ensayo de finales de los noventa titulado “Cuba defendida. Contra otra Leyenda Negra”, que “defender a Cuba es también defender a los Estados Unidos”, que a pesar de una historia tan saturada de agresiones imperiales no debieran terminar regodeándose, cual si fuera su destino, en “aplantar ignominiosamente a sus vecinos menores, que en el estado actual del mundo deben ser sus aliados (no sus vasallos)”, probablemente para ser aplastados ellos luego a su vez, dentro de una o dos atemorizadas generaciones, por los grandes rivales que se aprestan a disputarle (o le disputan ya) su hegemonía”.

No estamos ante un conjunto de materiales divisible temáticamente, sino que estos ensayos se nos revelan en la antología como componentes esenciales de un mismo problema. Y en modo alguno de un problema más, sino este

problema preciso de ruptura del eje mismo de la dominación, del más relevante problema vinculado al drama de la existencia humana, cábala todavía irresuelta, de la polarización del poder, la explotación, la desigualdad y la pobreza en el mundo de hoy. Un problema al cual se equipara en magnitud, únicamente, el del agotamiento y la destrucción, por parte de la humanidad, de sus propias condiciones de vida, del cual hace tan poco que nos hemos percatado y que ni siquiera ha podido ser teorizado aún con suficiencia. Problemas que se trenzan ambos entre sí a la espera de reacciones acertadas.

Sin disentir del orden dado por el autor a sus ensayos –el cronológico, inobjetable en las antologías– quiero comenzar aquí mis apreciaciones por “Caliban”, pues considero que el descubrimiento de la verdad colonial tras el personaje del dominado insumiso se hace emblemático para demoler los esquemas que sostienen el *fatum* de la superioridad de la cultura occidental. Tal vez esta sacudida solo podía tener lugar a fondo a partir del clima de independencia traído por la Revolución Cubana y la salida del estado colonial de la mayoría de las Antillas cuando el pasado siglo entraba en su segunda mitad. No olvidemos que el primero en identificar la centralidad del monstruo shakesperiano

vinculada al Caribe fue el barbadense George Lamming, en aquel libro, inesperado y revelador, que tituló *Los placeres del exilio*, de 1960.

Fue como un disparo de arrancada para que el mito forjado por el dramaturgo inglés que el mundo creía entender del todo, volviera a ponerse en la línea de fuego en el curso de aquella década, en el teatro del martiniqueño Aimé Césaire y la poesía del también barbadense Edward Kamau Brathwaite. Aunque sería solamente el ensayo que Roberto Fernández Retamar tituló simplemente “Caliban”, en 1971, el que iba a desarmar completa la trama interpretativa que describía al “esclavo salvaje y deforme” diseñado a comienzos del siglo XVII por el patriarca de las letras inglesas, como antípoda ética y estética, del modelo físico y moral del mundo burgués que nacía en Europa.

Es curioso el modo en que la pintura flamenca de la época daba cuenta de la moda inglesa del esclavo negro: niñas y niños negros frecuentes en retratos acompañando como mascotas a las damas de la nobleza holandesa e inglesa de entonces, como lo fueran desde antes los enanos en las cortes. La marca de una forzada inferioridad zoológica. El comercio de esclavos africanos hacia Europa y América fue una de las principales fuentes de la riqueza originaria de los Países Bajos, mercan-

cía que España compraba con la plata saqueada de sus colonias. Metales preciosos robados y negros y negras esclavizados cruzando el Atlántico hicieron mundial el mercado. Fue como el pecado original que le dio cuerpo a los males de América.

La visión del uruguayo José Enrique Rodó en su inolvidable ensayo *Ariel*, de 1900, que dejó sus huellas en tantas generaciones, consagraba como modelo de virtud la posición acomodaticia del criollo dócil, sin alcanzar siquiera a entender el significado de Caliban. Relaciona a este –siguiendo al francoargentino Paul Groussac– con la monstruosidad agresiva de los Estados Unidos, que acababan de librar contra España la primera guerra imperialista de la historia, para apoderarse de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas.

Lectura bien intencionada de Rodó que, como los que lo leyeron durante más de medio siglo, no podían verlo desde otro plano. Pero desconectada del punto de partida de la metáfora original, de la que era imposible, dada la época, tal interpretación del “salvaje” de la metáfora. El personaje del drama isabelino solo podía inspirarse en la América caribeña y nada tenía que ver con las incipientes colonias del Norte. Caliban (por caníbal) encarna al “salvaje” esclavizado en estas islas del trópico,

cuyo color lo muestra ya oriundo de las costas africanas, y no parece dejar espacio para otra identificación.

Demuestra con fundamento Fernández Retamar, en su ensayo, que “nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban”, a quien Próspero enseñó su lengua para poder transmitirle las ordenes, para culturizar el sometimiento. Porque para ser sometido del todo era necesario el entendimiento. Con el resultado paradójico de que el mismo idioma del sometimiento le va a servir para rebelarse contra el amo, y Caliban lo descubre. “¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Caliban?” De ahí lo que se puede apreciar, con acierto, como una “visión calibanesca de lo que Martí llamó nuestra América”.

Tal vez el único latinoamericano que, sin escapar al influjo de Rodó al magnificar a Ariel, retornara a dolerse de “las masas sufridas” que vio reflejadas en Caliban (como había visto antes Renan), haya sido Aníbal Ponce en *Humanismo burgués y humanismo proletario*, de 1935. Le reconoce Retamar el mérito, todavía encuadrado, sin embargo, en una perspectiva dominada por el eurocentrismo.

Otros cuatro ensayos breves sobre el tema siguieron al original y aparecen todos recogi-

dos en la compilación publicada por CLACSO en 2004 bajo el título *Todo Caliban*, con la traducción de un prefacio de Fredric Jameson a la edición en inglés. Además del trabajo original se incluye en la selección que llega aquí al lector el texto de su conferencia de 1992, al que dio el nombre de “Caliban quinientos años más tarde”, en el cual retoma el “concepto-metáfora” para mostrar la extensión que le asigna la colonialidad actual, y que lo distancia de la mera identificación del personaje teatral, por ingeniosa y sugerente que resulte su impronta shakespereana.

Me atrevo a decir que la develación de este simbolismo se tradujo en una corriente crítica con mucho peso conceptual en los ensayos de Fernández Retamar de la segunda mitad de los setenta que aquí aparecen. Entre ellos, me voy a detener, principalmente, en “Nuestra América y Occidente” (1976) y “Algunos usos de civilización y barbarie” (1977), que se me antojan los que con más amplitud concentran los problemas conceptuales implicados en la radicalidad del pensamiento anticolonial americano.

El siglo XVI, en el cual Carlos Marx logró establecer el nacimiento de la “era capitalista” (que no debe confundirse con el nacimiento de la relación económica basada en el capital, muy anterior), marcó en Europa el despegue

de la modernidad. Esta “era” representa una aceleración sustantiva en los ritmos de acumulación económica que distancia ventajosamente a sus centros del resto del mundo. Esta equivalencia de contenidos entre los conceptos de “Occidente”, “modernidad” y “capitalismo” (aunque no sean coextensivos en el plano lingüístico) se haría visible en el pensamiento crítico latinoamericano al menos desde su manejo por José Carlos Mariátegui en 1928, como bien observa Retamar.

Si no existía otro camino para la modernidad que la ruta del capital, y la modernidad se identifica con el Occidente, es comprensible que el separatismo americano haya nacido –en el Sur como en el Norte– con la aspiración de ser “occidentales de Ultramar”. Esta proyección tan común a comienzos del siglo XIX nos llega con su expresión teórica más elaborada, difundida y polémica en la obra de Domingo Faustino Sarmiento *Civilización y barbarie* (1845).

Fernández Retamar no es ajeno a la ductilidad que suele producirse con los conceptos en el terreno de las ciencias sociales, vinculada a la naturaleza misma de estas disciplinas, y que no solo se refleja en exclusiones, sino también entre connotaciones perfectamente compatibles. Apunta justamente que lo vemos en los fundadores del marxismo, con lo cual me

hace recordar una interesante investigación del estudioso británico Monty Jonstone, de los años sesenta, que distingue tres connotaciones diferentes en el concepto de “partido” en Marx. Añade Retamar que no podría entenderse al margen de esta polisemia que pensadores como Francisco Bilbao y José Martí impugnaran la “civilización”, si se hubiesen hallado ante una categoría de sentido unívoco.

El lenguaje de los explotadores modifica históricamente los términos para acomodar su referencia a los países colonizados: “en tiempos de Martí eran la barbarie a secas. En torno a la llamada Primera Guerra Mundial eran los pueblos de color. De la Segunda Guerra Mundial salieron como los subdesarrollados”. En el tratamiento del problema colonial en la segunda mitad del siglo XIX el concepto de “barbarie” es frecuentemente usado para aludir al colonizado. Los griegos y los romanos llamaron “bárbaro” al extranjero, que podríamos identificar como esclavizable.

Sarmiento nos presentó estos conceptos como antagónicos, en un esquema polarizado, y proyectado contra la barbarie. Prefigura un ideal de sumisión eurocéntrica; pero en el medio siglo siguiente el eurocentrismo comenzaría a competir con la formación de un modelo de metrópoli continental propia. La connota-

ción de estos conceptos en Sarmiento no se corresponde exactamente con el esquema de “estadios sucesivos”, que le atribuye Federico Engels en *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*, tomado de Lewis Henry Morgan con la idea de continuidad evolutiva dentro de un proceso civilizatorio.

Tanto en Sarmiento como en los textos marxistas, y muchos autores en la historia (también en Martí), estos conceptos pueden aparecer manejados como antípodas o demarcando estadios sucesivos, así sea desde análogas perspectivas ideológicas, o en planos antagónicos. Una tercera connotación, también en uso desde comienzos del siglo XIX, que escapa en cierta medida a los esquemas aludidos, es la que se produce con el discernimiento, en plural, de “civilizaciones”, y que ha trascendido con amplitud a la ciencia social de nuestros días.

La gesta de independencia de la dominación española, cuya persistencia colonial sobre el Caribe hizo centenaria, habría de retomarse, modernizada, frente al más moderno de los coloniajes: el de los Estados Unidos, como lo vieron con claridad –toda la claridad que le permitía a cada uno el tiempo que le tocó vivir– tres hombres: Simón Bolívar al comienzo del siglo XIX, Francisco Bilbao a mediados del mismo siglo, y José Martí en el final.

Bolívar, a quien Martí califica como el “hombre solar” de aquel momento –para destacar el horizonte de su mirada sobre próceres de la talla de Hidalgo, Gual, San Martín, Artigas y otros– percibió enseguida los peligros que el estruendoso despegue del Estado norteamericano podría presentar para la independencia del Sur del continente, lograda sin recibir de la condición colonial un patrón de unidad comparable al anglosajón. No podía aportarlo España o no fueron capaces de valorarlo los criollos, o las dos cosas juntas: creo que eso nunca se sabrá ya a ciencia cierta.

En la línea que parte de El Libertador, destaca Retamar la importancia del pensamiento del chileno Francisco Bilbao –insuficientemente conocido– que fuera tan preciso cuando, cuarenta años después de obtenida su independencia, México tenía que volver a levantarse en armas para sacudirse de nuevo la tormenta “civilizatoria” colonial europea que Luis Bonaparte le imponía ahora desde su triste farsa imperial: “todo se perderá si no hacemos de la causa mexicana la causa latinoamericana”. Se hacía urgente “salvar la civilización americana de la invasión bárbara europea”.

Esta vertiente de pensamiento anticolonial decimonónica culmina en el genio de Martí. Sin disminuir a Bolívar y Bilbao, precursores indis-

pensables, “donde Martí es acaso el primero en vislumbrar *plenamente* el peligro que se cierne sobre nuestra América es en lo tocante a los Estados Unidos”, aprecia Retamar. Su ensayo “Nuestra América”, que Retamar califica de manifiesto programático, nos enseña que “no hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza”, y será el hito que propicie la maduración de nuestra mirada anticolonial.

Ese surtidor martiano de pensamiento nutre e impulsa una nueva mirada del alcance que está llamada a lograr la independencia de Cuba, no limitada ya a la simple ruptura del yugo colonial originario, “no como un pequeño hecho local contra la decadente España sino como una realización de vastas proyecciones internacionales”. Así lo podemos seguir en “Martí en su (tercer) mundo” (1965), ensayo que inicia la antología, publicado originalmente en *Cuba Socialista*, mientras la mayoría de los ensayos de este libro apareció en *Casa de las Américas*, revista que Fernández Retamar ha dirigido desde 1965.

Martí percibió con nitidez, como escribió en su carta a Manuel Mercado horas antes de caer en combate, que el peligro del nuevo Leviatán era inmediato. Así se demostró tres años después con la intrusión en el conflicto bélico

cubano, extemporánea e infame por no responder a la más elemental motivación solidaria con un pueblo desangrado, pero en el umbral mismo de la victoria. Nuestro Martí, cuya mirada iba más allá de la independencia de Cuba y Puerto Rico, comprendía que “su próximo paso [de los Estados Unidos], conquistado el Oeste, arrebatada la mitad de México y cicatrizada la guerra civil, será arrojarse sobre el resto de América; en primer lugar de Cuba”. Su urgencia por desencadenar y ganar la “guerra necesaria” no se limita a la de formar la república “con todos y para el bien de todos” y lograr “toda la justicia” para su pueblo, aunque sea este el punto de partida y el centro inmediato y esencial de su estrategia.

Queda probado en las reflexiones martianas que Fernández Retamar ha hilvanado en el ensayo citado, y que reconectan oportunas citas a lo largo de la compilación, que no cabe duda sobre la maduración de un pensamiento definitivamente antimperialista, que rebasó la perspectiva eurocéntrica y se percató del desplazamiento del eje imperial hacia el territorio americano. Pensado por Martí con una total e indispensable originalidad, incluso previa al esencial aporte leninista. En Martí, partiendo de la clarísima visión geopolítica que le daba su perspectiva de vida y de lucha, aprecia Retamar que hoy

“es aberrante olvidar entre las metrópolis a *la más moderna* de todas: los Estados Unidos” y pasar por alto así una *colonialidad actual*. El libertador cubano pudo advertir a tiempo que “un error en Cuba es un error en América, es un error en la humanidad moderna”, porque “es un mundo lo que estamos equilibrando: no solo dos islas las que vamos a libertar”.

Por eso, cuando afirma que “patria es humanidad” descubre Martí que lo que procura para su Isla es una urgencia que alcanza a todas las latitudes.

Lenin enuncia su teoría del imperialismo como etapa superior del capitalismo, desenredando la madeja del capital financiero, que el certero análisis del marxista austriaco Rudolf Hilferding había convertido en diagnóstico de la estructura de explotación que dominaba ya el naciente siglo xx. Las obras de Lenin y Rosa Luxemburgo aportaron a la tradición marxista una teorización socialista elaborada desde el entorno europeo; Martí, sin descuidar el significado de lo económico, cuya importancia subraya a través del comercio desigual, lo hace desde lo que algunos estudiosos califican de nacionalismo radical, enfocado en la dimensión geopolítica de las diferencias.

No es posible ni necesario forzar coincidencias. Esta aparente similitud no responde a una

sintonía, pues ni en Martí se revela conexión con la agenda marxista ni tuvo Marx una feliz comprensión de la “barbarie” de la América nuestra. Por otro lado, llama la atención que Marx haya publicado entre 1851 y 1861 (y Engels con la firma de Marx) más de trescientos artículos en el diario *New York Tribune*, hasta que su editor Charles A. Dana lo abandonara para asumir un cargo en el gobierno de Abraham Lincoln. En tanto Martí colaboró en el *Sun* de Nueva York, que Dana, quien mucho llegó a apreciarle, dirigió a partir de 1880. Motiva a pensar que mientras por las manos de una generación de europeos pasaba la primera edición de *El capital*, de Marx, y de *Anti-Dühring*, de Engels, los “newyorkinos” de la misma generación podían leer los artículos de Marx y de Engels, seguramente más digeribles, en la prensa diaria.

José Martí también descubrió, del fracaso de la larga guerra anterior por la independencia de Cuba, la necesidad de crear un partido para conducir la revolución (e incluso para “fundar” la república), en inconexa coincidencia con la visión que los bolcheviques aplicaran desde el marxismo. La visión de lo indispensable de la unidad en la vanguardia es tan autóctona como su antimperialismo. La conferencia de Fernández Retamar de noviembre de 1975 en la Escuela de Letras de

la Universidad de La Habana, bajo el título “Desatar a América, y desuncir el hombre” analiza esta radical mirada martiana que lo coloca en el escalón más avanzado del pensamiento revolucionario de su tiempo. Lenin moriría treinta años después de Martí, cuando el país que naciera de su proyecto socialista echaba a andar; Martí ni siquiera pudo llegar vivo a la victoria armada de la república que quería para los cubanos. Nos queda de todos modos la convicción de que nos hallamos ante los dos pensadores revolucionarios más importantes del final del siglo XIX.

No quisiera poner punto final a estas líneas preliminares sin volver a aludir a los ensayos que articulan directamente el legado martiano a la definitiva gesta transformadora que han tenido nuestras generaciones el privilegio de vivir; ensayos agrupados en *Cuba defendida*, título que ya cité al comienzo. Ahora para detenerme en su texto “Leer al Che”, que resume, a la altura de su caída en Bolivia, la década en que acompañó brillantemente a Fidel Castro en la forja de la experiencia revolucionaria cubana. Primero en la lucha armada, en la cual su arrojo, su lucidez, y su determinación lo convirtieron enseguida en una figura decisiva. Después de la victoria, por la solidez de su aporte

en la formación del proyecto socialista cubano. Tanto a través de las responsabilidades en las que se desempeñó como por la inteligencia que su pluma nos ha legado. Impresiona aun hoy la claridad de esta síntesis que el autor nos da.

Ninguno de los que han seguido a Fidel en estos sesenta años ha dejado una huella tan definida y esclarecedora de la originalidad y el alcance continental y tercermundista del proyecto del líder cubano, como aquel joven médico argentino que conoció en México y se le sumaría, entre ataques de asma, en una epopeya que sacudiría para siempre la historia de los pobres de la Tierra. Creo que así lo interioriza Fernández Retamar, y nos transmite esta vivencia en su lectura.

En los restantes textos que CLACSO pone en manos del lector con esta antología de la ensayística social de Roberto Fernández Retamar –en los cuales no me detuve de manera específica, ante el riesgo de que el prólogo dejara de serlo– se hace inconfundible, desde sus mismos títulos, que complementan y completan una imagen del peso y la trascendencia del pensamiento plasmado en su ensayística, el cual no he hecho sino tratar de introducir al lector. Espero haberlo logrado.

La Habana, 7 de noviembre de 2016.

MARTÍ EN SU (TERCER) MUNDO*

*A la memoria de
Ezequiel Martínez Estrada*

Encarcelado y llevado a juicio, por haber asaltado el cuartel Moncada en Santiago de Cuba el 26 de julio de 1953, Fidel Castro responde a los jueces que quieren conocer al autor intelectual del asalto: “Es José Martí”. Años después, los grandes documentos políticos en que se fija la orientación del proceso revolucionario desencadenado aquel

26 de julio, trátase de las llamadas *Primera Declaración de La Habana* (1960) y *Segunda Declaración de La Habana* (1962), o de la *Constitución de la República* (1976 y 1992), comienzan remitiéndose a José Martí.

Este dirigente político, que a más de medio siglo de su muerte seguía siendo subversivo, es el escritor a quien Rubén Darío llamó “Maestro”, y Alfonso Reyes, “supremo varón literario” y “la más pasmosa organización literaria”; el mismo a quien Gabriela Mistral consideraba “el hombre más puro de la raza”, y Ezequiel Martínez Estrada, no solo “un Héroe”, sino además “un Santo, un Sabio y un Mártir”, y por añadidura “el faro que mejor nos guíe”.

¿Quién es este hombre extraordinario a quien, al cumplirse el siglo de su nacimiento, el propio Fidel Castro atribuye la paternidad de la más creadora revolución del continente americano; a quien recitan de memoria los escolares de su tierra y los escritores más exigentes? ¿Quién es este hombre que antes de

* En versión anterior, este trabajo, escrito entre 1963 y 1964 para presentar una antología italiana de textos martianos que al cabo no vio la luz, fue publicado por primera vez, parcialmente, en la revista *Cuba Socialista*, N°41, enero de 1965; y completo, al frente de las *Páginas escogidas* de José Martí, en La Habana, ese mismo año. La primera versión parcial apareció en mi libro *Ensayo de otro mundo*, La Habana, 1967. Corregido, aumentado y con el título “Introducción a José Martí”, fue el prólogo de la selección de textos martianos *Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos, México*, 1973, y volvió a aparecer en otras ocasiones.

sus dieciocho años, después de haber padecido presidio político, salió desterrado de su Isla, y regresó a los cuarenta y dos años a pelear en la guerra que él organizara, y en uno de cuyos primeros combates moriría; que dejó millares de páginas escritas en la mejor lengua española, y previó en política, en educación y en arte, y al que hoy citan los estadistas, los maestros, los escritores y los hombres sencillos, y lo reverencian todos?

VIDA

En 1853 morían fuera de Cuba, uno en Madrid y otro en la Florida, dos hombres relevantes del país, que habían propuesto soluciones a sus problemas políticos: uno, el patricio Domingo del Monte, pensó que tales soluciones no debían llegar a la separación de España, sino encarnar en reformas adecuadas; otro, el presbítero Félix Varela, sustentó en cambio con razones suficientes la necesidad de la independencia de Cuba. Por pretender llevar a vías de hecho este último criterio cuarenta años antes, en 1812, había sido ejecutado en La Habana el artesano negro José Antonio Aponte, “el primer cubano que soñó la bella inspiración de rebelarse contra la dominación

española de un modo práctico”, como escribiera el historiador Juan Arnao en 1877. También había sido llevado al cadalso en La Habana, en 1851, el militar venezolano Narciso López, por haber tratado de invadir la Isla para anexarla a los Estados Unidos. La idea de separar a Cuba de España tenía pues su desarrollo, sus irreconciliables diferencias y sus grandes muertos al mediar el siglo XIX. Aquel año 1853, el 28 de enero, nacía en La Habana José Martí. Fue hijo de españoles humildes (don Mariano y doña Leonor), a quienes la necesidad había arrojado a la “siempre fidelísima” isla de Cuba, donde se conocieron y casaron. Cuba era, con Puerto Rico, la última colonia española en el Nuevo Mundo. Siete hijas tendría después el matrimonio. Fueron, dirá el propio Martí, “pobres, muy pobres”. Para subvenir a las necesidades más urgentes, el padre, con ocasionales momentos de desempleo, practicó diversas actividades menores. El hijo varón, niño todavía, tuvo que acompañarlo en algunas, a veces fuera de La Habana y aun de Cuba.

El encuentro de Martí con el maestro cubano Rafael María de Mendive (1821-1886) fue decisivo. Mendive, que además de maestro era un delicado poeta y un patriota irreductible, dirigía la escuela en que Martí fue inscrito, y descubrió pronto las cualidades excepcionales del mu-

chacho. Pidió del padre, y finalmente obtuvo, autorización para costear sus estudios. En lo adelante, hasta que es desterrado en 1869, fungirá como su segundo padre, y tendrá una influencia determinante en su vida. Fue en él que Martí vio deslumbrado, todavía en su niñez, la conjunción del hombre de letras, el maestro y el patriota; al intelectual que se opone virilmente a la tiranía y sufre cárcel y destierro. Imposible no reconocer esta fijación en las primeras actividades públicas de Martí, que reproducirán por esos años y magnificarán más tarde las del maestro. En el colegio particular de Mendive, llamado San Pablo, sabe luego de tertulias literarias y políticas. Alguna vez, el maestro (que es traductor de Moore, como lo será después Martí) lo sorprenderá vertiendo al español, a escondidas, poemas de Byron. Antes había intentado hacerlo con *Hamlet*. Tiene trece años.

A los quince años de su vida, estalla en la cercanía de Yara, Oriente, el 10 de octubre de 1868, la guerra cubana contra España, que habría de extenderse en su primera parte por diez años. Aunque hijo de españoles, Martí, el discípulo predilecto del criollo Mendive, se adhiere desde el primer momento a “la causa de Yara”. Publica clandestinamente su soneto “¡10 de Octubre!” (“Del ancho Cauto a la Escambrayca Sierra / Trueno el cañón...”) contri-

buye a editar, a comienzos de 1869, primero *El Diablo Cojuelo*, y luego el “semanario democrático cosmopolita” *La Patria Libre*, que no pasan del primer número. En este último, da a conocer su poema dramático “Abdala”, “escrito expresamente para la Patria”. Martí, al frisar los dieciséis años, escribe la profecía de su vida. El joven Abdala debe defender su patria, Nubia (transparente alusión a Cuba), frente al opresor, a pesar de los ruegos de su hermana y de su madre, en cuyos brazos acabará por morir. A la madre, que intenta vanamente detenerlo, Abdala explica:

El amor, madre, a la patria
 No es el amor ridículo a la tierra,
 Ni a la yerba que pisan nuestras plantas;
 Es el odio invencible a quien la oprime,
 Es el rencor eterno a quien la ataca; -
 Y tal amor despierta en nuestro pecho
 El mundo de recuerdos que nos llama
 A la vida otra vez [...]

En lo adelante, los sucesos van a precipitarse. El colegio de Mendive será clausurado; el maestro, encarcelado primero y deportado después. Por un incidente menor, los “voluntarios” españoles –organizados para combatir a los cubanos– penetran en casa del amigo fraternal de Martí, Fermín Valdés Domínguez (1852-1910), y

encuentran allí una carta en que se acusaba a un condiscípulo de apostasía por haber ingresado en el ejército español. La carta está firmada por Martí y Valdés Domínguez. El 21 de octubre de 1869 son encarcelados. En el juicio, el 4 de marzo de 1870, Martí reclama enérgicamente la paternidad de la carta, y el derecho de Cuba a su independencia. Es condenado a seis años de prisión. El 4 de abril se le lleva a realizar trabajos forzados en canteras, y seis meses más tarde, por gestiones del padre con el arrendatario de las canteras, es enviado a la Isla de Pinos, y finalmente se le conmuta la pena por destierro a España, hacia la cual partirá el 15 de enero de 1871. Va a cumplir dieciocho años, y ha estado uno en prisión. Horas antes de tomar el barco, escribe a Mendive: “Mucho he sufrido, pero tengo la convicción de que he sabido sufrir. Y si he tenido fuerzas para tanto y si me siento con fuerzas para ser verdaderamente hombre, solo a Ud. lo debo y solo de Ud. es cuanto de bueno y cariñoso tengo”. A pocos meses de su llegada, en ese propio año 1871, publica en Madrid su extraordinario alegato *El presidio político en Cuba*. En tono a la vez realista y simbólico, impregnado de sabor bíblico, el joven denuncia allí la espantosa situación del presidio político en Cuba. Martí sale de Cuba formado, a pesar de sus pocos años. Su precocidad genial y las

tremendas pruebas a que es sometido hacen de él un hombre maduro en el momento en que abandona el país.

La vida en España (1871-1874), aunque dura, será importante para él. Allí se le reunirá Valdés Domínguez, deportado también, después de un proceso inicuo que el 27 de noviembre de 1871 concluirá con el fusilamiento de ocho estudiantes cubanos de Medicina. Mientras gana su vida trabajosamente, ofreciendo clases, Martí estudiará, de manera irregular, el resto de su Bachillerato, Derecho y Filosofía y Letras en las Universidades de Madrid y Zaragoza. Polemiza en los diarios sobre la cuestión cubana, y en 1873 publica un nuevo opúsculo: *La República Española ante la Revolución cubana*, en que emplaza a la naciente y pronto fallida República española a ser consecuente con sus principios en lo que toca a Cuba: no lo fue. En España Martí ve las cominerías de su política, pero por otro lado aprecia las virtudes de su pueblo, y se familiariza con los clásicos españoles, con sus pintores, místicos y estoicos. Allí, nos dirá luego, “rompió su corola / La poca flor de mi vida”.

Abandona España a finales del 74. Conoce, de pasada, Francia, y marcha a México, vía Liverpool y Nueva York. En México, adonde llega el 8 de febrero de 1875, se reúne con su

familia, que se ha establecido temporalmente allí; adquiere amistades profundas, sobre todo la de Manuel A. Mercado, y conoce a quien será su esposa; acaba de hacerse periodista y crítico (colaborando especialmente en la *Revista Universal*, sobre todo con el seudónimo Orestes), y se interesa en las luchas obreras¹. De México (“el país”, escribirá a Mercado en diciembre de 1889, “que después del mío quiero [...] más”) lo separan, como de los otros países hispanoamericanos en que vivirá, los desmanes políticos: en este caso, el golpe de Estado de Porfirio Díaz en 1876. Por rechazarlos en uno y otro sitio, abandonará México, Guatemala y Venezuela, países donde vivirá entre 1875 y 1881, con ocasionales estancias en España, a la que se le desterrará de nuevo (1879), Nueva York (1880) y la propia Cuba. En Guatemala será profesor, y en homenaje suyo escribirá el folleto *Guatemala*, publicado en México en 1878. En Venezuela habrá de editar una revista que solo conocerá dos números: la *Revista Venezolana* (1881), en la cual aparecen ya algunos de los trabajos literarios importantes de Martí. En todas partes es grande su influencia en la juventud. Está en Cuba en dos ocasiones: en

1877, cuando con su segundo nombre y su segundo apellido (Julián Pérez) visita La Habana fugazmente; y en 1878, en que habiendo renunciado a la cátedra que desempeñaba en Guatemala, por solidaridad con un amigo depuesto por el presidente Barrios, vuelve a su país, el cual conoce la tregua que siguió a la Guerra de los Diez Años. Allí Martí ejerce como pasante en un bufete. Pero sobre todo habla públicamente de sus convicciones revolucionarias y se mezcla en actividades conspirativas, por lo que es deportado a España al año siguiente (1879). Esta nueva vez, permanecerá unos dos meses en España, de donde, siguiendo la ruta del otro destierro, pasará a Nueva York (1880) y Caracas (1881), hasta regresar a la anterior ciudad a mediados de 1881.

Su existencia andariega no encontrará cierto reposo sino a partir de esta fecha, en que se fija en Nueva York. En los Estados Unidos permanecerá hasta 1895, sin viajar al extranjero en los primeros años, y con saltos rapidísimos, a partir de 1892, a Haití, Santo Domingo, Jamaica, Panamá, Costa Rica, México, cuando ya está entregado de lleno a la preparación de la guerra. Esta vida contribuye a apresurar la desdicha conyugal. Se había casado en México, en 1877, con la cubana Carmen Zayas Bazán. Esperaba ella un hijo cuando Martí renuncia a

1 Paul Estrade: “Un ‘socialista’ mexicano: José Martí”, *Casa de las Américas*, N° 82, enero-febrero de 1974.

su puesto en Guatemala y marcha a su patria. No tenía aún dos años el niño cuando Martí es deportado otra vez a España. En vano la esposa, que no comprende la tarea que Martí se ha impuesto, espera de él asentamiento. Pronto el hogar está dañado, y aunque hay esfuerzos de reconciliación en torno al hijo, en 1891 la ruptura es definitiva. Para entonces, Martí se ha acercado a otra mujer, viuda, en cuyas casas de huéspedes ha vivido en Nueva York, y cuyos hijos (especialmente la más pequeña, María, a la cual vio nacer en 1880) querrá como suyos: la cubana Carmen Miyares, viuda de Mantilla. En ella, escribió muchos años después María Mantilla, Martí “encontró todo el consuelo, apoyo, cariño y calor que jamás encontró en su propia mujer”.

Al mismo tiempo, los viajes a que se ve obligado Martí (unas veces por destierro; otras, para ganarse la vida sin doblegarse; otras, en fin, para preparar la revolución) le permiten tener un conocimiento de primera mano de las realidades inmediatas entre las cuales se mueve el país. En España incorpora cuanto de vivo le ofrecen su pueblo y su tradición cultural, pero verifica la imposibilidad de que Cuba permanezca unida a ella: es otro país. En las varias repúblicas latinoamericanas donde vive, se abre a la comprensión de una unidad

mayor, que él llamará “nuestra América”, dentro de la cual aparece articulada Cuba. En los Estados Unidos, el país extranjero donde permanece más tiempo, se familiariza con la que llamará “la América europea”, y sin dejar de reconocer al principio sus virtudes, pronto ve espantado cómo reaparecen allí los vicios que creía haber dejado atrás, en Europa (y que no eran sino las lacras del capitalismo desarrollado), y ratifica la diferencia de estructura y espíritu entre las dos Américas. Además, y esto es acaso lo más importante, Martí vive en los Estados Unidos en el momento en que la nación pasa, de su capitalismo premonopolista, al capitalismo monopolista e imperialista que la llevará, inexorablemente, a arrojar-se sobre el mundo; en primer lugar sobre la América Latina, y en particular sobre Cuba. El hecho de que su patria permanezca como colonia ostensible agudiza dramáticamente su sensibilidad y su comprensión de estos problemas, haciéndolo el primer antimperialista cabal del Continente.

En los años iniciales, aunque entiende pronto la realidad estadounidense, su gran preocupación es la independencia frente a España. En su primera estadía larga en Nueva York, durante 1880, preside interinamente el Comité Revolucionario Cubano de Nueva York, que

había proclamado en 1879 la llamada “Guerra Chiquita”: mediante este movimiento bélico cuyo jefe militar fue el general Calixto García (1839-1898), se intentó llevar de nuevo la guerra al país; pero este, fatigado tras diez años de pelea contra España, no se encontraba todavía maduro para reiniciar el combate, y el nuevo intento se extinguirá al año.

Martí no cesa en su empeño, sin embargo, y prosigue dirigiéndose a las grandes figuras de la pasada etapa de la guerra, instándolos a reiniciar la lucha libertadora: la cual, según él, desde la arrancada debía tener bien clara su orientación política revolucionaria y democrática. Al general Máximo Gómez (1836-1905) le escribe el 20 de julio de 1882:

¿A quién se vuelve Cuba, en el instante definitivo, y ya cercano, de que pierda todas las nuevas esperanzas que el término de la guerra, las promesas de España, y la política de los liberales [autonomistas] le han hecho concebir? Se vuelve a todos los que le hablan de una solución fuera de España. Pero si no está en pie [...] un partido revolucionario que inspire, por la cohesión y modestia de sus hombres, y la sensatez de sus propósitos, una confianza suficiente para acallar el anhelo del país –¿a quién ha de volverse, sino a los hombres del partido anexionista [...]?

Al cabo, en 1884, los planes parecen a punto de hacerse realidad. Martí se reúne en Nueva York, en octubre de ese año, con los generales Máximo Gómez, nacido en Santo Domingo, y Antonio Maceo (1845-1896). Ambos habían salido de la Guerra de los Diez Años con enorme prestigio, y, por su extracción popular (eran pequeños propietarios agrícolas, y Maceo, además, mulato), representaban la radicalización creciente que había conocido esa guerra. En aquella ocasión, sin embargo, no llegan a concretarse los planes martianos. Martí estima que Gómez, atribuyendo el fracaso de la guerra anterior a las trabas y al civilismo extemporáneos del gobierno en armas (y no viendo en la orientación política de “un partido revolucionario” sino una continuación de aquel civismo), pretende dar un marcado carácter personal y militar al nuevo gobierno; y decide desvincularse de los planes, por temor de contribuir a llevar a su patria una variante del estéril caudillismo que ha visto dañar a otros países hispanoamericanos. El 20 de octubre de ese año, al romper con Gómez, le escribirá en carta dolorosa: “Un pueblo no se funda, General, como se manda un campamento”.

Esa ruptura es una dura decisión, que cuesta a Martí los años más amargos de su vida. Hasta 1887 permanecerá voluntariamente mar-

ginado de las tareas concretas en favor de la guerra independentista: tareas que, por otra parte, no llegan a materializarse sin su concurso. En la Isla, mientras tanto, va creciendo una campaña autonomista que, si bien permite expresarse a independentistas velados, es índice sobre todo de la actitud conciliadora, francamente reaccionaria, que ha asumido la burguesía agrícola criolla a raíz de la derrota del 78.

En esos años de marginación política, Martí escribe copiosamente. Ya había hecho periodismo durante su estadía en México; en los propios Estados Unidos, en 1880, había publicado en *The Sun y The Hour* principalmente críticas sobre arte y literatura; pero fue gracias a su colaboración en periódicos de lengua española, una vez fijado en Nueva York, en 1881, que su fama creció por Hispanoamérica. Una veintena de periódicos del Hemisferio (entre los que se cuentan *La Opinión Nacional*, de Caracas, *La Nación*, de Buenos Aires, *La América*, *El Avisador Cubano*, *El Economista Americano*, *El Porvenir* y *La Revista Ilustrada de Nueva York*, de esta ciudad, *El Partido Liberal*, de México, *La Opinión Pública*, de Montevideo) difunden sus trabajos. En algunos de esos periódicos, Martí publica en forma de “cartas” sus

Escenas norteamericanas, crónicas en que presenta la compleja realidad del país, traza retratos admirables, y sobre todo advierte a nuestros pueblos sobre la nueva y grave amenaza que la evolución de los Estados Unidos significa para ellos.

Aunque son sus colaboraciones periodísticas las que lo hacen ampliamente conocido, Martí ha publicado también, en modesta edición de autor, un cuaderno de versos, *Ismaelillo*, en 1882, que muchos ven como el inicio de una nueva época en la poesía de la lengua; y la novela *Amistad funesta (o Lucía Jerez)*, que redactó en una semana por encargo y dio a conocer por entregas, con seudónimo (*Adelaida Ral*), en 1885. También ha realizado diversas traducciones. Dejaría sin publicar, de esta época, poemas como sus *Versos libres*, para los cuales escribió un prólogo².

En 1887, creyendo propicia de nuevo la situación para intentar un acercamiento entre los exiliados, llama a celebrar dignamente el aniversario del 10 de octubre. En una sala de

2 Solo en 1985, preparada por un equipo del Centro de Estudios Martianos encabezado por Cintio Vitier, aparecería una edición confiable de este libro, en José Martí *Poesías completas*. Edición crítica, dos tomos, La Habana, 1985.

Nueva York, como hará en los años sucesivos hasta 1891, se dirige a la emigración allí reunida. En 1880 había hablado de “animar con la buena nueva a los creyentes”; saluda ahora “este religioso entusiasmo”, y evoca “el júbilo santo de los ejércitos de la libertad”. Martí electriza a su público con una palabra encrespada, centelleante de metáforas, que nunca descende a avulgararse, y fascina. Es más difícil en su oratoria que en su poesía, pero se le *entiende*: conmueve. La reacción de los oyentes es fervorosa. Martí dirige una carta, firmada por él y otros cubanos, al general Máximo Gómez, para averiguar su disposición de luchar (estaba todavía viva la herida de la separación, tres años atrás). Gómez responde escuetamente, reiterando que su espada está al servicio de Cuba. La posibilidad conspirativa ha vuelto a abrirse.

Para entonces, Martí es ya el escritor de lengua española más leído y admirado en el Continente. El argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), acaso la más prestigiosa figura de la vieja generación, al recomendar en 1887 a Paul Groussac la traducción de un texto martiano al francés para darlo a conocer en Europa, le dirá: “En español, nada hay que se parezca a la salida de bramidos de Martí, y después de Víctor Hugo, nada presenta la Francia

de esta resonancia de metal”³. Y ello, a pesar de que Sarmiento discrepaba del áspero enjuiciamiento que hacía Martí de los Estados Unidos. En cuanto a la generación más joven, el nicara-güense Rubén Darío (1867-1916) dice de él en 1888: “escribe, a nuestro modo de juzgar, más brillantemente que ninguno de España o de América”⁴. Al mismo tiempo que la fama continental de Martí continúa creciendo, sus trabajos se multiplican. Desde 1887 es cónsul de Uruguay en Nueva York. En 1888 es nombrado representante en los Estados Unidos y Canadá de la Asociación de la Prensa de Buenos Aires. En 1889 se echa encima la singular tarea de escribir íntegramente una revista para niños, *La Edad de Oro*, de la que solo vieron la luz cuatro números (julio a octubre de 1889), “porque por creencia o por miedo de comercio”, dirá a Mercado en carta de 26 de noviembre de ese año, “quería el editor que yo hablase del ‘temor de Dios’, y que el nombre de Dios, y no la tolerancia y el espíritu divino, estuviera en todos

3 Domingo Faustino Sarmiento: “La libertad iluminando al mundo” [1887], *Obras* Buenos Aires, 1900, t. XLVI, p. 175.

4 Rubén Darío: Carta de 12 de noviembre de 1888 a Pedro Nolasco Préndez. Alberto Ghirardo: *El archivo de Rubén Darío*, Buenos Aires, 1943, p. 314.

los artículos e historias”. Aquel gigante, al filo de la tormenta, se inclina a hablar con los muchachos para explicarles, como un maestro paternal, cosas de historia vistas con ojos descolonizados, para decirles cuentos y poesías que anuncian a sus *Versos sencillos*, y sobre todo para encenderles el amor a la patria hispanoamericana, a los héroes y a los humildes, y acostumarlos a la verdad, la justicia y la belleza. Las páginas de *La Edad de Oro* son la mejor literatura para niños escrita en español.

A finales de la década del ochenta, los que hasta entonces parecían solo temores de Martí y de unos pocos sobre los torvos designios estadounidenses en relación con la otra América empiezan a hacerse visibles para todos. El 25 de marzo de 1889, en su artículo “Vindicación de Cuba”, Martí responde con energía al periódico *The Manufacturer*; el cual, con beneplácito de la prensa estadounidense, ha expresado su desdén por los cubanos. Pero lo más señalado del momento en relación con esos designios es la convocatoria hecha en 1888 por el gobierno norteamericano a la Primera Conferencia de Naciones Americanas, la cual se celebraría en Washington entre octubre de 1889 y abril de 1890. Solo Santo Domingo se abstiene de concurrir. Martí contempla lleno de ansiedad aquella convocatoria de “un pueblo de intere-

ses distintos, composición híbrida y problemas pavorosos”⁵ que pretende “ensayar en pueblos libres su sistema de colonización”⁶; aquel cónclave del que saldrían en un futuro la política del panamericanismo, la Organización de Estados Americanos.

Aprovechando las contradicciones entre las ambiciones de Inglaterra y las de los Estados Unidos, y el hecho de que la Argentina, situada entonces en la órbita de influencia británica, era hostil a los propósitos hegemónicos norteamericanos⁷, Martí puede combatir abiertamente

5 José Martí: “Congreso Internacional de Washington”, *Obras completas*, La Habana, 1963-1973, t. VI, p. 53. En lo sucesivo, las referencias a textos de José Martí remiten a esta edición (de la que hay reimpressiones) mencionándose el tomo en números romanos y las páginas en números arábigos.

6 *Ibidem*, p. 57. Ese “sistema de colonización” que anuncia aquí Martí es lo que sería llamado neocolonialismo.

7 En 1888, año en que se convoca la Conferencia, aproximadamente una tercera parte del monto total del comercio argentino correspondía a Inglaterra; Francia tenía más de un quinto; Alemania, algo más de un décimo, y los Estados Unidos solamente una doceava parte. Ello explica las instrucciones que el presidente de la Argentina entregó a los delegados de aquel país, Manuel Quintana y Roque Sáenz Peña:

dicho cónclave en las páginas del diario bonaerense *La Nación*.

El ataque más severo contra la conferencia [escribió Thomas F. MacGann] lo hizo *La Nación*, que en noviembre comenzó a publicar una serie de extensos artículos de su corresponsal en los Estados Unidos. Ese corresponsal era José Martí, el revolucionario y prolífico escritor cubano. Sus informes eran agudos, detallados y vigorosamente escritos; su estilo intrincado y alusivo era un deleite para los lectores argentinos⁸.

La formación de una liga aduanera americana envuelve a primera vista el propósito de excluir a Europa de las ventas acordadas a su comercio [...] Tal pensamiento no puede ser simpático al gobierno argentino [...] que [...] bajo ningún concepto querría ver debilitarse sus relaciones comerciales con aquella parte del mundo adonde enviamos nuestros productos y de donde recibimos capitales y brazos [...] La convocatoria actual tiene por objeto la implantación del Zollverein americano, pero estando la legislación aduanera de los Estados Unidos basada en principios opuestos a nuestras leyes en esa materia, no sería posible aceptar ninguna proposición tendiente a la ampliación en América del sistema proteccionista de los Estados Unidos o que importara restricciones a nuestro comercio con Europa. [Roque Sáenz Peña: *Escritos y discursos*, ed. por R. Olivera, Buenos Aires, 1934, t. III, p. 369.]

8 Thomas F. MacGann: *Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano 1880-1914*, trad. de G.O. Tjarks, Buenos Aires, 1960, p. 207. MacGann, que luego califica de “deslumbrantes” las crónicas de Martí (p. 238), dedica sobre todo los capítulos X y XI de su libro a

Apenas en su inicio, Martí enjuicia así el congreso:

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia⁹.

Y al comentarle el congreso a su compatriota Gonzalo de Quesada y Aróstegui (1868-1915) –secretario entonces del delegado argentino Roque Sáenz Peña, y más tarde secretario de

comentar la “Primera Conferencia Panamericana”, con énfasis especial en el papel que en ella desempeñaron los delegados argentinos.

9 José Martí, “Congreso Internacional de Washington”, VI, 46.

Martí cuando este se halle al frente del Partido Revolucionario Cubano—, añade, en carta de 14 de diciembre de 1889, este temor particular en lo que toca a Cuba:

Sobre nuestra tierra, Gonzalo, hay otro plan más tenebroso que lo que hasta ahora conocemos, y es el inicuo de forzar a la Isla, de precipitarla a la guerra, para tener pretexto de intervenir en ella, y con el crédito de mediador y de garantizador, quedarse con ella. Cosa más cobarde no hay en los anales de los pueblos libres: ni maldad más fría. ¿Morir, para dar pie en qué levantarse a estas gentes que nos empujan a la muerte para su beneficio?

Esas graves preocupaciones explican que en el prólogo de sus *Versos sencillos* Martí hablara de

aquel invierno de angustia [1889-1890], en que por ignorancia, o por fe fanática, o por miedo, o por cortesía, se reunieron en Washington, bajo el águila temible, los pueblos hispanoamericanos. ¿Cuál de nosotros ha olvidado aquel escudo, el escudo en que el águila de Monterrey y de Chalultepec, el águila de López y de Walker, apretaba en sus garras los pabellones todos de la América? Y la agonía en que viví, hasta que pude confirmar la cautela y el brío de nuestros pueblos; y el horror y vergüenza en que me tuvo el temor legítimo de que pudiéramos los cubanos, con manos parricidas, ayudar el plan insensato de apartar a Cuba,

para bien único de un nuevo amo disimulado, [...] de la patria hispanoamericana.

Martí enfermó de aquella ansiedad. “Me echó el médico al monte”, dirá a continuación: “corrían arroyos y se cerraban las nubes: escribí versos”. En efecto, el peleador escribe en agosto de 1890 sus *Versos sencillos*, que publicará en 1891, de nuevo en modesta edición de autor. El hombre múltiple, el que se prepara para la guerra tremenda, hace en vísperas de ella una especie de balance de su vida, en octosílabos sencillos; llenos, sin embargo, de una extraña complejidad, pues esta obra, acaso la mayor de la poesía hispanoamericana, funde la musa del *Martín Fierro* con la avidez de la lírica moderna.

A finales de 1890, Martí —que es ahora cónsul en Nueva York no solo de Uruguay, sino además de la Argentina y Paraguay, y también presidente de la Sociedad Literaria Hispano-Americana y presidente honorario de La Liga, sociedad de negros en la que sirve como maestro— es nombrado por Uruguay su representante en la Conferencia Monetaria Internacional Americana, la cual tendrá lugar, de nuevo en Washington, del 7 de enero al 8 de abril de 1891, como una prolongación de la primera Conferencia Internacional Americana, de 1889-1890. Siendo la actitud oficial de Uruguay, en lo que toca a los

Estados Unidos e Inglaterra, similar a la de la Argentina, Martí, que es una de las figuras más activas de la conferencia, puede oponerse en ella con tenacidad a la tesis con que inicialmente se presentaran los Estados Unidos. Aunque disensiones internas hacen que el gobierno norteamericano se abstenga al cabo de insistir en su proyecto, a Martí le interesa destacar el riesgo que ese proyecto implicaba. Wáshington pretendía lograr una moneda de curso común tanto en los Estados Unidos como en los países latinoamericanos. Pero ello apresuraría el que estos países quedaran casi exclusivamente vinculados a los Estados Unidos, y alejados de países europeos cuya relación era provechosa para nuestra América. Martí advierte:

Ni en los arreglos de la moneda, que es el instrumento del comercio, puede un pueblo sano prescindir –por acatamiento a un país que no le ayudó nunca, o lo ayuda por emulación y miedo de otro,– de las naciones que le anticipan el caudal necesario para sus empresas, que le obligan el cariño con su fe, que lo esperan en las crisis y le dan modo para salir de ellas, que lo tratan a la par, sin desdén arrogante, y le compran sus frutos¹⁰.

En 1891, las condiciones internas de Cuba anuncian la proximidad de un nuevo estallido bélico. Es menester encontrarle cauce a la guerra necesaria, y lograr que sea rápida y eficaz, o ella será infructuosa, sirviendo incluso a los sombríos propósitos estadounidenses que Martí señalara en 1889. Martí va a consagrarse enteramente a la tarea revolucionaria. En octubre, renuncia a los consulados de la Argentina, Uruguay y Paraguay, y poco después a la presidencia de la Sociedad Literaria Hispano-Americana. Conserva, para vivir, unas clases nocturnas de español.

El radio de su fascinadora influencia personal va a abrirse más allá de Nueva York: los emigrados cubanos residentes en Tampa, tabaqueros en su mayoría, reclaman su presencia. Llega allí el 25 de noviembre. Al día siguiente, cuando son aprobadas las “Resoluciones” (casi seguramente escritas por él) tomadas por la emigración cubana de Tampa, que son un prólogo a los documentos del futuro Partido, Martí pronuncia un discurso (“Con todos, y para el bien de todos”) que es ya una visión radiosa de la república futura. El 27, aniversario del fusilamiento de los estudiantes del 71, su discurso (“Los pinos nuevos”) es un canto a la vida que se alza llameante de las tumbas, no una evocación luctuosa. Los tabaqueros

10 José Martí, “La Conferencia Monetaria de las repúblicas de América”, [1891], VI, 161.

del cercano Cayo Hueso, otro albergue de la diáspora cubana, quieren igualmente tenerlo entre ellos. El 25 de diciembre llega al Cayo. Allí también conmoverá su palabra e imantará su presencia. Queda decidido que los diversos clubes de emigrados cubanos que han ido surgiendo al calor de la revolución se integren en un organismo unificador, y Martí redacta las *Bases* de ese organismo.

El 5 de enero de 1892 son aprobadas en Cayo Hueso, por representantes de la emigración de la localidad, de Tampa y de Nueva York, las *Bases del Partido Revolucionario Cubano*, el cual se ha de constituir, dice el artículo primero de dichas *Bases*, para lograr “la independencia absoluta de la Isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico”. Se trata de la reunión de “todas las asociaciones organizadas de cubanos independientes que acepten su programa y cumplan con los deberes impuestos en él”, como explican los *Estatutos secretos*.

Martí regresa feliz a Nueva York, a comienzos de 1892. Ha logrado echar los cimientos de aquel “partido revolucionario” que, diez años antes, mencionara en su carta a Gómez de 20 de julio de 1882. Por vez primera en nuestra América iba a crearse un partido político revolucionario (obligadamente multclasista, pero centrado en los trabajadores, “los pobres de

la tierra”), para preparar y orientar una guerra de liberación nacional; y aun más: para “que en la conquista de la independencia de hoy vayan los gérmenes de la independencia definitiva de mañana”¹¹. La novedad del hecho era tal, que provocaría no pocas extrañezas incluso entre algunos de los mismos héroes de la guerra, quienes tenderían a ver en la creación de Martí una suerte de continuación de los organismos civiles de la pasada etapa de la guerra: si bien por el momento era evidente su utilidad como aglutinador de las fuerzas independentistas. En realidad, sin embargo, con la creación del Partido Revolucionario Cubano, Martí, lejos de prolongar aquellos organismos (que más entrabaron que impulsaron la lucha), anunciaba las vanguardias políticas que guiarían a las guerras revolucionarias de este siglo. El propio Fidel Castro, al hablar en el centenario de la caída en combate del Mayor Ignacio Agramonte, el 11 de mayo de 1973, diría que en el partido que fundara y condujera Martí “podemos ver el precedente más honroso y más legítimo del glorioso Partido que hoy dirige nuestra revolución: el Partido Comunista de Cuba”.

11 José Martí, “La proclamación del Partido Revolucionario Cubano el 10 de abril”, I, 389.

Al regresar a Nueva York, Martí, después de una polémica ácida, pero de feliz terminación, y de informar a la emigración de sus gestiones en un discurso que sería conocido como la “Oración de Tampa y Cayo Hueso”, prosigue la rápida preparación del Partido. Clubes ya existentes, y otros creados con posterioridad, van discutiendo y aprobando las *Bases* y los *Estatutos secretos* del Partido, de modo democrático. El 10 de abril tendrá lugar la proclamación del Partido. Dos días antes Martí había sido electo su Delegado, y sería luego reelecto cada año hasta su muerte.

Para dotar de un vocero oficioso al PRC, que se fundaría unas semanas después, Martí crea el periódico *Patria*, cuyo primer número aparece el 14 de marzo de 1892. En ese primer número se recogen las *Bases* del Partido y el artículo programático “Nuestras ideas”. Hasta su muerte, en 1895, Martí llevará anónimamente el peso mayor de la redacción de este órgano, que constituye uno de los más singulares ejemplos de periodismo. El escritor enorme aborda el artículo de fondo, o la pequeña nota de circunstancia –como las de la sección “En casa”– alusiva a una boda o a una visita, en que va presentando a una luz casi mítica la novela de la diaria realidad de la emigración cubana.

Su tarea organizativa no hace sino aumentar. Regresa a la Florida. Y, estructurada ya la futura revolución, viaja a Santo Domingo a entrevistarse con Máximo Gómez, quien muestra su entero acuerdo con la guerra inminente. Martí hace publicar entonces en *Patria* la carta de 13 de septiembre de 1892 en que lo invita a encabezar la lucha militar, “hoy que no tengo más remuneración [para ofrecerle] que el placer del sacrificio y la ingratitud probable de los hombres”.

En 1893, cuando ya ha recorrido Jamaica y la costa atlántica de los Estados Unidos, alebrestando y organizando los centros de exiliados, vuelve a Santo Domingo y se traslada a Costa Rica, para entrevistarse con Maceo. En este año febril, de paso por Nueva York, lo ve por única vez Rubén Darío, a quien llama emocionado “hijo”, como contó en su autobiografía el gran nicaragüense.

Al año siguiente, 1894, es Gómez quien irá a Nueva York. Los cubanos de la gran ciudad sienten, ante esa conjunción, la inminencia de la guerra. Martí viaja a México, a recabar auxilio y fondos. En la capital de ese país vive en casa de su fraternal Mercado, que es ahora Subsecretario de Gobernación, gestiona una entrevista con el Presidente, y escribe uno de sus últimos poemas, a una hija de su amigo Manuel Gutiérrez Nájera.

La guerra es cuestión de días cuando rompe el año 95. Pero el 10 de enero una noticia terrible estremece a Martí: tres barcos cargados de armas con destino a Cuba, a cuya compra se había destinado buena parte de los fondos trabajosamente recabados durante tres años, son apresados en el puerto floridano de Fernandina o en viaje a él. Ha habido un desliz, cuando no una traición, por parte de uno de los hombres que intervinieron en la compra. El gobierno de los Estados Unidos aspira así a impedir la guerra rápida que acaso hubiera hecho imposible su posterior intervención. Por un momento, Martí queda abrumado. Pero un abogado norteamericano amigo suyo logra recuperar parte del cargamento de armas. Además, la reacción en la Isla y en la emigración es más bien de sorpresa entusiasmada al conocerse la magnitud de los preparativos. Martí se rehace enseguida. El 29 de enero, ordena el levantamiento para las próximas semanas.

El 30, parte de Nueva York, a encontrarse con Gómez. El 24 de febrero estalla la guerra en distintos lugares de la Isla. El 25 de marzo, Gómez y Martí lanzan el *Manifiesto de Montecristi* (llamado así por el lugar de Santo Domingo donde fue firmado), explicando al mundo que

la revolución de independencia iniciada en Yara después de preparación gloriosa y cruenta, ha entrado en Cuba en un nuevo período de guerra, en virtud del orden y acuerdos del Partido Revolucionario en el extranjero y en la Isla, y de la ejemplar congregación en él de todos los elementos consagrados al saneamiento y emancipación del país, para bien de América y del mundo.

El 10 de abril abandonan tierra haitiana, rumbo a Cuba, con escala en la isla de Inagua, en las Bahamas. Los acompañan cuatro revolucionarios más. El día 11, después de un viaje azaroso en que el botecito que los conduce amenaza naufragar, tocan Cuba antes de medianoche, en la Playita de Cajobabo, en lo que antes era Baracoa, al sur de Oriente. Se adentran en el monte, y establecen pronto contacto con los insurrectos. En su *Diario de campaña*, el 14 de abril, Máximo Gómez anota: “Nos admiramos, los viejos guerreros acostumbrados a estas durezas, de la resistencia de Martí –que nos acompaña sin flojeras de ninguna especie, por estas escarpadísimas montañas”. El 15 de abril, Martí es nombrado Mayor General.

En sus cartas, en su *Diario de campaña*, la alegría lo inunda: “Llegué al fin a mi plena naturaleza [...] Solo la luz es comparable a mi felicidad”. “Hasta hoy no me he sentido hombre. He vivido avergonzado y arrastrando la

cadena de mi patria, toda mi vida. La divina claridad del alma aligera mi cuerpo. Este reposo y bienestar explican la constancia y el júbilo con que los hombres se ofrecen al sacrificio”. “Es gran gozo vivir entre hombres en la hora de su grandeza”.

Maceo, que ha llegado a la Isla el 30 de marzo, se reúne con Martí y Gómez el 5 de mayo, en el ingenio La Mejorana. Se habla de la organización de la guerra, y sobre ello discuten Martí y Maceo, quien es una admirable figura no solo en el orden militar, sino también en el ideológico. Pero vuelve a plantearse la vieja discrepancia del 84 entre mando militar y mando político en la revolución: este último, por la novedad del planteo martiano, tiende a ser confundido con “la continuación del gobierno leguleyo”, como ese día escribe en su *Diario de campaña* el propio Martí. Y más adelante: “comprendo que he de sacudir el cargo, con que se me intenta marcar, de defensor ciudadano de las trabas hostiles al movimiento militar”.

Gómez, esta vez, está junto a Martí. Zanjada la cuestión, el 12 de mayo Martí escribirá a Maceo en hermosa carta fraternal: “Vea eso en mí, y no más: un peleador: de mí, todo lo que ayude a fortalecer y ganar la pelea”. Dondequiera que llegaran, los hombres llaman a Martí “presidente”. El 18 de mayo Martí escribe su úl-

tima carta a Mercado, que quedará inconclusa, explicándole abiertamente la magna tarea que se ha impuesto: “impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso”. El 19, cerca del lugar llamado Boca de Dos Ríos, una columna española los sorprende. Martí, en contra de la orden de Gómez de quedar a la retaguardia, avanza con su ayudante Ángel de la Guardia al lado.cae herido de muerte. La tropa cubana no puede recuperar el cadáver. Los españoles lo llevan a enterrar a Santiago de Cuba. Había muerto, como él quería, “de cara al sol”.

Al conocerse la noticia de su caída, el director de *The New York Sun*, Charles A. Dana, quien había sido amigo y editor en los Estados Unidos de Marx y Martí, dice en su periódico el 23 de mayo de aquel año:

Nos enteramos con punzante dolor de la muerte en campaña de José Martí, el conocido jefe de los revolucionarios cubanos. Lo conocimos mucho y bien, y lo estimamos profundamente. Por un dilatado período, que se remonta a cerca de veinte años [*sic*], fue colaborador de *The Sun* [...] Fue hombre de genio, de imaginación, de esperanza, y de coraje [...] Su corazón era cálido y amoroso; sus opiniones, ardientes y ambiciosas, y murió

como un hombre así hubiera deseado morir, batallando por la libertad y la democracia [...] ¡Honor a la memoria de José Martí, y paz a su alma viril y generosa!

En *La Nación*, de Buenos Aires, el poeta Rubén Darío se lamenta: “¡Oh Maestro, qué has hecho!”, y señala en exaltado panegírico: “El cubano era ‘un hombre’. Más aún: era como debería ser el verdadero superhombre: grande y viril; poseído del secreto de su excelencia, en comunión con Dios y con la Naturaleza”¹².

Y su compañero de la guerra, el Generalísimo Máximo Gómez, evocará así en 1902 aquellos impresionantes días finales:

Y yo vi entonces también a Martí, atravesando las abruptas montañas de Baracoa, con un rifle en el hombro y una mochila a la espalda, sin quejarse ni doblarse, al igual que un viejo soldado batallador acostumbrado a marcha tan dura a través de aquella naturaleza salvaje, sin más amparo que Dios. Después de todo este martirizante calvario y cuando el sol que alumbraba las victorias comenzó a iluminar nuestro conuco, yo vi a José Martí –¡oh, qué día aquel!– erguido y hermoso en su caballo de batalla, en Boca de Dos Ríos, como

un venado, jinete rodeado de aquellos bravos soldados que nos recuerda la historia, cubiertos de gloria en las pampas de Venezuela¹³.

El propio Martí, al hablar de algunos grandes, había anticipado su epitafio. Cuando murió Emerson, escribió este juicio, que merece inscribirse en su tumba: “En él fue enteramente digno el ser humano”.

EL MUNDO COLONIAL Y SEMICOLONIAL

Para comprender a Martí, lo primero ha de ser situarlo dentro de la familia que le corresponde verdaderamente. Empecemos por lo negativo. Esa familia no es la de sus aparentes coetáneos de la Europa occidental y los Estados Unidos. “Europa occidental” y “Estados Unidos” se utilizan aquí como equivalentes de “países capitalistas desarrollados” (que a veces llaman así, pero que prefiero considerar “subdesarrollantes”): con tal significado empleará el mismo Martí aquellos términos. Pero en Europa, además de dichos países como Inglaterra, Francia y Alemania, había entonces

12 Rubén Darío: “José Martí” [1895], *Los raros*, Buenos Aires, 1896.

13 “Carta del general Máximo Gómez al señor F. María González”, *El Mundo*, La Habana, 18 de mayo de 1902

otros, susceptibles, ellos sí, de ser comparados con países latinoamericanos de la época. Es lo que de hecho hará Lenin, en los apuntes que tomaría mientras preparaba *El imperialismo, fase superior del capitalismo*¹⁴, cuando al intentar clasificar los países del mundo en aquel momento señala tres grupos: 1) Europa occidental, Estados Unidos y Japón; 2) Europa oriental y su parte asiática, y América del Sur y Central; 3) semicolonias y colonias (*O.C.*, xxxix, 746). Más adelante, Lenin esbozará otra clasificación, en la cual unos países latinoamericanos son situados en un segundo grupo, junto a algunos europeos, y otros en un cuarto grupo, junto a colonias y semicolonias (*Ibid.*, p. 749). Finalmente en *El imperialismo...* se mencionan, junto a “los dos grupos fundamentales de países –los que poseen colonias y las colonias–”, otras “formas variadas de países dependientes que desde un punto de vista formal gozan de independencia política,

pero que en realidad se hallan envueltos en las redes de la dependencia financiera y diplomática”. Y añade Lenin: “Una de estas formas, la semicolonia, la hemos indicado ya antes. Modelo de otra forma es, por ejemplo, la Argentina” (*O.C.*, xxii, 277). Todo ello, requerido de una consideración detallada –que no es del caso realizar aquí–, explica que desde temprano Martí (vocero de un país abiertamente colonial, y de un continente en estado de dependencia) haya sido comparado con demócratas revolucionarios de la *otra* Europa, como quiso hacer –el primero, según creo– Enrique José Varona, en su discurso de 1896 “Martí y su obra política”. En efecto, en países europeos “atrasados”, semif feudales, del siglo xix, algunos de los cuales tenían incluso por delante la tarea de conquistar la independencia nacional, es donde pueden encontrarse europeos parecidos a Martí por la complejidad de las tareas y los pensamientos, y hasta por las vidas fulgurantes: tales son los casos, por ejemplo, de los grandes poetas y dirigentes políticos Sándor Petöffi (1823-1849), en Hungría, y Xristo Botev (1848-1876), en Bulgaria, muertos ambos, como Martí, combatiendo por la libertad de sus pueblos, y sostenedores de criterios de máximo radicalismo en relación con sus respectivas circunstancias: esos demócratas re-

14 V.I. Lenin: *Obras completas*, t. XXXIX, *Cuadernos sobre el imperialismo*, Buenos Aires, 1960. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, aparece en el tomo XXII. En lo sucesivo, salvo indicación en contrario, las referencias a textos de Lenin remiten a esta edición –de la que hay reproducciones también en La Habana– mencionándose las iniciales *O.C.*, el tomo en números romanos y las páginas en números arábigos.

volucionarios ya no eran ideólogos burgueses, e incluso censuraban abiertamente los males del capitalismo desarrollado de “Occidente”, sin llegar a ser aún portavoces de un proletariado a la sazón tan solo incipiente en sus propios países.

Con tales europeos sí es dable comparar a Martí. Pero si se cae en el error de tomar a las naciones capitalistas subdesarrollantes de su época como vara de medir, y, por ejemplo, algunos de los vislumbres poéticos de Martí nos llevan a confundirlo con ciertos posrománticos y simbolistas franceses o ingleses, pronto comprendemos que su estirpe es otra. Pensemos en Baudelaire, en Mallarmé, en Rossetti, o incluso en Rimbaud, y recordemos luego que este hombre, a la vez más antiguo y más nuevo –y, sobre todo, otro–, anda organizando una guerra, dialogando con los humildes, buscando hundir un imperio, previendo el encimamiento de otro, galopando en un caballo hacia la muerte. Y si, considerando que es un conspirador y un político, intentamos hallarle un parigual en alguna de las grandes figuras políticas euronorteamericanas de su tiempo, no tarda en separársenos, interesado en los pintores impresionistas y en Wilde (y a la vez y sobre todo en Whitman), publicando cuatro años antes de desatar la revolución un admirable manojito de versos, o confesándole a un amigo íntimo: “Quiero ver siempre

junto a mí color, brillantez, gracia, elegancia. Un objeto feo me duele como una herida. Un objeto bello me consuela como un bálsamo”. Y esto, en todo momento de su vida. En el campo de batalla, en los pocos días que está en él en vísperas de la muerte, escribe febrilmente su deslumbramiento ante la naturaleza, ante la noche sobrecogedora, ante los detalles minúsculos de la vida. Martí no concuerda, pues, con la manera de ser de los “occidentales” de su tiempo. En efecto, *no es uno de ellos*.

No cabe duda de que la extraordinaria riqueza, la calidad mayor de todo lo que Martí hace debemos acreditarlo a su prodigioso genio personal. Pero el sesgo de su obra, así como la pluralidad de funciones desempeñadas, son atribuibles a una condición extrapersonal (si cabe hacer estos distingos, válidos solo con muchas reservas): bastará con que situemos a Martí dentro de su verdadera familia, para que esto se haga claro. Martí pertenece, por azar y por consciente aceptación, a otro mundo. Es en él donde hay que verlo colocado para comprender de veras su tarea, sus propósitos y sus caracteres. No es con los hombres de las naciones capitalistas subdesarrollantes con quienes debemos compararlo, sino con los de las naciones del mundo colonial y semicolonial que llamarían “subdesarrolladas”.

Cuando situamos a Martí en su verdadera familia, comprendemos enseguida no poco de sus actividades, tan sorprendentes hoy, y en su tiempo, para una nación capitalista desarrollada. En esta, una progresiva división del trabajo ha acabado por especializar a sus hombres. No era así, sin embargo, antes de la Revolución Industrial y la toma del poder político por la burguesía. Los hombres representativos del Renacimiento, por ejemplo, encontraban como lo más natural ocuparse en múltiples funciones, a ratos difícilmente conciliables. Otro tanto ocurre hoy en las naciones “subdesarrolladas”, las cuales, en este como en tantos órdenes, no pueden ser comparadas mecánicamente con las otras naciones al parecer contemporáneas. Carecen de esa especialización, de esa fragmentación que es característica de la Europa occidental o los Estados Unidos; como tampoco conocen revolución industrial ni desarrollo de la burguesía. Son, además, o acaban de serlo hace muy poco, naciones coloniales o semicoloniales. Una zona de su intelectualidad se pone al servicio directo o indirecto del poder metropolitano e intenta caricaturizar sus formas. Pero otra zona, la verdaderamente representativa, utiliza sus conocimientos para servir a su pueblo. Esos conocimientos, por la pobreza de desarrollo del país y por su condi-

ción colonial, son escasos y poco diversificados. Se concentran en unos mismos hombres, que son a la vez literatos, maestros, políticos, científicos. (Los estudios científicos, poco requeridos por la sociedad preindustrializada, van a la zaga de los otros). Aparecen como diletantes a los ojos de los metropolitanos contemporáneos, quienes están ya fragmentados de tal modo que uno es crítico de arte y otro de literatura, para no hablar del literato, el científico y el político.

En el caso de José Martí, su propio apostolado, su encarnación de un pueblo, en contra de lo que algunos pudieran pensar, es un acicate para esta diversidad de actividades. Martí reúne una suma de saberes y de oficios no a expensas de su actividad política ni viceversa, sino como partes esenciales de un todo. Es un fundador, un sabio, un poeta porque es un dirigente revolucionario.

Sobre todo, no podemos tomar fragmentariamente su tarea, sino intentar verla en totalidad. Y la tarea concreta de la vida de Martí fue rechazar, en la teoría y en la práctica,

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 barba-

rie, 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 europea: como si cabeza por cabeza, y corazón por corazón, valiera más un estrujador de irlandeses o un cañoneador de cipayos, que uno de esos prudentes, amorosos y desinteresados árabes que sin escarmentar por la derrota o amilanarse ante el número, defienden la tierra patria, con la esperanza en Alá, en cada mano una lanza y una pistola entre los dientes¹⁵.

Entre los numerosísimos ejemplos de cómo Martí tomó de modo militante el partido de los colonizados –indoamericanos, africanos, indios, irlandeses...–, recuérdese que en plena adolescencia se identificó con Abdala, héroe árabe de África, y en su primer poemario llamó a su hijo “Ismaelillo” (evidente alusión a Ismael, el legendario fundador del pueblo árabe); y recuérdese también su formidable y anticipador texto sobre Vietnam: “Un paseo por la tierra de los anamitas”, en *La Edad de Oro*¹⁶.

El otro gran creador de la América Latina, Simón Bolívar (1783-1830), había visto que

“nosotros somos un pequeño género humano”: que no somos prolongación o eco de la Europa occidental, sino otra cosa, otro mundo. Martí va aún más lejos que Bolívar, al reparar no solo en esa diferenciación, sino también en el parentesco estructural que nos une a otras sociedades a lo ancho del planeta: en este sentido, es probablemente el primero en señalar la unidad de cuestiones del hombre “que no es de Europa o de la América europea”. Y ello en un momento en que este hecho estaba lejos de ofrecerse con la evidencia con que lo hace hoy. Basta reparar en los distintos términos con que el capitalismo ha designado a las naciones coloniales o semicoloniales para percatarse de esto. En tiempos de Martí, eran “la barbarie” a secas. En torno a la llamada Primera Guerra Mundial, ya habían pasado a ser “los pueblos de color”. De la llamada Segunda Guerra Mundial, salieron como “los países subdesarrollados”, y aun como el “Tercer Mundo”, denominación que, por confusa que sea (lo es acaso menos que la otra, que no ha hecho fortuna, de “naciones proletarias”), supone una paulatina pero evidente mejoría en la apreciación.

Por supuesto que tales denominaciones, provenientes de países capitalistas desarrollados/subdesarrollantes, implican interpretaciones *pro domo sua*, que desvían la atención del

15 José Martí, “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos” [1884], VIII. 422.

16 Cf. Leonardo Acosta: “La concepción histórica de Martí”, *José Martí, la América precolombina y la conquistista española*, La Habana, 1974.

hecho central: aquellos son, simplemente, los países asolados por el colonialismo y el imperialismo. La más reciente de aquellas denominaciones, la de “Tercer Mundo”, fue creada por el demógrafo francés Alfred Sauvy en 1952, por analogía con el “Tercer Estado” de 1789, según me confesara él mismo, en La Habana, en 1971, mostrándose, por otra parte, insatisfecho con el destino de esa metáfora¹⁷. Ya en “¿El otro mundo?” (*Papeleería*, La Habana, 1962) hablé de la imposibilidad de que ese “Tercer Mundo” se situara entre capitalismo, en un extremo, y socialismo en otro. La vía socialista era a la sazón no solo la de ciertos países europeos, sino también la de otros, extraeuropeos, que intentaban salir del subdesarrollo, como varios del “Tercer Mundo”. De muchos otros países de este mundo, por otra parte, no podría decirse que estaban al margen del capitalismo: formaban (forman) parte de su sistema, sufrían (sufren) la explotación de diversas

metrópolis, y solían (suelen) proveerlas de “proletariado externo”: para valerme, con distinto contenido, de la equívoca expresión de Toynbee. Ese Tercer Mundo, pues, podrá hacer pensar (en comparación no muy feliz) en el Tercer Estado; pero no, como querrían algunos, en una inexistente tercera vía: al igual que para el resto del mundo, su obligada opción es entre capitalismo y socialismo: aunque, naturalmente, con características peculiares. Sería de desear que pudiéramos prescindir de esos términos confusos que nos han arrojado encima. ¿No hubiera prescindido de ellos Martí, como gran descolonizador verbal que también fue? Porque había echado su suerte “con los pobres de la tierra”, vio con toda claridad la añagaza implícita en la falsa dicotomía al uso en su tiempo: “civilización” y “barbarie” (simples máscaras para aludir a los países explotadores y a los explotados). Y frente al racismo que supone aquel planteo, habló con orgullo de “nuestra América mestiza”.

¿Quiénes son pues sus pariguales? No solo demócratas revolucionarios de la otra Europa, sino hombres extraeuropeos –y relativamente cercanos en el tiempo– como Sun Yat-sen (1866-1926), en China, o algunos dirigentes radicales de la Revolución Mexicana de 1910; y, sobre todo, quien acaso contribuya a echar

17 “[...] estoy cada vez menos entusiasmado con este término que es algo cómodo, es un modo de liberarse de la cuestión [...] Me parece que esta expresión, “Tercer Mundo”, se llega a emplear por comodidad, lo que no dejo de lamentar”. (“El inventor de ‘Tercer Mundo’”, *Casa de las Américas*, N° 70, enero-febrero de 1972, p. 188.)

más luz sobre él: Ho Chi Minh (1890-1969). A diferencia de aquellos europeos, que vivieron en momentos de menor desarrollo del capitalismo y combatieron contra imperios hoy inexistentes (el zarista, el austríaco, el turco), Martí y Ho Chi Minh se enfrentaron, en su lucha anticolonial y popular, no solo contra metrópolis del llamado Viejo Mundo, sino contra el propio imperialismo yanqui, el cual sigue siendo hoy nuestro enemigo, y representa el mayor desarrollo alcanzado por el capitalismo en el planeta. Pero el gran vietnamita –como Martí, organizador y conductor político, publicista, teórico, poeta– pudo ir, en sus planteos, más allá de la democracia revolucionaria, pues vivió el privilegio de realizar su obra iluminado por la acción y el pensamiento leninistas y por la Revolución de Octubre –surgida veintidós años después de la muerte de Martí.

Sin embargo, muchos estudiosos de Martí habían solido olvidar este esencial parentesco, que tanta luz echa sobre la obra martiana: que es la luz a la cual hay que entenderla. La misión de José Martí fue, en lo inmediato, independizar a Cuba y Puerto Rico de manos españolas, completando así la secesión de Hispanoamérica: lo que parece meramente el último capítulo de la independencia americana frente a España, de la hazaña bolivariana.

Pero el largo hiato habido entre la guerra en el Continente y la guerra que Martí prepara, no transcurre en vano. Ni las clases que estarán al frente de esa guerra en Cuba serán las mismas que en el resto del Continente; ni la vecindad y el crecimiento de los Estados Unidos pueden pasar sin consecuencias. Las clases cubanas revolucionarias ya no son, en 1895, equivalentes de las que desataron y mantuvieron la guerra contra España en la América del Sur. Sus pariguales han guerreado en Cuba, sin lograr la independencia, entre 1868 y 1878. En lo adelante, la burguesía agrícola cubana se retrae, y sueña incluso con una avenencia con España; o, llegado el caso, con los Estados Unidos. Son la pequeña burguesía, los pequeños propietarios, los profesionales; los tabaqueros, la incipiente clase obrera en general; los campesinos pobres, los esclavos recién liberados, quienes llevarán el peso de esta guerra popular preparada por Martí, y más parecida, por ello, a las revoluciones que intentarán al comienzo del siglo xx China o México. Además, Martí aspira a detener, con la independencia de Cuba, el desbordamiento del imperialismo norteamericano sobre el Continente y, luego, sobre el mundo. “Cuba y Puerto Rico”, escribe, “entrarán a la libertad con composición muy diferente y en época muy distinta, y con responsabilidades

mucho mayores que los demás pueblos hispanoamericanos”. Y más adelante:

En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder, –mero fortín de la Roma americana;– y si libres –y dignas de serlo por el orden de la libertad equitativa y trabajadora– serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio –por desdicha, feudal ya, y repartido en secciones hostiles– hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo [...] Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son solo dos islas las que vamos a libertar¹⁸.

Algo más de un año después de escribir lo anterior, confiesa, la víspera de su muerte, en reveladora carta a su amigo mexicano Manuel Mercado:

[...] ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber –puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo– de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin.

Estas palabras sustentan la hermosa y desmesurada ambición del *Manifiesto de Montecristi*, en que Martí y el Generalísimo Máximo Gómez anuncian al mundo, el 25 de marzo de 1895, la guerra de Cuba:

La guerra de independencia de Cuba, nudo del haz de islas donde se ha de cruzar, en plazo de pocos años, el comercio de los continentes, es suceso de gran alcance humano, y servicio oportuno que el heroísmo juicioso de las Antillas presta a la firmeza y trato justo de las naciones americanas, y al equilibrio aún vacilante del mundo.

La muerte de Martí, a comienzos de la guerra, le impidió ver la frustración momentánea de esos planes grandiosos. Sin embargo, la independencia de Cuba, aunque limitada, fue obtenida.

18 José Martí, “El Tercer año del Partido Revolucionario Cubano. El alma de la Revolución y el deber de Cuba en América” [1894], III, 141-142.

Sin ella, es bastante probable que Cuba fuera hoy, en vez de un país socialista, una colonia estadounidense, como la fraterna Puerto Rico, para “fomentar y auxiliar” cuya independencia se había fundado también el Partido Revolucionario Cubano. Pero Cuba, tal como Martí había temido, sirvió de puente para la expansión de los Estados Unidos, los que, además de mediatizar la independencia de aquella, guardaron para sí enteramente otras posesiones españolas, como la propia Puerto Rico y las Filipinas, donde también se desarrollaba una poderosa guerra de liberación nacional. La intervención norteamericana en la guerra hispanocubana, en 1898, inaugura un nuevo período en la historia. Por primera vez antes de la actual revolución, Cuba aparece a los ojos del mundo como punto esencial: sobre su tierra se abre la aventura del imperialismo moderno. Apenas en la segunda línea del libro clásico de Lenin *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1917), se menciona la guerra “hispanoamericana” como pórtico de la época.

A Rubén Darío le parecía que Martí, aquel hombre genial, acaso el único hispanoamericano que él admirara sin reservas, había sacrificado su vida en una causa menor, la independencia de una isla donde había nacido por azar. ¿Qué hubiera podido decir el gran poeta de ha-

ber reparado en que Martí, en realidad, se había propuesto nada menos que salvar a todo el Continente, e incluso *contribuir al equilibrio aún vacilante del mundo?* Probablemente nadie en sus cabales, con medios tan exiguos (la isla de Cuba tenía entonces algo más de millón y medio de habitantes), se ha propuesto nunca hazaña tan desmesurada. Martí teme que los otros países del Continente no secunden (o incluso no comprendan) su tarea; pero en la propia carta última a Mercado, documento inapreciable, confía:

Las mismas obligaciones menores y públicas de los pueblos –como ese de usted y mío– [México] más vitalmente interesados en impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia, –les habrían impedido la adhesión ostensible y ayuda patente a este sacrificio, que se hace en bien inmediato y de ellos. // Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: –y mi honda es la de David.

En la tarea (y consecuentemente en el pensamiento) de Martí hay, pues, una universalidad que le viene de varias realidades específicas: mientras, en lo inmediato, la guerra de Cuba se

organiza frente a España, en lo mediato intenta prevenir la expansión de los Estados Unidos; si es la última guerra americana contra el viejo colonialismo que capitaneara en el mundo moderno España, es el primer movimiento concreto contra el naciente imperialismo encabezado en la edad contemporánea por los Estados Unidos. Ello da una amplitud única al proceso desatado por Martí, y a su pensamiento, abierto en arco desmesurado. Martí conoció una tensión histórica que a ningún otro hispanoamericano le había sido dado vivir: concluye la obra del siglo XIX y prepara e inicia la del XX; proyecta dar remate a la secesión política, y anuncia la independencia económica y la justicia social; abarca la totalidad de la experiencia material y espiritual de sus pueblos; los ve en el sitio verdadero de su historia y los encabeza. No podemos conjeturar cómo hubiera sido un Martí al margen de esta precisa ubicación, un Martí utópico y ucrónico, como lo han sugerido algunos: tal hombre no existe.

NUESTRA AMÉRICA

Y esa universalidad del pensamiento de Martí no es vaga generalidad de papel, que tome por formas del ser humano lo que no son sino

formas de una clase o de un pueblo. Por el contrario: este ofendido arranca de la certidumbre del carácter distinto, original, de su ámbito histórico. Ese ámbito histórico no lo ve ceñido solo a su Isla. Más bien, la condición ostensiblemente fragmentaria de esta lo arroja a considerar cómo ella se articula en el seno de conjuntos mayores. “Patria es humanidad”, dirá. Pero el conjunto mayor inmediato no lo confunde con la hipóstasis de una realidad europea capitalista que se jacta de universalidad. No incurre, como Sarmiento, en el error de tomar por “civilización” que es necesario imponer a sangre y fuego en estas tierras (ese fue después de todo el criterio de los conquistadores europeos), instituciones y hábitos que son propios de otras realidades: de los países capitalistas subdesarrollantes. Frente a la mentida contraposición sarmientina “civilización” contra “barbarie”, Martí dirá que “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”¹⁹.

Cuando no se trata de la pugna de dos instancias interiores, sino del enfrentamiento de dos mundos, Martí lo aborda con igual claridad.

19 José Martí, “Nuestra América” [1891], VI, 17.

Así, en el discurso (conocido con el nombre “Madre América”) a los delegados a la Conferencia Panamericana celebrada en Wáshington entre 1889 y 1890, que tanto le preocupó:

Por grande que esta tierra sea, y por ungida que esté para los hombres libres la América en que nació Lincoln, para nosotros, en el secreto de nuestro pecho, sin que nadie ose tachárnoslo ni nos lo pueda tener a mal, es más grande, porque es la nuestra y porque ha sido más infeliz, la América en que nació Juárez.

El siglo xx oirá después con frecuencia un lenguaje similar en la América Latina, en Asia, en África, el cual, a primera vista, no deja de sorprender. “La América en que nació Juárez” (el indio Juárez, no lo olvidemos, que vence a los europeos), “es más grande porque es la nuestra y porque ha sido más infeliz”. Es un peculiar razonamiento de colonial, de hombre a quien se ha querido humillar, que iluminará no solo el pensamiento político, sino también la ética de José Martí, y que es característico de los países subdesarrollados. Las guerras de liberación nacional como la que Martí prepara, suponen una desafiante y, a menudo, patética confianza en lo propio; una necesidad de enfatizar lo genuino, lo autóctono, frente a la penetración colonialista e imperialista. Lo propio es para Martí, en lo

más cercano, Cuba, cuya historia y cuyas realidades exalta grandiosamente; y, en lo mayor, el continente americano al sur del Río Bravo: “nuestra América mestiza”.

Si en toda su obra hay una constante alusión a esta idea, ella adquiere máxima claridad en su texto fundamental, verdadera Carta Magna de esta actitud: el trabajo que Martí llamó explícitamente “Nuestra América” (1891). Allí está la afirmación rotunda de la originalidad de sus tierras. Esta actitud es de capital importancia, porque constituye el mayor sustento histórico del ideario martiano: es a partir de esta afirmación, de esta confianza, de este desafío, que se articula el resto de su pensamiento.

Martí no ignora las grandes realizaciones de los países metropolitanos, pero tampoco desconoce –como que los siente en carne propia– sus limitaciones y crímenes. Y puesto a crear un país nuevo, zafado de la tutela de aquellos, Martí desea incorporarle al suyo, a los suyos, por una parte, todo lo que se acomode a su espíritu; y por otra, todo lo vivo de las creaciones de los pueblos metropolitanos, mientras desecha todo lo muerto o nocivo en ellos:

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 [...] 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.

Ante todo, reconocer la autoctonía, la especificidad de esta América que él llama mestiza; de esta América en donde se han mezclado descendientes de europeos, indios y africanos. El indio posee una enorme importancia para él, como dueño de la tierra y hombre que ya fue capaz de levantar sobre ella culturas originales y enteramente propias, no alimentadas, sino desbaratadas por el europeo. Lo que en lo adelante se haga, tendrá que contar de manera primordial con el concurso suyo; no podrá ser esa grotesca caricatura del molde capitalista que han debido sufrir los países del Continente, “con casaca de París y pie descalzo”. Recuérdese cómo lo mejor de la Revolución Mexicana de 1910 sería fiel a esta advertencia martiana. Incluso allí donde ha sido quebrada la cultura indígena, reivindicarla es un modo de defender lo propio frente al colonialista. ¿Han procedido de otro modo las renacientes y enérgicas repúblicas africanas de estos últimos años; o

la actual Revolución Cubana al avivar las raíces africanas de la nacionalidad? Quizá ningún texto sobre el tema supere en sagacidad y previsión al fundamental “Nuestra América”, en el que para mostrar la realidad de nuestro “subdesarrollo” se junta el análisis penetrante del científico al vuelo poético del creador de mitos.

Pero una vez reconocida esa especificidad de nuestra América, corresponde saber qué parte del caudal de creaciones anteriores se aviene a ella, y qué parte debe ser rechazada por negativa en sí o por negativa para ella. Este deslinde es uno de los más interesantes aportes de Martí. En lo tocante a España, la situación no es compleja. La realidad de Hispanoamérica se ha hecho en contrapunto con España, frente a la que han guerreado, en lo militar y en lo ideológico, criollos de acción y de ideas. España está tan destartada ya a los ojos del Continente, que, en el combate ideológico, Martí se la sacude de encima con solo unas cuantas frases hirientes: hablando por ejemplo de la “ineptitud y corrupción irremediable del gobierno de España”. A los veinte años ha publicado un opúsculo que a la vez que muestra su creciente radicalismo, reitera lo mejor del pensamiento independentista cubano: *La República Española ante la Revolución Cubana* (1873). En lo futuro, poco tendrá que modificar

en ese punto. Contra España ya no hace falta discutir: basta con combatirla, derrotarla e instaurar una república que, desde luego, se apartará de sus formas.

La relación es menos clara cuando se trata de otras naciones europeas, de amplio desarrollo capitalista, cuya influencia sobre la América Latina fue notoria y a veces negativa: ya porque pretendieran, y a menudo lograran, colonizarla abierta o veladamente, ya porque la llevaran a preferir formas de gobierno inadaptadas a su realidad. Sin embargo, aun aquí Martí puede encontrar antecedentes o compañía en la vigilancia y la reserva.

Pero donde Martí es acaso el primero en vislumbrar *plenamente* el peligro que se cierne sobre nuestra América, es en lo tocante a los Estados Unidos²⁰.

20 Ello no quiere decir que, desde el propio Bolívar, no haya habido vigorosos precursores de esta actitud. Baste recordar al chileno Francisco Bilbao (1823-1865), quien en su “Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas”, conferencia leída en París en 1856, retoma la idea bolivariana de una confederación de pueblos latinoamericanos para impedir que sigan cayendo “fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador, que desenvuelve sus anillos tortuosos. Ayer Texas, después el norte de México y el Pacífico, saludan a un nuevo amo”. Bilbao

El rápido crecimiento de este país había impresionado no solo a europeos como Alexis de Tocqueville, sino, quizá sobre todo, a numerosos hispanoamericanos, como el propio Sarmiento, quienes pensaban que en sus tierras del Sur, a pesar de tan distintos orígenes y componentes, podría repetirse la historia del Norte, hija directa de la Revolución Industrial y el desarrollo burgués que la misma España no había conocido, y que, por tanto, difícilmente podía dejar en herencia a sus excolonias. A pesar de admirar, en los primeros años de su destierro en los Estados Unidos, parte de la historia norteamericana, de Washington a Lincoln, Martí repara pronto en que tal similitud es imposible, pero sobre todo no es deseable, dadas las desigualdades e injusticias a que conduce el camino que tomaron los Estados Unidos. Además, por vivir en el interior de aquella nación en el momento en que se va transformando de país premo-

llega a exclamar estas palabras, que tanto recuerdan a las que escribirá Martí en 1889: “Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur, se abre la segunda campaña, que la independencia conquistada agregue la asociación de nuestros pueblo”. Francisco Bilbao, *La América en peligro. Evangelio americano. Sociabilidad chilena*, Santiago de Chile, 1941, p. 145.

nopolista en país monopolista e imperialista, Martí comprende angustiado que su próximo paso, conquistado el Oeste, arrebatada la mitad de México y cicatrizada la guerra civil, será arrojarse sobre el resto de América: en primer lugar, sobre Cuba. Para prevenir ese riesgo, requiere apresurar la independencia de la Isla, y asentarla sobre bases firmes y progresivas. También le es menester mostrar las gravísimas deficiencias internas de los Estados Unidos al lector hispanoamericano, y desaconsejar la adopción de su vía de desarrollo por los países al sur del Río Grande. Aunque esa tarea la desempeñará a lo largo de toda su vida, desde que a los veintiocho años se radica en los Estados Unidos, ocupa sobre todo la mayor parte de sus *Escenas norteamericanas*. Comienza a escribirlas en 1881, para el periódico *La Opinión Nacional*, de Caracas, donde al año siguiente interrumpe sus colaboraciones, entre otras cosas porque el director del periódico objeta ciertos criterios martianos sobre los Estados Unidos. Cuando ese mismo año 1882 envía su primera colaboración a *La Nación*, de Buenos Aires, ella es mutilada (a causa de sus violentos ataques al sistema imperante en aquel país), por el director del periódico, quien el 26 de septiembre de 1882 escribe a Martí:

La supresión de una parte de su primera carta [Martí escribía sus crónicas en forma de cartas], al darla a la publicidad, ha respondido a la necesidad de conservar al diario la consecuencia de sus ideas [...] Sin desconocer el fondo de verdad de sus apreciaciones, y la sinceridad de su origen, hemos juzgado que su esencia extremadamente radical en la forma absoluta de las conclusiones, se apartaba algún tanto de las líneas de conducta que a nuestro modo de ver [...] debía adoptarse desde el principio, en el nuevo e importante servicio de correspondencia que inaugurábamos. // La parte suprimida de su carta, encerrando verdades innegables, podría inducir en el error de creer que se abriría una campaña de “denunciación” contra los Estados Unidos como cuerpo político, como entidad social, como centro económico [...] Su carta habría sido todo sombras, si se hubiera publicado como vino [...]”²¹.

Martí responde en una carta hábil, y en lo adelante procederá de manera más indirecta o astuta, como se vio a propósito de la Primera Conferencia Panamericana, en que se vale de las contradicciones anglonorteamericanas

21 Carta a José Martí de Bartolomé Mitre y Vedia, *Papeles de Martí...*, III, *Miscelánea*. Recopilación, introducción, notas y apéndice por Gonzalo de Quesada y Miranda, La Habana, 1935, p. 84.

para atacar a los Estados Unidos. Pero no cabe duda de sus intenciones al escribir esas *Escenas norteamericanas*: sin desconocer lo positivo del pueblo que había levantado la república más rica que el mundo hubiera conocido hasta entonces, y la excelencia de algunos de sus hombres y mujeres (como el pensador Emerson, el abolicionista Wendell Philips, la luchadora obrera Lucy Parsons, y los escritores Whitman, Longfellow, Helen Hunt Jackson y Twain), Martí quiere dar a conocer en sus *Escenas* los defectos de ese país, los peligros que él implicaba para los latinoamericanos. Su obsesión era hacer ver cómo “esta República, por el culto desmedido a la riqueza, ha caído, sin ninguna de las trabas de la tradición, en la desigualdad, injusticia y violencia de los países monárquicos”²².

Ya en una de sus primeras *Escenas*, de 1881, habla de

este país, señor en apariencia de todos los pueblos de la tierra, y en realidad esclavo de todas las pasiones de orden bajo que perturban y perverten a los demás pueblos. Y es esta la nación

única que tiene el deber absoluto de ser grande. En buena hora que los pueblos que heredamos tormentas, vivamos en ellas. Este pueblo heredó calma y grandeza: en ellas ha de vivir²³.

Y poco después advierte cómo está “la nación, en manos ya de unos cuantos despreciados mercaderes”, y cómo

una aristocracia política ha nacido de esta aristocracia pecunaria, y domina periódicos, vence en elecciones, y suele imperar en asambleas sobre esta casta soberbia, que disimula mal la impaciencia con que aguarda la hora en que el número de sus sectarios le permita poner mano fuerte sobre el libro sagrado de la patria, y reformar para el favor y privilegio de una clase, la magna carta de generosas libertades, al amparo de las cuales crearon estos vulgares poderosos la fortuna que anhelan emplear hoy en herirlas gravemente²⁴.

Años después, en el periódico *Patria*, destinado a alentar la guerra contra España, dedica una sección, con el título “Apuntes sobre Estados Unidos”, al solo objeto de dar a conocer

22 José Martí, “Un drama terrible. La guerra social de Chicago” [1887], XI, 335.

23 José Martí, “Carta de Nueva York” [1881], IX, 27.

24 *Ibidem*, pp. 97 y 108.

allí, tomadas literalmente de la prensa norteamericana, las noticias que revelen

aquellas calidades de constitución que, por su constancia y autoridad, demuestren las dos verdades útiles a nuestra América: 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 hispanoamericanos²⁵.

En verdad que, si no conociéramos la doble misión que Martí se ha impuesto, sorprendería esta sección fija en un periódico cuya única tarea aparente es servir de vehículo al Partido Revolucionario Cubano en su guerra por la independencia frente a España.

Pero no se trata de rechazar mecánicamente, en bloque, a los Estados Unidos. Se trata, tan solo, de hacer ver lo negativo que llevan en su seno (“tal vez es ley que en la raíz de los árboles grandes aniden los gusanos”), y el inmenso peligro que representan para la América Latina. Por lo demás, en los Estados Unidos, como en la Europa occidental, mucho hay de útil para nuestras tierras. En primer lugar, el saber: la

ciencia, la técnica, y el vasto caudal de las artes y las letras, que Martí divulgó ampliamente entre los lectores de lengua española. Allí, como en todo, Martí piensa en la forma como puede ser asimilado por nuestra América: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”, nos había dicho. Y esta advertencia se agiganta cuando se trata de educación, y más aún de cuestiones sociales, políticas y económicas. Ya aquí ha de seguirse solo lo que responda fielmente a las exigencias de sus pueblos. Lo que en este orden Martí alaba o censura lo hace siempre en función de la circunstancia concreta de sus países, y especialmente de Cuba. Por ejemplo: a ningún pensador social dedica elogios más generosos que a Henry George (1830-1897), el autor de *Progreso y miseria* (1879). Lo que Engels dirá de Marx en 1883, ante su tumba recién cerrada, dice Martí, cuatro años más tarde, de George: “Solo Darwin en las ciencias naturales ha dejado en nuestros tiempos una huella comparable a la de George en la ciencia de la sociedad”²⁶. Es casi seguro que Martí considera que la teoría de este sobre la renta de la tierra, se avendría a los problemas de Cuba, urgida

25 José Martí, “La verdad sobre los Estados Unidos” [1894], XXVIII, 294.

26 José Martí, “El cisma de los católicos en Nueva York” [1887], XI, 146.

ante todo, una vez que hubiera obtenido su independencia, de reformar la realidad agraria. Es significativo que George, figura menor, haya ejercido influencia también en Sun Yat-sen, por similares razones²⁷.

LA BATALLA SOCIAL

A esta luz hay que contemplar también la visión que Martí da del proletariado como fuerza pujante. Pero antes de comentar, aunque someramente, esa visión, es menester tener en cuenta varios hechos: cómo era apreciado ese problema en los Estados Unidos, donde residió Martí los quince años de su madurez; cómo fueron

27 Cf. un comentario a la influencia de George en Sun Yat-sen, y en general a la esperanza de este “de eludir la vía capitalista en China”, así como de realizar una “radical reforma agraria”, en el trabajo de Lenin “Democracia y populismo en China”, 1912 (*O.C.*, XVIII). Lenin concluía que un futuro partido marxista chino “a la vez que haga la crítica de la utopía pequeñoburguesa y las concepciones reaccionarias de Sun Yat-sen, se preocupará sin duda de destacar, mantener y ampliar el núcleo democrático revolucionario de su programa político y agrario” (161-162). Como se sabe, eso fue lo que sucedió, e incluso Sun Yat-sen saludó entusiasmado, hasta su muerte en 1925, las realizaciones de la Revolución de Octubre.

evolucionando los criterios martianos sobre este punto (pues Martí, como todo pensador, experimentó una evolución que suelen olvidar quienes citan indiscriminadamente sus textos²⁸) y, desde luego, cómo, en esa evolución, junto a los sucesos estadounidenses, influyeron, de modo determinante, los objetivos que Martí se proponía para Cuba, en lo inmediato, y para su América.

En relación con lo primero, Federico Engels²⁹ nos ha dejado observaciones del mayor valor: según él, incluso,

[...] en febrero de 1885, la opinión pública norteamericana era casi unánime sobre este punto: que en los Estados Unidos no existía clase obrera, en el sentido europeo de la palabra; que, por consecuencia, no había ninguna lucha de clases entre trabajadores y capitalistas, como la que desgarrar

28 Intentos meritorios de señalar las etapas de la evolución martiana se encuentran en: Pedro Pablo Rodríguez: “La idea de liberación nacional en José Martí”, *Pensamiento Crítico*. No. 49-50, febrero-marzo de 1971; e Isabel Monal: “José Martí: del liberalismo al democratismo antimperialista”, *Casa de las Américas*, N° 76, enero-febrero de 1973.

29 Federico Engels: “Prólogo a la edición norteamericana de 1887”, *La situación de la clase obrera en Inglaterra...*, La Habana, 1974.

a la sociedad europea, ni era posible en la república norteamericana; y que el socialismo era por lo tanto un acontecimiento de importancia extranjera, incapaz de echar raíces en el país [p. 395].

Pero en los meses que siguen a los grandes sucesos de mayo de 1886 en Chicago, los cuales acabarán por costar la vida a cinco luchadores obreros de filiación anarquista, tiene lugar “en la sociedad norteamericana”, dirá también Engels, “una revolución que hubiera requerido por lo menos diez años en cualquier otro país”, y que implica la brusca presencia de la lucha de clases, la cual se propagaría “con la rapidez de un incendio en la pradera y [...] sacudiría a la sociedad norteamericana en sus cimientos” (pp. 395-396). Sin embargo, ni siquiera entonces llega a constituirse en los Estados Unidos un movimiento marxista apreciable: solo parecen interesados en ello emigrantes europeos que en sus lenguas disputan sobre cuestiones europeas. Todavía en 1887, hablando del Partido Socialista del Trabajo, Engels reconocerá que:

es un partido que solo existe de nombre, porque en ninguna parte de Estados Unidos ha estado en posición de afirmarse como partido político. Además, hasta cierto punto, resulta extranjero para Estados Unidos, ya que hasta muy recientemente estaba formado casi exclusivamente por inmi-

grantes alemanes, que usan su propio idioma y, en su mayoría, se hallan poco familiarizados con el inglés [p. 401].

Sabidos estos hechos es como puede apreciarse el radicalismo de Martí cuando en 1882, discrepando de “la opinión pública norteamericana”, la cual, según Engels, era “casi unánime sobre este punto”, escribe:

En esta tierra se han de decidir, aunque parezca prematura profecía, las leyes nuevas que han de gobernar al hombre que hace la labor y al que con ella mercadea. En este colosal teatro llegará a su fin el colosal problema. Aquí, donde los trabajadores son fuertes, lucharán y vencerán los trabajadores. Los problemas se retardan, mas no se desvanecen. Negarnos a resolver un problema de cuya resolución nos pueden venir males, no es más que dejar cosecha de males a nuestros hijos. Debemos vivir en nuestros tiempos, batallar en ellos, decir lo cierto bravamente, desamar el bienestar impuro, y vivir virilmente, para gozar con fruición y reposo el beneficio de la muerte. En otras tierras se libran peleas de raza y batallas políticas. Y en esta se libraré la batalla social tremenda³⁰.

30 José Martí, “Carta de Nueva York” [1882], IX, 277-278.

¿Cómo ignorar, sin embargo, que Martí está pensando en su país, cuya guerra de independencia prepara (“la guerra”, dirá luego coincidiendo con Clausewitz, “es un procedimiento político”³¹) y que vive todavía, por tanto, “batallas políticas”? ¿No tendrá que liberar también, a su tiempo, “la batalla social tremenda”? Esa batalla como tal solo existía ya, en su época, para los países capitalistas desarrollados.

Martí no desconoció a Marx, e incluso lo elogió calurosamente, aunque no estuviera familiarizado con su obra: no hay, en sus páginas referencia a ningún título de Marx. Pero si no coincidió con los métodos marxistas relativos a la lucha de clases (lo cual, una vez más, debemos considerar a la luz de la concreta realidad de su país), se refirió así a Marx en 1883, a raíz de su muerte:

Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño. Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres. Indigna el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Mas se ha de hallar salida a la indignación,

de modo que la bestia cese, sin que se desborde y espante. Ved esta sala: la preside, rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos, y organizador incansable y pujante. La Internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones. La multitud, que es de bravos braceros, cuya vista enternece y conforta, enseña más músculos que alhajas, y más caras honradas que paños sedosos. El trabajo embellece. Remoja ver a un labriego, a un herrador, o a un marinero. De manejar las fuerzas de la naturaleza, les viene ser hermosos como ellas. // [...] Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa. Aquí están buenos amigos de Karl Marx, que no fue solo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien. Él veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha³².

31 “Nuestras ideas” [1892], I, 317.

32 José Martí, “Carta de Martí” [1883], IX, 388.

Considérese el caso de su país. Cuba tiene por delante “batallas políticas”. Los problemas concretos que Martí debe resolver son, en lo inmediato, independizar a su país de España; al mismo tiempo, frenar la expansión imperialista norteamericana. Ambas cosas no podían realizarse sino contando con un amplio frente nacional (necesariamente multclasista) que combata al extranjero, como lo propugnará el Partido Revolucionario Cubano. Exacerbar a destiempo “la batalla social” es, en su tierra, quebrar ese frente y hacer imposible incluso el paso primero. Por eso, si a raíz del ahorcamiento de los líderes obreros de Chicago, como era previsible, radicalizará aún más su visión de este problema³³, sin embargo, cuando está ya

33 José Martí: De esa radicalización somos testigos al leer las varias crónicas que Martí dedicara a los sucesos de mayo de 1886 en Chicago y a sus consecuencias. Si al principio Martí desaprueba la conducta violenta de los trabajadores, va modificando su criterio hasta llegar a escribir su extraordinario reportaje fechado el 13 de noviembre de 1887, en que ya se muestra plenamente identificado con la actitud de los trabajadores. Entre la primera y la última de dichas crónicas, median esos meses en los que, al decir de Engels, ha tenido lugar en los Estados Unidos “una revolución” que “sacudiría a la sociedad norteamericana en sus cimientos”. Una radicalización similar, y por similares razones, experimentarán en este momento radicales norteamericanos

entregado a la organización y la conducción del Partido Revolucionario Cubano, hasta cierto punto deja de lado temporalmente esta cuestión en aras de la unidad revolucionaria. Pero eso no es todo. Aunque habla de “las clases que tienen de su lado la justicia”, y aunque no cabe la menor duda, porque lo repitió muchas veces, de que quería echar su suerte “con los pobres de la tierra”, tal parece como si hubiera concebido la idea –también común a varios dirigentes de movimientos de liberación nacional– de que no solo la explotación de unas clases por otras, sino la misma división de la sociedad en clases, era obra nefasta de la sociedad capitalista desarrollada. Lamentando el curso histórico de los Estados Unidos, dirá en 1888: “la república popular se va trocando en una república de clases”³⁴. Su verdadera tarea, en este sentido, sería más bien rechazar todo este aspecto de las sociedades capitalistas e

como William Dean Howells (1837-1920) y Mark Twain (1835-1910): Cf. Philip S. Foner: *Mark Twain: social critic*, 3^o ed., Nueva York, 1972, esp. p. 230. Cf. sobre este punto en general, de R.F.R.: “Ante los sucesos de Chicago”, *“Nuestra América”: cien años y otros acercamientos a Martí*, La Habana, 1995.

34 José Martí, “La religión en los Estados Unidos” [1888], XI, 425.

intentar una “república popular” que, desde su nacimiento, lograra impedir esa ulterior evolución, la cual estaba corroyendo a los Estados Unidos, los estaba “trocando en una república de clases”. Cómo pensaba lograrlo Martí, no lo sabemos. Él fue hombre práctico, que no rehu- yó sino preparó “la guerra necesaria”: la cual no era “remedio blando”, y ciertamente sí “tarea de echar a los hombres sobre los hombres”. Hubiera sido menester verlo enfrentarse, con aquella magnífica ilusión, a las realidades concretas del gobierno. En todos los casos que conocemos, siempre que algo similar ha sido intentado en países como el suyo, coloniales o semicoloniales, el resultado, ha sido, si se trataba de revolucionarios consecuentes, que la realidad ha llevado no a la creación, sino a la certidumbre de la existencia de las clases y de su choque fatal (tan fatal como el de colonia y metrópoli), con la consiguiente radicalización del proceso revolucionario. Por eso no es azaroso que en países donde los dirigentes del movimiento de liberación nacional asumieran profundamente su problemática política, haya podido, entroncando con sus propios pensamientos y después de una desviación temporal (en que la burguesía ha intentado desvirtuar esos pensamientos) desarrollarse una revolución francamente socialista. Martí no era aún (no podía serlo) el diri-

gente de esa revolución socialista. Pero menos aceptable es presentarlo como reformista o moderado: luchó por hacer, para su circunstancia, lo más radical que el proceso histórico le permitía³⁵. Puesto que una actuación más hacia la izquierda no era entonces históricamente factible en un país colonial, sino nueva copia libresca de una fórmula metropolitana, tildar a Martí de reformista es asumir un rasero idealista inaceptable. En la historia hay posiciones más radicales; en la historia *que le tocó vivir* a Martí, no hubo –ni podía haber– otra más efectivamente radical que la suya. Eso lo entendieron los hombres que, como Carlos Baliño (1848-1926), Diego Vicente Tejera (1848-1903) y su propio amigo fraternal Fermín Valdés Domínguez, se confesaban socialistas³⁶ y colaboraron plenamente con

35 Así lo han comprendido (y asumido) los más consecuentes y radicales continuadores de Martí: Julio Antonio Mella y Fidel Castro, quienes, de modo significativo, fueron fundadores, respectivamente, del primer partido marxista-leninista de Cuba y del Partido Comunista de Cuba. Valiosas observaciones al respecto han hecho otros autores o dirigentes políticos como Emilio Roig de Leuchsenring, Juan Marinello, Raúl Roa, Leonardo Griñán Peralta, Carlos Rafael Rodríguez, Sergio Aguirre, Ezequiel Martínez Estrada, Armando Hart.

36 Tejera y Valdés Domínguez eran socialistas utópicos. Tejera fundaría luego, en plena intervención esta-

él. Martí fue un demócrata revolucionario que vivió en el límite extremo de las posibilidades de su circunstancia, y previó incluso no pocas de aquellas tareas que, según comprendió con claridad, no le correspondía realizar en ese momento. Precisamente a Baliño, para entonces ya declaradamente socialista, Martí dirá: “¿La Revolución? La Revolución no es la que vamos a iniciar en las maniguas, sino la que vamos a desarrollar en la República”³⁷. Martí fue, pues,

dounidense (1899), el primer y fugaz partido socialista cubano. A Valdés Domínguez Martí envía, en 1894, una carta importante para conocer su criterio sobre el socialismo (III, 168); y al hablar en honor suyo, el 24 de febrero de ese año, le dirá: “Y juntos, probablemente, moriremos en el combate necesario para la conquista de la libertad, o en la pelea que con los justos y desdichados del mundo se ha de mantener contra los soberbios para asegurarla” (IV, 325). Baliño, a quien llamó Martí en 1892 “un cubano que padece con alma hermosa por las penas de la humanidad, y solo podría pecar por la impaciencia de redimirlas” (II, 185), llegó a ser un socialista científico, y estuvo en 1925 entre los fundadores, junto a Julio Antonio Mella, del primer partido marxista-leninista cubano. Cf. sobre este tema el libro de José Cantón Navarro *Algunas ideas de José Martí sobre la clase obrera y el socialismo*, La Habana. 1970; 2a. ed. aumentada, 1981.

37 Cit. en Julio Antonio Mella, “Glosas al pensamiento de José Martí” [1926], *Documentos y artículos*, La Habana, 1975, p. 269.

el aguerrido y militante ideólogo de las clases populares (a pesar de que el proletariado cubano todavía era solo una fuerza incipiente) mientras la burguesía agrícola del país se veía representada por los autonomistas. Enrique Collazo, compañero suyo y testigo de sus días, nos ha dicho, al hablarnos de las cotizaciones al Partido Revolucionario Cubano: “la masa obrera daba sin preguntar su óbolo con absoluta confianza y fanatismo ciego por su ídolo Martí”³⁸. De la burguesía (o preburguesía) cubana, en cambio, Martí no recibió sino ataques e injurias. Ni siquiera tuvo ella la mínima grandeza de inclinarse ante su portentoso genio literario. El odio de clase de aquellos hombres se lo impedía. Bien veían ellos, después de todo, que Martí era el enemigo irreconciliable, aunque la extraordinaria violencia martiana, su fuerza devastadora, no incurrieran en gestos innecesariamente ríspidos.

Un notable ejemplo de cómo veían sus enemigos ideológicos a Martí está en las páginas que le infiriera el anexionista cubano José Ignacio Rodríguez a finales del siglo XIX³⁹, cuan-

38 Enrique Collazo, “José Martí”, *Cuba independiente*, La Habana, 1900, p. 51.

39 José Ignacio Rodríguez: *Estudio histórico sobre el origen, desenvolvimiento y manifestaciones prácti-*

do (ocupada por tropas yanquis la Isla, y no decidida aún la fórmula neocolonial que se le impondría) la prédica martiana constituía un peligro cercano para la causa que Rodríguez defendía. Hablando del Partido Revolucionario Cubano, este dirá:

Era el alma y el todo de este Partido, que así asumía la autoridad suprema y declaraba rebelde al que manifestaba una opinión distinta de las que por él se defendían, el cubano don José Martí, hombre entonces comparativamente joven, en quien se reunían abundantemente muchas de las condiciones necesarias para un apostolado de esta clase. Favorecido por el cielo con una inteligencia clara y con una imaginación fervidísima, pero indisciplinadas la una y la otra hasta aquel extremo que se vio con frecuencia entre muchos de los revolucionarios franceses de 1789 y 1793, aparecía muchas veces, a los ojos de los que no eran sus discípulos o que no estaban fascinados por la influencia magnética que entre su círculo inmediato ejercía con tanto poder, como si fuese víctima de un desequilibrio mental. Su palabra era facilísima, sonora y abundante, de calor febril que le hacía arrastradora entre ciertos grupos, pero

incorrecta y llena de extrañezas monstruosas [...] Su actividad era incansable, y nada había que lo arredrase, ni en punto a magnitud, ni en punto a dificultad, cuando se trataba de acometer algún trabajo que redundase en beneficio de los ideales a que se había consagrado. A los cubanos que tenía cerca de sí, especialmente a los pobres y más ignorantes, los ayudaba en sus necesidades y les daba clases por las noches, enseñándoles gratuitamente a leer, a escribir [...] y a todos y de todos modos, en cuanto estaba a su alcance, les predicaba el odio a España, el odio a los cubanos autonomistas, a quienes increpaba diciendo: “no es la caja solo lo que hay que defender, ni es la patria una cuenta corriente, ni con poner en paz el débito y el crédito, ni con capitanear de palaciegos unas cuantas docenas de criollos, se acalla el ansia de conquistar un régimen de dignidad y de justicia, en el que en el palacio del derecho, sin empujar de atrás ni de adelante, sean capitanes todos” [José Martí, “Autonomismo e independencia”, *Patria*, 26 de marzo de 1892]; el odio al hombre rico, cultivado y conservador, introduciendo así en el problema de Cuba un elemento que hasta entonces había sido desconocido, pues todos los movimientos del país habían partido siempre de las clases altas y acomodadas; y el odio a los Estados Unidos de América, a quienes acusaba de egoístas, y a quienes miraba como el tipo de una raza insolente, con quien la que dominaba en los demás países de la América continental, tenía que luchar sin descanso.

cas de la idea de la anexión de la isla de Cuba a los Estados Unidos de América, La Habana, 1900, capítulo XXIX.

Es significativo que Rodríguez, quien llega a hablar a propósito de Martí y de su partido de un sentimiento “eminente socialista y anárquico”, nos diera de Martí, a pesar de su voluntad de denigrarlo, una imagen más cercana de la real que la edulcorada que luego pondrían, durante más de medio siglo, los estudiosos proburgueses de su obra. Y es que cuando se escribían aquellas líneas, el anexionismo crudo era una posibilidad inmediata para el país, y había que intentar desarmar sin ambas la obra radical de Martí. Dos años después de aparecer el libro de Rodríguez, sin embargo, surgía la República neocolonial (astuta fórmula política que el imperialismo estadounidense ensayaría en la Isla), y se hacía necesaria otra manera más indirecta de proceder. Comenzó así el proceso de “ensalonamiento” de esa obra. Pero ella siguió siendo inequívocamente radical, como lo proclamaron Julio Antonio Mella y Fidel Castro. Por eso al publicar el cuarto volumen de su *Historia del pensamiento socialista*, en 1956 (es decir, tres años antes de llegar al poder la actual Revolución Cubana), pudo escribir el inglés G.D.H. Cole:

Los revolucionarios cubanos [de 1895] no eran socialistas. Tampoco su principal teórico, José Martí, expresó una doctrina específicamente

socialista. Era un nacionalista revolucionario más que un socialista: pero su nacionalismo era muy radical, y descansaba en una concepción de igualdad racial que lo asocia a los posteriores desarrollos del socialismo y el comunismo en la América Latina. Reconoció la necesidad de fundar su movimiento revolucionario en las clases trabajadoras [...] Fue un fuerte opositor del “colonialismo”, y durante su residencia en Nueva York escribió vigorosamente condenando el capitalismo norteamericano, esencialmente en sus aspectos imperialistas. Su política, no obstante, fue de colaboración entre la clase trabajadora, en la que confiaba principalmente, y la clase media nacionalista que podía ser inducida a unirse a aquella, contra la aristocracia terrateniente, sobre la base de no discriminación entre las razas. Abogaba también por una legislación social avanzada, y por todo esto, merece un lugar en esta historia⁴⁰.

SOBRE SU PENSAMIENTO

Martí no fue un filósofo, en el sentido habitual del término, pero sí, sin la menor duda, un

40 G.D.H. Cole: *Historia del pensamiento socialista*, t. IV, *La Segunda Internacional, 1889-1914*, segunda parte [1956], trad. de E. González Pedrero, México, D.F., 1960, p. 287.

“pensador”⁴¹, uno de los más altos de nuestro mundo. Además, hay en su obra constantes barlucos plenamente filosóficos, los cuales dejó abiertos, esbozados.

Ya he adelantado las partes más inmediatas de su “pensamiento”: las referentes a lo político y lo social, que ocuparon en él lugar determinante. Es más: el resto de su ideario no puede desvincularse de su acción; está constituido, pudiéramos decir, por los sustentos y las metas de esta. “La expresión”, nos dijo él mismo, “es la hembra del acto”. La más sutil manera de traicionarlo sería quedarnos con la letra, que mata: aunque en su caso también fascine. No se trata de ordenar sus fragmentos con arreglo a un plan, sino de intentar situarlos, en totalidad, hasta hacerlos coincidir con su acción, iluminándose mutuamente, en esa cópula dialéctica que anuncia su frase.

Remitimos a su acción, y a las circunstancias de esa acción, será también más provechoso para entender a Martí que el mero rastreo de sus “fuentes” europeas o estadounidenses: las cuales, sin embargo, fueron numerosas. Pero cabe dudar de que fueran tales “fuentes”. Más bien podría

llamárselas, ya que andamos en lo metafórico, armas ideológicas. Las verdaderas fuentes serían los problemas concretos que se dio a resolver, y el cuerpo de creencias que habían surgido al calor directo de esos problemas. Una vez más, aquí, el mero hecho de situarlo dentro de su familia aclara mucho de su pensamiento. ¿Qué ha solido ocurrir con los pensadores de los países coloniales y semicoloniales, casi todos los cuales estudiaron, y aparentemente se formaron, en naciones capitalistas desarrolladas? Unos se convirtieron en pacientes o tenaces repetidores de fórmulas ajenas, carentes de eficacia en relación con su concreta realidad, y se evaporaron para la historia. Otros, por el contrario (los grandes dirigentes), utilizaron instrumentalmente lo aprendido en países desarrollados, y de esa manera defendieron el cuerpo ideológico de sus países respectivos, y sus propias realidades. No será sino hasta bien entrado el siglo xx, en pleno proceso de descolonización, el cual llegará a rozar primero y a fundirse después en varios casos con la revolución socialista mundial, que se hará posible la coincidencia del pensamiento venido de fuera, el materialismo dialéctico e histórico, con la problemática del país colonial: sin que, incluso entonces, sean desdeñables las tradiciones particulares.

Sin embargo, es cierto que en este orden de cosas la América Latina se halla en una si-

41 Utilizo el término “pensamiento” como solía emplearlo José Gaos: Cf. la “Introducción” a su *Antología del pensamiento de la lengua española en la Edad Contemporánea*, México, 1945.

tuación particular. Mientras el “occidental” es un mero intruso en la mayor parte de las colonias que ha asolado, en nuestra América es, además, uno de los componentes, y no el menos importante, que dará lugar al mestizo (no solo el mestizo racial, por supuesto). Si la “tradicción occidental” no es toda la tradición de este, es también su tradición. Hay pues un contrapunto más delicado en el caso de los pensadores latinoamericanos, al compararlos con los de la mayoría de las otras zonas coloniales y semicoloniales. También la América Latina es la primera de tales zonas que logra una especie de independencia (la “América europea” no puede ser incluida en este grupo), y se ha planteado estos problemas durante buena parte del siglo XIX. Sería pues tan arbitrario reducir a Martí a la suma o al denominador común de los numerosos pensadores europeos y estadounidenses que conoció, según hacen algunos autores, como prescindir enteramente de referencias a ellos. Solo que esas referencias, en sí mismas, nos ayudan poco: platonismo y estoicismo, krausismo, trascendentalismo emersoniano, darwinismo, cierto positivismo. Aparte de que algunas de estas líneas, que se aprietan amestizándose aquí, como ocurre en nuestra literatura con las escuelas europeas, son irreconciliables allá, ¿por qué ellas? Re-

cordemos lo que encontramos a propósito de los problemas económicos y sociales: que un autor menor, como Henry George, mueve más su atención, y le merece más elogios, que un genio como Marx. Pero habíamos observado también cómo ese autor había atraído el interés de Sun Yat-sen, porque tanto el dirigente cubano como el chino veían en el modesto autor norteamericano, no a un pensador importante *en sí mismo* (¿qué querría decir eso, por otra parte?), sino a alguien que parecía ofrecerles soluciones para los problemas agrícolas inmediatos de sus respectivos países. No estaban elogiando en su obra construcciones intelectuales, sino fórmulas en cuya rápida utilidad confiaban. Es decir: estaban remitiéndose a la problemática específica de *sus pueblos*, en *aquel momento*, como vara de medir.

Lo mismo, con las variantes del caso, puede decirse del resto del pensamiento de Martí. Por ejemplo, de sus concepciones éticas. Al parecer, un eclecticismo vago. En realidad, un código de conducta que mira siempre a las cosas concretas de su país, dividido en razas, sometido a expoliación colonial colectiva y hundido en marasmo general. Pero esto no puede ser plenamente entendido sino en relación con la tarea histórica que su pueblo debe acometer. En las primeras páginas recordaba

los versos de su temprano poema dramático “Abdala”:

El amor, madre, a la patria
 No es el amor ridículo a la tierra,
 Ni a la yerba que pisan nuestras plantas;
 Es el odio invencible a quien la oprime,
 Es el rencor eterno a quien la ataca [...]

Es mucho más que un juego de palabras lo que se muestra, desnudo, en estos versos puestos en boca de un *alter ego* adolescente: “El amor [...] es el odio [...] es el rencor”. No se trata, por supuesto, de presentar ahora a Martí como un odiador, *lo que nunca fue*⁴², sino de explicar la raíz de su amor. Ese amor batallador (como el león de Valéry con respecto al cordero) estaba dialécticamente hecho de odio y de rencor⁴³.

42 “Pónganle si quieren [a Martí] un microscopio acusador encima, aplíquenselo a arengas, a proclamas y a cartas y no les ha de saltar una mancha ni una peca de odio.” Gabriela Mistral: *La lengua de Martí*, La Habana [c.1934], pp. 39-40

43 Para entender mejor esta doliente relación amor/odio en el revolucionario, es útil remitirnos a un caso cercano: el extraordinario de Ernesto Che Guevara, cuyas similitudes con Martí son tan evidentes. Este hombre que escribió “que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad” (*Obras*, La Habana,

Martí nace genial en casa humilde y en pueblo colonizado. No puede darse coyuntura más favorable para hacerlo inmensamente sensible a la condición histórica que vive. Eso precipita en él su conciencia de ser hombre de un país subdesarrollado. Y lo característico de ese hombre es quedar marginado de la línea mayor de la historia, expoliado, folclorizado. El Martí juvenil, como todo integrante digno de un país colonial, siente odio y rencor, y lo expresa a través de un personaje de su ficción (que en él es también la vida). Pero estos sentimientos mueven mal a los pueblos. No solo debemos considerar aquí la ascesis tremenda vivida por el muchacho en el presidio político, prueba de fuego que pudo destruirlo pero lo dejó purificado y conocedor de su fuerza, sino el hecho

1970, tomo II, p. 382), es el mismo que postuló “el odio como factor de lucha: el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así: un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal”. Id., p. 596. (“Enemigo brutal”, dicho sea entre paréntesis, había llamado Martí a la soldadesca española: XVI, 102.) Cf. Nils Castro: “Che y el modo contemporáneo de amar”, *Casa de las Américas*, N° 58, enero-febrero de 1970, y Jesús Sabourin: “Martí en el Che”, *Amor y combate (Algunas antinomias en José Martí)*, La Habana, 1974. No he terminado con este punto.

de que los pueblos requieren metas positivas, realizaciones concretas, para despertar de un estado de abatimiento. Requieren, en fin, que el odio y el rencor generen no solo cosas que destruir, sino construcciones que realizar. Martí ofrecerá en lo adelante, cada vez más, metas, horizontes. Mientras en lo político diseña el área a la vez real y mítica de “Nuestra América”, en lo ético postula una inmensa confianza, dostoeievskiana y prevalejiana, en el acorralado pero potencialmente radiante ser humano, predica su igualdad por encima de las fútiles distinciones raciales, se echa del lado de los humildes; y todo esto dentro de una concepción dinámica del ser humano, que lo lleva al cumplimiento de los más altos deberes: única forma de que su pueblo se realice como entidad histórica. Esos altos deberes alcanzan verdadera incandescencia en su ideario: nos arrastran alguna vez fuera de las metas históricas, en un anhelo de muerte/reposo (“otros lamenten la muerte necesaria: yo creo en ella como en la almohada y la levadura, y el triunfo de la vida”), y un proceso de perfeccionamiento espiritual que hacen pensar que probablemente Martí hubiera aceptado complacido ciertas ideas de Teilhard de Chardin. Ello lo lleva a aceptar el darwinismo, pero censurándole el prescindir de la trascendencia:

Otros, con ojos desolados y llenos de dulcísimas lágrimas, miran desesperadamente a lo alto. Y Darwin, con ojos seguros y mano escrutadora, no comido del ansia de saber a dónde se va, se encorvó sobre la tierra, con ánimo sereno, a inquirir de dónde se viene. Y hay verdad en esto: no ha de negarse nada que en el solemne mundo espiritual sea cierto: ni el noble enojo de vivir, que se alivia al cabo por el placer de dar de sí en la vida; ni el coloquio inefable con lo eterno, que deja en el espíritu fuerza solar y paz nocturna; ni la certidumbre real, puesto que da gozo real, de una vida posterior en que sean plenos los penetrantes deleites, que con la vislumbre de la verdad, o con la práctica de la virtud, hinchen el alma; mas en lo que toca a construcción de mundos, no hay modo para saberla mejor que preguntársela a los mundos. Bien vio, a pesar de sus yerros, que le vinieron de ver en la mitad del ser, y no en todo el ser, quien vio esto [...]⁴⁴.

Hemos dado, pues, con el espiritualismo martiano, que existió sin duda, aunque estuviera conjugado con un rechazo a toda religión institucionalizada, con un anticlericalismo militante. A propósito de esto, y de la violenta y radical postura política de Martí, recordemos que ambos extremos –espiritualismo y radicalismo político–, independientemente de que puedan darse juntos en otra sociedad, distan de ser incompatibles en

44 José Martí, “Darwin ha muerto” [1882], XV, 380.

el interior de las naciones coloniales y semicoloniales que luchan por su liberación. En las sociedades capitalistas desarrolladas suelen ir unidas actitud radical e irreligiosidad, como lo muestra el ejemplo de la Revolución Francesa. En consecuencia, no es en calidad de representante del pensamiento burgués revolucionario que Martí puede conciliar ambos puntos de vista; en cambio, en Haití a fines del siglo XVIII, en el mundo árabe en varias ocasiones, en Irlanda, en la India de Gandhi, o en pueblos africanos, cierta religiosidad (*que no es la del metropolitano*) se presenta, *en alguna forma*, como acicate para la lucha por la independencia nacional, como baluarte ideológico frente al opresor. Aunque ese no sea enteramente el caso en el anticlerical Martí, no podemos ver su religiosidad desvinculada de su ética ni de su pensamiento político y social; y todos, relacionados con su actuación concreta como hombre del mundo subdesarrollado, ese mundo que conoce sobrevivencias preburguesas estructurales e ideológicas. Tal es acaso el mayor mestizaje de nuestras tierras: el cronológico.

Me atrevería a decir que papel similar desempeña su estética⁴⁵. Martí ve en el arte “el modo

más corto de llegar al triunfo de la verdad, y de ponerla a la vez, de manera que perdure y centellee, en las mentes y en los corazones”. En uno y otro momento de su pensamiento, surge el término *utilidad*, acaso la palabra central de su expresión. ¿Cómo no verla recorriendo su preocupación política y social, sus normas de conducta, su espiritualismo, su concepto de la función del arte? Y esa utilidad remitía directamente a tareas urgentes, nacía de ellas. El pensamiento de Martí es la conciencia de sus actos. Como en todo pensador verdadero.

LA TAREA LITERARIA

A primera vista, la producción verbal de Martí es paradójica. Por una parte, Martí solo publicó por separado algunos opúsculos casi siempre políticos y dos colecciones de versos. Además, son constantes en él las alusiones desdeñosas a cierta escritura. Hablando de *Ismaelillo*, su primer cuaderno de versos, a un amigo, le dice: “Ud. sabe que no es mi espíritu muy dado a estos pacíficos y secundarios quehaceres”. En boca de un hombre que por esos momentos predica la guerra, tales adjetivos adquieren toda su fuerza peyorativa. En carta a su hermana Amelia, dice sobre las novelas vulgares,

45 Cf. José Martí, *Ensayos sobre arte y literatura*, selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana, 1972.

“y apenas hay novela que no lo sea”, que están hechas “por escritores que escriben novelas porque no son capaces de escribir cosas más altas”. En el prólogo a la única novela que escribió, *Amistad funesta (o Lucía Jerez)*, añade que el “género no le place [...] porque hay mucho que fingir en él y los goces de la creación artística no compensan el dolor de moverse en una ficción prolongada; con diálogos que nunca se han oído, entre personas que no han vivido jamás”. Creeríamos estar en presencia de uno de los grandes espíritus ágrafos, como Sócrates. Y sin embargo, el otro lado de esta verdad es que a su muerte, a los cuarenta y dos años, había dejado escritas tantas páginas que la edición por ahora más completa de sus obras –aún no recogidas del todo– cuenta con varias decenas de volúmenes. Este espíritu al parecer ágrafo, pues, ha sido, materialmente hablando, uno de los escritores hispanoamericanos más prolíficos de todos los tiempos.

Para Martí, sus versos de *Ismaelillo* nacen de quehaceres “pacíficos y secundarios”; las novelas vulgares, “y apenas hay novela que no lo sea”, se deben a “escritores que no son capaces de escribir cosas más altas”. Cabe siempre tomar estas expresiones por coquetería de “literato”; pero entonces descreeríamos de una de las virtudes de Martí: su fundamental sin-

ceridad. Como con referencia a su actuación política hemos de tomar al pie de la letra lo que confiesa la víspera de su muerte a su amigo Mercado (“cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso [...] impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos [...]), así hemos de aceptar como verdaderas estas declaraciones. Y, a la vez, sin embargo, conjugarlas con la existencia de sus decenas de volúmenes.

Pero esa conjugación es menos difícil de lo que pudiera parecer. Después de todo, ¿qué es un escritor? Martí no rechaza la escritura: remite unas actividades inferiores a otras superiores, que es cosa bien distinta. Da por supuesto que hay, frente al ejercicio que cuaja en ciertos versos, quehaceres beligerantes y primordiales; como también que, frente a la ficción, hay “cosas más altas” que un gran escritor ha de ser capaz de escribir. En otra ocasión nos dirá: “decir es una manera de hacer”. Si repasarnos su obra, nos encontraremos con que fue fiel no solo a aquel rechazo, sino igualmente a esta aceptación.

Comencemos por lo más evidente: los “géneros”. La mayor parte de la obra de Martí es de índole periodística. ¿Querrá ello decir que él, que tan desdeñoso se mostró con el género de Cervantes y Stendhal, se acogió en cambio

con satisfacción a ese género casi extraliterario que es el periodismo? Juzgar así, sería sucumbir lamentablemente al peor criterio formalista, cuando no al platonismo más chato. Los “géneros” no existen por sí. Lo que existen son *funciones* que desempeñar dentro de un contexto específico. En las circunstancias en que Martí se encuentra situado, su quehacer beligerante y primordial lo lleva a ese género particular, el periodismo, a través del cual podrá propagar efectivamente sus “cosas más altas”. “Su obra es, pues, periodismo,” escribió Pedro Henríquez Ureña, añadiendo: “pero periodismo elevado a un nivel artístico como jamás se ha visto en español, ni probablemente en ningún otro idioma”.⁴⁶ Con la veintena de periódicos que publican sus colaboraciones, a las cuales él llama “cartas”, Martí llega ampliamente a un público continental, transmitiendo su ideario, el más recio y articulado de cuantos ha dado la América suya. Es significativo que el otro “género” que en Martí sigue en importancia numérica y plenitud al periodismo, sea la carta. El suyo es caso similar al de la crónica: Martí expone también en sus cartas

su ideario, y valiéndose de la mayor intimidad permisible, acude a conmovier al lector directamente, individualmente, sin ahorrarse recursos en su tarea proselitista. Ya no podrá extrañar que el tercer “género” de importancia con que nos encontraremos en su obra sea la oratoria. Se ha visto hace mucho tiempo la relación estructural entre la carta y el discurso, Aquí encontramos el vínculo ostensible: el discurso, con su parentesco epistolar; la carta; la crónica escrita en forma de carta. Se trata de moverse en torno al género más “ancilar” de todos, aquel que vive solo de transmitir cosas; que menos probabilidades tiene de bastarse a sí mismo, en su inmanencia, en su belleza intrínseca. Es el género utilitario por excelencia: por ello mismo, el más lindante con lo extraliterario, el más común, el más asequible. Cuando se piensa que su genio literario se concentró en él, no es de extrañar que las cartas de Martí cuenten entre las más sobrecogedoras que se hayan escrito.

Al margen de esta cuantiosa tarea utilitaria (a la que hay que añadir trabajos puramente políticos, y *La Edad de Oro*, de sesgo pedagógico), las obras de Martí son escasas: sus pocas incursiones teatrales son más bien ejercicio verbal e ideológico. Su novela única, que firmó incluso con seudónimo, pertenece, como

46 Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, trad. de J. Díez Canedo, México, 1949, p. 167.

la mayoría de sus traducciones⁴⁷, a los numerosos trabajos que realizó por obligación, para ganarse la vida. Que fuera obra de significación solo prueba que sus dones como escritor eran inmensos, y que nada hizo que no dejara marcado con su genio. Caso aparte es su poesía, que ni realizó para ganarse la vida ni puso al servicio de inmediato interés político. Por otra parte, es la única zona de su obra que reputó digna de aparecer en forma de cuaderno: dos sufragó él mismo: *Ismaelillo*, en 1882; y *Versos sencillos*, en 1891. Otro dejó sin publicar, aunque preparó su prólogo: *Versos libres*. Los que publicó, los repartió entre los amigos, con cartas que a menudo son verdaderas poéticas. Es imposible no ver en esto un hecho significativo, el lugar alto que la poesía ocupa en Martí. La fecha de aparición del primero de sus cua-

47 Indudablemente hay traducciones que Martí realizó recreando amorosamente los textos originales: tales son los caso de *Mis hijos*, de Victor Hugo, de quien dice: “[s]u forma es una parte de su obra, y un verdadero pensamiento” (XXIV, 16), y de *Ramona*, de Helen Hunt Jackson, que le hace conjeturar: “Como Ticknor escribió la historia de la literatura española, Helen Hunt Jackson, con más fuego y conocimiento, ha escrito quizás en *Ramona* nuestra novela” (Id., p. 204). Cf. R.F.R.: “Sobre *Ramona*, de Helen Hunt Jackson y José Martí”, H. H. Jackson: *Ramona*, trad. de José Martí, La Habana, 1975.

dermos, 1882, que es además el momento aproximado en que su prosa adquiere madurez, ha sido señalada como la aparición de un nuevo movimiento literario en las letras hispánicas, al que luego se llamaría *modernismo*⁴⁸, y en torno al cual todavía es motivo de pelea erudita la inclusión o no de Martí: su presencia allí le da al movimiento un aspecto distinto. Y, sin embargo, no se ve cómo pueda no incluirse. Un movimiento no es, después de todo, sino lo que los hombres hagan de él. ¿Cómo separar a Martí del modernismo atendiendo a ciertos rasgos que se le suponen a este, y que han sido tomados de otros escritores coetáneos que con igual derecho podríamos separar del modernismo para dejar sitio a Martí? ¿Dónde están esos rasgos sino en las obras de escritores concretos? Al contar con Martí como uno de ellos, lo único que hacemos es radicalizar ese movimiento, obligado a incluir los rasgos azorantes de Martí. Con lo que gana en complejidad, en contradicción, en verdad. Bastaría, además, con recordar que el modernista por excelencia,

48 Un resumen de los principales planteos en torno a esta debatida cuestión se encuentra en Antonio Melis: “Bilancio degli studi sul modernismo ispanoamericano”, *Lavori della Sezione Fiorentina del Gruppo Ispanistico C. N. R.*, Serie II [c.1969].

Darío, fue un seguidor de Martí aunque más (y menos) que un seguidor, desde luego. Martí fue el más penetrante y creador de los modernistas, el único plenamente consciente de su amplia problemática: el que no cambió unas formas por otras, sino que puso en tela de juicio la condición toda del escritor hispanoamericano, su función, sus posibilidades reales. El que le injertó un pensamiento avasallador. Mientras los otros modernistas, los que iban a ser llamados así, pensaban todavía que se trataba de “poner al día” la literatura del Continente, injertándole parnasianismo más simbolismo (*a la vez*, según la manera sincrética de estas tierras mestizas), Martí fue el primero en comprender que no se trataba tanto de poner al día cuanto de descubrir, y simultáneamente conquistar, el tiempo real del Continente: su situación concreta. Estar “atrasado” o estar “al día” suponen una referencia a un tiempo otro: cualquiera de ambas actitudes es servil y colonial. La primera es peor, pero la segunda no es mucho mejor. Martí sabe desde muy joven que él está “al día”; pero, por eso mismo, que estará obligado a ir a rastras de una realidad ajena. ¿No tiene él una realidad propia? Sí y no. Existe, pero más bien como una posibilidad. A convertirla en lo que es, para ser real él mismo, dedica su vida. Su propia literatura adolecerá de irrealdad mien-

tras no encuentre contexto aclarador genuino. Su vida está consagrada a conquistar ese contexto, y su arma mayor para ello será la propia literatura, pero la literatura utilitaria.

Muchos modernistas podían quedar deslumbrados por la prosa de sus crónicas, por lo que Darío llamaba su “metal fino y piedras preciosas”; pero la finalidad de esas crónicas no era ofrecer aquel pedrerío, sino pedruscos para arrojarlos al enemigo y para construir los muros de la ciudad. Parece una paradoja, y es una decisiva lección, el que Martí, con esa obra casi no “literaria”, sea el mayor escritor del Continente. Si no hubiera sido tan grave, podríamos decir que él fue lo que Cocteau dijo de sí mismo: “el Paganini del violín de Ingres”. Martí ha puesto en tela de juicio la existencia misma de la literatura, en plenitud, allí donde no existe otra plenitud: la histórica. “No hay letras, que son expresión,” dijo, “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 esa es señal de que nos falta aún el pueblo magno de que ha de ser reflejo”⁴⁹.

49 José Martí, “Cuadernos de apuntes” [1881], XXI, 164.

Pero aunque Martí aventaje largamente a los otros modernistas (después de todo, aventaja a los otros escritores hispanoamericanos de cualquier momento), ellos, en la medida de sus fuerzas, acaban compartiendo no poco de sus preocupaciones, y ciertamente de sus formas. El modernismo, con su patético afán de “poner al día” la literatura del Continente, ¿no fue como la toma de conciencia del carácter subdesarrollado de nuestra literatura, en el momento en que la ideología proburguesa de los fundadores había mostrado sus fallas, rota contra la realidad⁵⁰? El problema es similar, aunque en Martí sea más hondo –desde el primer momento, él no limita la situación a la literatura–, y aunque, además, Martí, adelante soluciones verdaderas, retomando lo vivo de aquella ideología de los fundadores, y situándola a la altura de su tiempo. Pero en esa actitud de adelantado, propia de su genio, Martí no quedará solo. Él parece trazar el programa del modernismo mejor cuando, en

50 Cf. Roberto Fenández Retamar, “Modernismo, 98, subdesarrollo”, trabajo leído en el Tercer Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (México, 1968), y recogido luego en *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, La Habana, 1975, y otras ediciones.

el obituario al poeta cubano Julián del Casal (1863-1893), escribe:

[...] en América está ya en flor la gente nueva, que pide peso a la prosa y condición al verso, y quiere trabajo y realidad en la política y en la literatura. Lo hinchado cansó y la política hueca y rudimentaria, y aquella falsa lozanía de las letras que recuerda los perros aventados del loco de Cervantes. Es como una familia en América esta generación literaria que principió por el rebusco imitado, y está ya en la elegancia suelta y concisa, y en la expresión artística y sincera, breve y tallada del sentimiento personal y del juicio criollo y directo. El verso, para estos trabajadores, ha de ir sonando y volando. El verso, hijo de la emoción, ha de ser fino y profundo, como una nota de arpa. No se ha de decir lo raro, sino el instante raro de la emoción noble y graciosa.

El modernismo, en efecto, “principió por el rebusco imitado” que alcanzará su apogeo en los libros iniciales de Darío; pero estaba ya en “la expresión artística y sincera, breve y tallada, del sentimiento personal y del juicio criollo y directo”, como lo testimoniaban sus propios *Versos sencillos*, y como lo verificará la poesía posterior a 1898 del mismo Darío o de Enrique González Martínez (1871-1952), y se ramificará en Gabriela Mistral y César Valle-

jo (1892-1938). De la misma manera como del exotismo de los primeros momentos, nacido de la desconfianza en la ilusión fundadora y del desgano de vivir en estas “dolorosas repúblicas americanas”, los modernistas irán acercándose, aunque sin alcanzar la hondura radical de Martí, a la preocupación por su patria mayor, llegando incluso a criticar el peligro yanqui: Rodó (1871-1917), en su *Ariel* (1900); y Darío en su oda “A Roosevelt”, aparecida en el libro *Cantos de vida y esperanza* en 1905. Hasta por su influencia sobre España, el modernismo adquiere orgullo de su condición americana. Martí, pues, no solo se adelanta con la orquestación magnífica de su prosa o la intensidad de su poesía, sino con los temas que aborda. Y tanto en unas como en otros, hallará seguidores dentro del modernismo.

FINAL

Por la agudeza con que Martí postuló el imprescindible antimperialismo de la Revolución Cubana; por su comprensión de los problemas reales del país, más allá de la mera lucha contra España –problemas que permanecerían sin cambios esenciales durante la primera mitad del siglo xx–, y por las dinámicas soluciones

aportadas, es natural que el ideario martiano conservara profunda virtualidad revolucionaria, y que a él se remitiera Fidel Castro como inspirador del ataque al cuartel Moncada, el 26 de julio de 1953, según fue recordado en las líneas iniciales. Aquel ataque desencadenó una revolución radical cuyo desarrollo vivimos. Ese mismo desarrollo ha ido generando, o haciendo históricamente afrontables, nuevos problemas. Consecuente con ellos, Fidel Castro declaró su adhesión al marxismo-leninismo. ¿Ha abandonado así su filiación martiana? Lejos de eso, no sería exagerado afirmar que en el orden político, con las evidentes diferencias del caso, así como ha podido decirse que el leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria, el fidelismo es la postura martiana del período de la absoluta descolonización, del paso de la liberación política a la liberación económica y cultural, del rechazo definitivo del imperialismo, y de la edificación del socialismo en un país subdesarrollado. Catorce años después del ataque al cuartel Moncada, una de las protagonistas de aquella hazaña, Haydee Santamaría, dijo:

Allí [al Moncada] fuimos siendo martianos. Hoy somos marxistas y no hemos dejado de ser martianos, porque no hay contradicción en esto, por

lo menos para nosotros. Allí fuimos con las ideas de Martí y hoy seguimos con las ideas de Martí, con las ideas de Lenin, con las ideas de Marx, con las ideas de Bolívar, con la revolución de Bolívar, con la revolución de Che; con la dirección de Martí, con la doctrina de Marx y con Bolívar, con el Continente que Bolívar quiso unir [...] ¡Con profundas raíces martianas hoy consideramos y creemos que somos marxistas!⁵¹

Y el 22 de diciembre de 1972, al hablar en el cincuentenario de la hoy disuelta Unión Soviética, el propio Fidel Castro explicó:

José Martí, guía y Apóstol de nuestra guerra de independencia contra España, nos enseñó ese espíritu internacionalista que Marx, Engels y Lenin confirmaron en la conciencia de nuestro pueblo. Martí pensaba que “patria es humanidad”, y nos trazó la imagen de una América La-

tina unida, frente a la otra América imperialista y soberbia, “revuelta y brutal” –como él decía–, que nos despreciaba.

Ello quiere decir que el pensamiento de Martí ha sido incorporado, asimilado a la nueva conciencia. No poco de lo que dijo en el orden político, en el educacional, en el artístico (en el terreno cultural en general), sigue teniendo impresionante vigencia. Su preocupación política mayor, que lo llevaba de Cuba a nuestra América y los Estados Unidos, sigue siendo en esencia nuestra. Su obra se sitúa en los albores de la articulación de Cuba con el mundo. Esa articulación, hoy manifiesta, es la que permite ver en su soberana grandeza a José Martí, “el más genial y el más universal de los políticos cubanos”, “el más grande pensador político y revolucionario de este continente”⁵².

51 *Haydee habla del Moncada*. La Habana. 1967, pp. 43-44 y 46.

52 Fidel Castro, “Discurso en la Demajagua”, el 10 de octubre de 1968.

FANON Y LA AMÉRICA LATINA*

*L*os condenados de la tierra¹ no es el primer trabajo de Frantz Fanon que aparece publicado en Cuba. En 1961, por ejemplo, el libro *Argelia, año 7* (La Habana, Editorial Vanguardia Obrera), que debía a Fanon incluso el título, recogió, entre otras colaboraciones, su ensayo “La familia argelina en la revolución”, proveniente de *L’an V de la révolution algérienne* (1959). Pero esta edición de ahora es la que lo ha dado a conocer ampliamente entre nosotros.

Nacido a mediados de la década del 20 en Martinica, Fanon perteneció a la generación de hombres de los países subdesarrollados que están cambiando el curso de la historia: Fidel Castro, Ben Bella, Nasser (un poco mayor en

edad), Lumumba, asesinado por el imperialismo en sus primeros pasos políticos, son algunos de sus nombres². Fanon, además, hijo de América, formado profesionalmente en Francia (fue médico siquiatra) y enraizado por último en Argelia, con cuya revolución libertadora

2 De esta generación ha escrito el propio Fanon:

“Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizada por el colonialismo, y al mismo tiempo han preparado la maduración de las luchas actuales. Hay que abandonar la costumbre, ahora que estamos en el corazón del combate, de reducir al mínimo la acción de nuestros padres o fingir incompreensión frente a su silencio o su pasividad. Ellos lucharon como pudieron, con las armas que poseían entonces, y si los ecos de su lucha no repercutieron en la arena internacional, hay que ver la razón menos en la falta de heroísmo que en una situación internacional fundamentalmente diferente [...] // Nuestra misión histórica, para nosotros que hemos tomado la decisión de romper las riendas del colonialismo, es ordenar todas las rebeldías, todos los actos desesperados, todas las tentativas abortadas y ahogadas en sangre”. (*Los condenados...*, pp. 190-191).

* Publicado originalmente en *Casa de las Américas*, N° 31, julio-agosto de 1965.

1 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, traducción de Julieta Campos, La Habana, Ediciones Venceremos, 1965.

estuvo vinculado hasta sus últimos días, es un ejemplo admirable de ese hombre nuevo que, en el seno de los países coloniales, se siente uno frente al enemigo común. No es el menos conmovedor de los pasajes de su libro, aquel en que oímos decir a este hombre que en Europa sintió y analizó lúcidamente su condición de negro entre blancos³: “Nosotros, los argelinos”. (p. 175). He aquí una prueba de la unidad de nuestro mundo. Por cierto que en la América Latina conocemos bien este préstamo de grandes figuras de una tierra a otra, y es posible que ningún otro país nuestro, a lo largo de su historia, se haya beneficiado más con esto que la propia Cuba: el dominicano Máximo Gómez, que dirigió nuestras tropas contra España; el venezolano Carlos Aponte, que después de pelear en las filas de Sandino murió junto a Guiteras, y el argentino Ernesto Che Guevara son solo algunos ejemplos⁴.

3 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, París, Editions du Seuil, 1952.

4 Este texto fue escrito a mediados de 1965, cuando se ignoraba aún que el Che Guevara había salido de Cuba. La carta suya dirigida a Fidel Castro que este haría pública el 3 de octubre de ese año, ratifica dramáticamente lo que dije en aquellas líneas. Por otra parte, el parentesco entre Fanon y el Che Guevara es

En el prólogo al libro, Sartre nos adelanta que para Fanon “la verdadera cultura es la revolución”. Podría habernos dicho igualmente que la verdadera patria de un colonizado es

considerable. No es extraño que *Los condenados de la tierra* se publicara en Cuba a sugerencia del Che. La cercanía de estos dos hombres abarca incluso aspectos profesionales: Fanon fue médico siquiátra, y el Che es médico, y se sintió atraído a la medicina, según me dijo, por las obras de Freud. Fanon adquirió una sólida formación cultural en Francia, y el Che, aunque más autodidacto, es buen conocedor de literaturas hispánicas y francesa, y versado en varias disciplinas científicas. Ha escrito versos, y escribe una excelente prosa. Pero ambos descubrieron la imposibilidad de aplicar mecánicamente formas europeas para interpretar y expresar a nuestros países, exaltaron la violencia y defendieron la dolorosa especificidad de nuestro mundo. Para ello los ayudó el desplazamiento físico más allá de sus fronteras nacionales, la certidumbre de pertenecer a una vasta comunidad de desheredados. Si Fanon va a identificarse con un país africano que le permitirá comprender al tercer mundo en su conjunto, el Che Guevara, después de desempeñar una tarea de primer orden en la revolución latinoamericana, será impresionado vivamente por África, antes de partir hacia “otras tierras del mundo”. Más completo aún que el martiniqueño, el argentino, uno de los hombres más conmovedores y ejemplares de este siglo, ha podido estar, en la acción, a la altura de su pensamiento, y todavía nos reserva sorpresas y lecciones. (Nota de agosto de 1966.)

una colonia en revolución. Nuestras revoluciones son una sola revolución, y *por eso* nuestros países, al parecer heterogéneos, forman una unidad. ¿Y cuáles son esos países nuestros? Indudablemente, los que ahora llaman subdesarrollados o del tercer mundo; los que Marx nombró alguna vez “secundarios”, y son conocidos, en general, como las colonias. “El Tercer Mundo”, dice Sartre, “se descubre y expresa a través de esa voz”. Conviene poner en claro el sentido de ese término que hace unos pocos años está en boga: tercer mundo.

No hay demasiada claridad sobre esta expresión. Pero no cabe duda de que ha ido imponiéndose, y ya que todos la usamos, necesitamos saber a qué atenernos a propósito de ella. En el que quizá sea el libro más reciente sobre el tema, *Le pillage du tiers monde*, París, Maspero, 1965, su autor, Pierre Jalée, después de expresar sus reparos al término, nos da esta clasificación de los países en la actualidad:

Grupo de países socialistas: Unión Soviética, democracias populares de Europa, comprendida Yugoslavia, China, Mongolia, Corea del Norte, Vietnam del Norte, Cuba.

Grupo de países capitalistas:

A) *Zona del imperialismo:* los Estados Unidos y Canadá, Europa excepto la Unión Soviética y las

democracias populares, Japón, Israel, Australia y Nueva Zelanda.

B) *Tercer Mundo:* América excepto los Estados Unidos, Canadá, y Cuba; África completa; Asia, excepto los países socialistas, Japón e Israel; Oceanía, excepto Australia y Nueva Zelanda [p. 12].

Naturalmente que esta clasificación, que por lo menos tiene la virtud de existir y de ser clara, es discutible: véase el propio caso de Cuba, por mencionar un solo ejemplo, que, siendo un país de gobierno marxista-leninista, participa en las reuniones de “países no alineados”, junto a aquellos del tercer mundo que, a diferencia del resto de la América Latina, tienen políticas exteriores independientes. Por otra parte, a partir de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente a partir de 1948, en que queda consolidado en Europa el conjunto de las democracias populares (lo que permite un fortalecimiento notable del socialismo en el mundo, y una consiguiente debilitación del capitalismo), lo más sobresaliente de la historia ha sido la obtención de la independencia por muchos de estos países subdesarrollados, pertenecientes pues al tercer mundo, y el paso de no pocos de ellos al socialismo: en 1949, surge la República Popular China, e Indonesia se independiza; en 1950 la India, y en 1953 Egipto,

se convierten en repúblicas; en 1954, tras la magnífica victoria indochina de Dien Bien Phu, estalla la insurrección argelina.

Para entonces, ya puede hacerse un primer balance de la descolonización. Ese balance tiene lugar al año siguiente, 1955, en Bandung. No cabe duda alguna: los pueblos de color entran en escena. En 1956, el año del xx Congreso del PCUS y de los sucesos de Budapest, Nasser nacionaliza el canal de Suez, fracasa la intervención anglofrancesa, y Fidel Castro desembarca en Cuba; en 1958, se constituye la RAU, se forma el GPRA y Guinea se independiza; en 1959, la Revolución Cubana llega al poder, y en 1960 el Congo obtiene su independencia, con Lumumba al frente. Se ha ido más lejos que cuando Bandung: los tres continentes “atrasados”, todas las “razas” participan ya de la descolonización. A la luz de estos hechos, y especialmente de sus experiencias directas en la lucha independentista argelina, Fanon escribe *Los condenados de la tierra*. Se trata de un nuevo balance del proceso, donde se recogen y depuran las experiencias, y se incita a nuevas luchas. Aunque Argelia obtendría su independencia al año siguiente, sabemos que a partir del asesinato de Lumumba, gran amigo de Fanon, en 1961, el imperialismo ha recrudecido los medios a su alcance para in-

tentar (vanamente) frenar la descolonización: los nuevos acontecimientos en el Congo, Vietnam y Santo Domingo son un índice claro de ello. Pero ya esto escapa a la visión de Fanon, muerto de leucemia hace cuatro años, a raíz de aparecido su libro⁵.

El primer capítulo, “La violencia”, es también el más importante: aquel que expone y sustenta la tesis central del libro. La descolonización solo puede obtenerse por la violencia, “la partera de la historia”. En el ejercicio de esa violencia, el colonizado se hace otro, un hombre nuevo. Por otra parte, ese proceso debe realizarse tomando en consideración los rasgos específicos de los países del tercer mundo, sin apresurarse a aceptar fórmulas válidas para otras zonas. Fanon llega a afirmar: “los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial”. El propio Lenin había dicho que lo más esencial del marxismo, el alma viviente del marxismo, era el análisis concreto de las situaciones concretas. No es pues sorprendente lo

5 Véase una cálida evocación de los últimos días de Fanon, y en general de varios contactos con él, en el último tomo de las memorias de Simone de Beauvoir, *La force des choses*, París, Gallimard, 1963, pp. 619-624, 633-635.

que propone Fanon. Pero a él le interesa subrayar, dramáticamente, la necesidad que tenemos de arribar a soluciones propias, de pensar con nuestra cabeza, de ser originales no por prurito de novedad, sino por fidelidad. Para que ello no sea confundido en forma alguna –y no es esa intención de Fanon, como lo reitera Sartre en su prólogo– con la defensa de una ilusoria “tercera vía”, sirve de ejemplo admirable el caso de Cuba. El libro, sin embargo, está escrito desde una perspectiva anterior a Girón y a la declaración por Fidel del carácter socialista de nuestra revolución (Solo una nota al pie, en la página 92, parece haberse hecho después de esos acontecimientos). En cualquier caso, su muerte prematura impidió a Fanon ratificar, en el caso de Cuba, en qué forma un país del tercer mundo, al acometer su revolución radical, ve cómo esa revolución es socialista, sin por ello perder, antes al contrario, su fuerza de creación y originalidad.

Sin duda en este capítulo –y en el siguiente, “Grandeza y debilidad del espontaneísmo”, que es su complemento– encontramos no pocas observaciones válidas para nosotros los latinoamericanos, pues aunque el libro se dirige de preferencia a los pueblos africanos, contempla el horizonte general de nuestros países todos, con problemas comunes en no pocos puntos.

Cuando Fanon nos habla del papel radical del campesinado, de las guerrillas, del surgimiento de nuevas organizaciones revolucionarias, con cuadros que se reeducan en la lucha campesina, ¿cómo no pensar en nuestras tierras? ¿Cómo no sentirnos involucrados cuando Fanon nos recuerda, con vehemencia, algo que Marx ya había señalado en *El capital*: que el mundo desarrollado se ha hecho gracias a nosotros, sobre nosotros? Marx escribió:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultura en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria* [La Habana, 1962, I, p. 688].

Fanon corrobora hoy:

Europa [y, desde luego, también los Estados Unidos] se ha inflado de manera desmesurada con el oro y las materias primas de los países coloniales: América Latina, China, África. De todos estos continentes, frente a los cuales la Europa

de hoy eleva su torre opulenta, parten desde hace siglos hacia esa misma Europa los diamantes y el petróleo, la seda y el algodón, las maderas y los productos exóticos. Europa es, literalmente, la creación del tercer mundo [p. 96].

El juicio, pues, sobre lo que nosotros somos capaces de provocar en belleza y esplendor, podemos anticiparlo desde ahora en Europa y los Estados Unidos; y al revés: el juicio sobre los crímenes y las devastaciones del capitalismo debe hacerse, sobre todo, aquí: no en Europa, sino en el Congo; no en los Estados Unidos, sino en Vietnam. Solo el tercer mundo conoce en toda su integridad el horror del capitalismo. De ahí su carácter de encrucijada esencial de nuestros días.

Pero a nosotros los latinoamericanos el libro no solo nos ofrece meditaciones de esta naturaleza, válidas para toda la comunidad de pueblos subdesarrollados, y la misma certidumbre de que esa comunidad existe, sino además nos invita a ofrecer nuestra historia inmediata a los demás países del tercer mundo como ejemplo de desbarajuste y fracaso, con alguna que otra excepción. Confesemos que es una dura prueba, pero, a la vez, que solo así contribuiremos a evitar males de otros, y también a entendernos a nosotros mismos. Es un ejercicio de humil-

dad; también de autoconocimiento. Oigamos a Fanon en el capítulo tercero, “Desventuras de la conciencia nacional”. Como para él “en los países subdesarrollados la etapa burguesa es imposible”, nuestros países le sirven para mostrar (casi pudiéramos decir que *experimentalmente*), sobre todo a África, para qué sirve nuestra viceburguesía:

La burguesía nacional organiza centros de descanso y recreo, curas de placer para la burguesía occidental. Esta actividad tomará el nombre de turismo y se asimilará circunstancialmente a una industria nacional. Si se quiere una prueba de esta eventual transformación de la burguesía ex colonial en organizadora de fiestas para la burguesía occidental, vale la pena evocar lo que ha pasado en la América Latina. Los casinos de La Habana, de México, las playas de Río, las jovencitas brasileñas o mexicanas, las mestizas de trece años [pp. 142-143].

¿Pero no han tenido nuestros países gobiernos, delegados internacionales, banderas, himnos, escudos, ejércitos?

La América Latina, formada por países independientes con representaciones en la ONU y con moneda propia, debería constituir una lección para África. Esas antiguas colonias, desde su

liberación, sufren en medio del terror y las privaciones la ley de bronce del capitalismo occidental [p. 92].

Y en los gobiernos que hemos contraído, ¿qué pueden aprender los países curiosamente llamados nuevos?

Lo mismo que la burguesía nacional escamotea su etapa de construcción para entregarse al disfrute, en el plano institucional salva la etapa parlamentaria y escoge una dictadura de tipo nacional socialista. Ahora sabemos que esa caricatura de fascismo que ha triunfado durante medio siglo en la América Latina es el resultado dialéctico del estado semicolonial de la etapa de independencia [p. 159].

En otras palabras: a los ojos de Fanon, la América Latina ha resultado un conejillo de Indias para las otras regiones subdesarrolladas. En nuestras vacunas pueden ellas contemplar qué les ocurrirá si persisten en aspirar a una imposible etapa burguesa, realizable en el siglo XIX para los países en vías de desarrollo; entre los cuales, por cierto, no se encontraba España, y menos aún sus desprendimientos ultramarinos. Para esos países, como lo había anunciado ya nuestro Mariátegui, solo una solución es posible hoy. En su prólogo, la resume así Sar-

tre: “Fanon explica a sus hermanos de África, de Asia, de la América Latina: realizaremos todos juntos y en todas partes el socialismo revolucionario, o seremos derrotados uno a uno por nuestros antiguos tiranos” (p. 15). Es natural que, a partir de este criterio, Fanon se refiera de modo especial a la Revolución Cubana, como aquel movimiento que significa para nuestro continente la salida del criptocoloniaje en que hemos sido situados, hermanándose por ello al vasto movimiento de descolonización de los países laterales: “El pueblo cubano sufrirá, pero vencerá [...] También los Estados Unidos van a retroceder un día, quizá ante la voluntad de los pueblos. Ese día lo festejaremos, porque será un día decisivo para los hombres y mujeres del mundo entero” (p. 92).

En cierta forma, el libro de Fanon, en su aspecto más estructurado al menos, concluye con este tercer capítulo. Y, sin embargo, los otros dos capítulos de que también consta distan mucho de ser meros añadidos: uno (“Sobre la cultura nacional”) es una comunicación dirigida al Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros, Roma, 1959⁶; otro

6 Es interesante confrontar esta con su intervención en el Primer Congreso, París, 1956, que ha sido publicada con el nombre “Racismo y cultura” en su libro póst-

(“Guerra colonial y trastornos mentales”), es un conjunto de hojas clínicas en que se nos da a conocer una serie de alteraciones síquicas provocadas por la guerra. En este último, el siquiatra que nunca dejó de ser Fanon nos ofrece *in vivo* la prueba de cómo el psicoanálisis, al margen de sus aberraciones evitables, es fértil, desde una perspectiva marxista, para la comprensión y curación de numerosos casos. Más allá de la polémica, que puede hacerse bizantina, en torno a la sobrevivencia parcial del freudismo a la luz del pensamiento marxista, Fanon ofrece aquí ejemplos, experiencias.

En el capítulo “Sobre la cultura nacional” no podemos entrar sin que de nuevo América nos dé en la cara. Esta vez, no necesariamente porque ella nos sea nombrada, como en el capítulo tres; sino porque esa anhelante búsqueda de nuestro ser nacional ha sido un tema obligado para nuestros escritores durante todo el siglo xx (*Ariel*, de Rodó, es de 1900; *Lima, la horri-*

ble, de Salazar Bondy, de 1963), y buena parte del XIX. Con razón dice Fanon:

Ha podido sorprender la pasión dedicada por los intelectuales colonizados a defender la existencia de una cultura nacional. Pero los que condenan esa pasión exacerbada olvidan singularmente que su mentalidad, su yo se abrigan cómodamente tras una cultura francesa o alemana que ya ha sido demostrada y que nadie pone en duda [p. 193].

Cuando leemos, además: “Esta búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados para fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse”, tenemos presentes esas obras que, como las de Martínez Estrada (*Radiografía de la pampa*, 1933), u Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950), al mismo tiempo que fijar esas distancias y subrayar lo específico de sus países respectivos, han abordado (sobre todo Martínez Estrada) la denuncia de las deformaciones de esos países. Tales deformaciones, e incluso sus mismas peculiaridades, no podían encontrar explicación suficiente sino a partir de ese hecho que Fanon desliza en su observación: los meditadores son “intelectuales co-

tumo *Pour la révolution africaine (écrits politiques)*, París, Maspero, 1964. Este libro, que contiene varios trabajos suyos escritos durante la guerra argelina y publicados la mayor parte en periódicos, es un importante complemento de *Los condenados...* (Hay edición cubana. Nota de 1967).

lonizados”. Por ello Paz, en la segunda edición de su libro (1960), añade un capítulo en que considera a los países subdesarrollados (“La situación de los latinoamericanos es la de la mayoría de los pueblos de la periferia. Por primera vez, desde hace más de trescientos años, hemos dejado de ser materia inerte sobre la que se ejerce la voluntad de los poderosos”, p. 172); y Martínez Estrada, en la que acaso fue la última página que escribió (“Prólogo inútil” a su *Antología*, México 1964), reconoce que tuvo oscura conciencia de este hecho, y menciona incluso a Fanon, coincidiendo *a posteriori* con él.

Desborda ya los límites de esta nota insistir en las agudas observaciones de Fanon sobre este punto: su análisis de la “negritud”; su justa ubicación del folclor (“la cultura nacional no es el folclor donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo”), y, sobre todo, su síntesis de la verdadera cultura

nacional: “La cultura nacional es el conjunto de los esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido” (p. 215). Y también: “Creemos que la lucha organizada y conciente emprendida por un pueblo colonizado para restablecer la soberanía de la nación constituye la manifestación más plenamente cultural que existe” (p. 226). ¿Cómo no recordar la figura y la obra de José Martí? En otro lugar he intentado demostrar que solo situándolo en el contexto de lo que iba a llamarse tercer mundo podemos entender plenamente el sentido de la tarea y el pensamiento de Martí. Con este libro de Fanon se nos ratifica que lo que en tierras de América pensó e hizo aquel hombre mayor, encuentra comprobación y continuidad en áreas más dilatadas. Ahora, Fanon tiene muchas cosas que enseñarnos a nosotros los latinoamericanos.

PRÓLOGO A ÁFRICA EN AMÉRICA*

Esta revista, que aspira a ser voz de la América Latina y el Caribe, ha expresado por ello mismo su voluntad de servir de vínculo entre los países que llaman del tercer mundo. Con esta entrega, ratificamos que con los países subdesarrollados extramericanos tenemos contactos estrechos que miran a la semejanza de las osamentas económicas y sociales, y a veces también a la directa filiación humana. Esto último ocurre, concretamente, en el caso del África negra y la América Latina, especialmente esa zona americana que (como se ratifica en este mismo número) algunos autores, por similitud con el término “Indoamérica”, han dado en llamar “Afroamérica”. Si algún reparo puede hacerse a estas denominaciones, es que ellas hacen pensar en dos entidades autónomas: de un lado lo indio o lo africano, de otro lo “americano”; cuando en rea-

lidad esto último es precisamente la fusión, en condiciones distintas a las que les eran habituales, de lo europeo, lo indio y lo negroafricano. Por lo cual lo americano (o, si se quiere, y olvidándonos de la presuntuosa etimología: *lo latinoamericano*) incluye ya todas esas herencias.

Pero aquellas denominaciones tienen la virtud de subrayar con claridad determinados integrantes de nuestra cultura, y de permitir así articular esa cultura en torno a conceptos más científicos que los nombres de nuestros países (ese reguero de vanos pedacitos de papel que es nuestro mapa). Con la reserva apuntada, podemos, pues, aceptar que nuestra América comprende áreas de importante sustrato indio, heredadas de las grandes civilizaciones que encontró (y dañó) aquí el europeo, y que esas áreas pueden ser llamadas Indoamérica; otras, donde tales civilizaciones no se habían desarrollado suficientemente a la llegada del europeo, quien con frecuencia las exterminó, y donde este introdujo masivamente africanos, por lo que

* Editorial del número 36-37, mayo-agosto de 1966, de la revista *Casa de las Américas*, dedicado a *África en América*.

puede hablarse a propósito de ellas de Afroamérica; y por último, zonas sin sustrato indio ni aporte africano suficientemente numerosos, en que lo europeo conocerá una evolución trasatlántica peculiar. Es cierto que, además de mezclarse entre sí, estas áreas, por la comunidad de estructuras y de problemas (desde lo económico y político hasta lo lingüístico), se integran en una unidad orgánica. Pero no es menos cierto que dichas áreas existen como parcialidades dinámicas, y que al atender a su existencia podemos derivar conocimientos útiles para la totalidad de nuestros países. Eso ocurre, de modo especial, al considerar el área afroamericana. De tal modo es trascendente el estudio de lo que encontramos aquí, que un escritor de otra zona, el argentino Ezequiel Martínez Estrada, pudo escribir estas palabras ya citadas en esta revista: “No somos europeos sino en los abonos artificiales, o en las zonas corticales, mientras el resto del organismo responde al sistema nutritivo y muscular del África”.

La Revolución Cubana ha auspiciado un nuevo acercamiento a este problema. Hasta su aparición, se consideró por regla general meta progresista, entre nosotros, liquidar el prejuicio que pretendía hacer ver a la “raza negra” como inferior a la “blanca”. Hoy día, tal actitud se nos presenta como todavía paternalista. Hoy se tra-

ta de ir más allá: de asumir África, de asumir todas nuestras tradiciones reales, incluso, por supuesto, las poderosas tradiciones africanas.

No somos África, como no somos Europa: somos América, nuestra América. Pero esta es incomprensible sin sus raíces. Y África es tanto más nuestra cuanto ahora hemos venido a verificar que las destartadas naciones que habían surgido en este continente se parecerían mucho más a las que iban a surgir en la misma África, que a los estables y colonizadores países europeos o de la “América europea” que se ha tratado de remedar grotescamente. En otras palabras: África no solo está en nuestra raíz, sino que hoy mismo está hermanada a nosotros, en nuestra condición común de países subdesarrollados. Nos explica como pasado y como contemporaneidad real.

Y esa asunción de todas nuestras tradiciones, esa abertura planetaria (la cual no debe confundirse con la ficción inaceptable de un “Occidente” que se autopostula universal), solo pueden realizarse al fuego de una revolución. En Cuba lo hemos comprobado en tres ocasiones: las guerras contra España, la lucha contra Machado hace cerca de cuarenta años, la actual revolución socialista. En la medida en que las primeras fracasaron, se interrumpió también el proceso de fusión. En cambio, el desarrollo

triunfante de la Revolución Cubana a partir de 1959 está soldando al país, lo está consolidando, afirmando y abriendo: como ahora somos más Cuba, somos ahora más África; como somos nosotros, somos mundo.

El propio continente nos ofrece, a solo noventa millas del primer Estado socialista de América, el ejemplo sangriento de los Estados Unidos, ese país que ya Martí vio yendo “de más a menos” y que por su intrínseca decadencia no encuentra –ni puede encontrar, dentro del sistema capitalista– manera de sobrepasar la heterogeneidad de sus orígenes. En vez de ese sobrepasamiento, el mundo contempla hoy allí el espectáculo de perros arrojados sobre ciudadanos negros que reclaman derechos elementales; de hogueras, ahorcamientos, atentados. Las contradicciones de ese país lo han llevado a asumir, sí, una tradición: la de los esclavistas, la de los negreros. “Como no sería un esclavo, no sería tampoco un amo”, había dicho en su tierra Lincoln. Pero hoy los gobernantes de ese país se pretenden amos –amos del mundo, que se estiman con derecho a asesinar en Vietnam y se preparan para hacerlo en Cuba–, y esperan que nosotros, los descendientes de esclavos, no transgredamos nuestros límites. Los que se creen amos, consideran a los demás como esclavos. Por ello no

puede extrañar la pasión con que los negros norteamericanos abordan sus problemas. Podemos no compartir siempre sus opiniones, pero entendemos, compartimos y admiramos su postura enérgica y violenta, que es hoy honor de su pueblo, honor del ser humano.

Nos ha interesado más, en este número, destacar estos aspectos, que propagar la manía folclórica que pretende vernos a nosotros, los subdesarrollados, como candorosos artífices de objetos destinados a museos y burocráticas instituciones. Nuestro concepto de África en América es bien otro. Con este número rendimos homenaje a un gran continente, África, que fue volcado a la fuerza en otro, América, cuya cultura contribuyó, contribuye a formar. Rendimos homenaje a hombres de carne y hueso que se han revelado creadores, valientes y a la altura de cualesquiera otros hombres. No ocultamos que esto nos enorgullece. Por otra parte, en vano hubiéramos pretendido ofrecer un panorama medianamente completo. Ese panorama sería nuestra historia toda. Aquí solo hemos podido tocar algunos puntos. Cualquier lector echará de menos aspectos tan definitivos como la música, que desde el jazz norteamericano hasta el tango rioplatense, pasando por las poderosas contribuciones de las Anti-

llas y el Brasil, constituye la más perdurable creación lograda en este orden por nuestro continente. Su propia difusión, y la de otros aspectos similares, no hacía menester insistir en ellos. A pesar de esas ausencias, ofrecemos aquí un conjunto importante.

Como de costumbre, los textos fueron enviados especialmente para este número –con excepción del gran estudio, no superado hasta el día, del desaparecido Alfred Métraux; y, desde luego, de los “Documentos”¹, la ma-

yoría de los cuales se da por vez primera en español.

Creemos que es imprescindible dejar constancia, al frente de este número, de la importancia que poseen los trabajos del maestro que inició entre nosotros con rigor científico, a principios del siglo xx, los estudios del aporte africano a nuestra cultura: don Fernando Ortiz. Que en su venerable ancianidad haya tenido fuerza, tiempo y voluntad para dar un texto con destino a este número, aumenta nuestra gratitud a su persona y su obra. Es, pues, justo que esta entrega le esté dedicada, pues él adelantó y defendió valientemente lo que es hoy nuestra visión de nosotros mismos.

1 Sección de la revista *Casa de las Américas*.

LEER AL CHE*

A Aleida March

“Un poco más avanzado que el caos, tal vez en el primer o segundo día de la creación, tengo un mundo de ideas que chocan, se entrecruzan y, a veces, se organizan”.

Ernesto Che Guevara: “Carta a Charles Bettelheim”, 24 de octubre de 1964.

I

“La primera base sobre la que debe establecerse el movimiento [guerrillero] es sobre un secreto

* En versión anterior, este trabajo, escrito en 1966, apareció por primera vez como prólogo a la antología de textos del Che *Obra revolucionaria* (México, 1967). Este último año, con el título “Introducción al pensamiento del Che”, se recogió en mi libro *Ensayo de otro mundo*, editado en La Habana. Republicado después en varias ocasiones y lenguas, fue corregido y aumentado, ya con el título actual, en 1975, y he vuelto a revisarlo.

absoluto, sobre la total ausencia de informaciones para el enemigo”, escribió en *La guerra de guerrillas*, aparecido en 1960, el comandante Ernesto Guevara, a quien en Cuba llamamos *el Che* por la misma razón por la que a Julio Antonio Mella llamaban *el Chico* durante su destierro mexicano, como recordara Siqueiros. El hecho de que en sus últimos años el Che se diera a realizar nuevas tareas revolucionarias, a las cuales, según su propio consejo, acompañaban “un secreto absoluto” y “una total ausencia de informaciones para el enemigo”, impidió que fuera él mismo quien ordenara estos papeles y los hiciera preceder del prólogo debido.

Pero si ello explica que no haya sido él quien escribiera estas palabras, solo a una serie de azares se debe el que me correspondiera hacerlas. En la primera redacción de este trabajo, escrita en 1966, mencioné esos azares. Hoy, eso no interesa. Entonces no me estaba dirigiendo al lector, sino al propio comandante Guevara, y medio en serio y medio en broma intentaba curarme en salud de comentarios

que adivinaba en aquel hombre, a quien tuve la inmensa dicha de conocer un poco y admirar sin reservas, cuando el librote llegara a sus manos. Hoy daría cualquier cosa por uno de sus comentarios. Pero ese hombre superior que es tanto nuestro orgullo como nuestra vergüenza, porque nos recuerda en todo instante lo que puede ser un hombre y lo que somos los hombres, no existe ya, y el lector puede dispensarse de aquellas razones.

2

Ernesto Guevara de la Serna nació el 14 de junio de 1928 en la ciudad argentina de Rosario, y vivió su infancia y su primera juventud en Buenos Aires y Córdoba. Su familia era de clase media, habiendo sido su padre constructor. Adquirió la educación correspondiente: el conocimiento adicional de otra lengua (en su caso el francés), y una carrera universitaria: curiosamente, medicina. Leyó mucho, en papel de francotirador, desde literatura (Baudelaire, Neruda) hasta política, y también a Spengler y Freud. Quizá este último lo inclinó a la medicina. Sin militar en tendencia determinada, merodeaba por los grupos rebeldes del estudiantado. Aun antes de terminar sus

estudios, se había sentido movido a otras cosas. Quiso conocer el Continente, y durante la primera mitad de 1952 se fue a recorrerlo en vehículos como motocicleta y balsa, con su amigo Alberto Granado, quien evocaría el viaje en el libro *Con el Che por Sudamérica* (La Habana, 1986), mientras la versión del Che apareció algo después, en sus *Notas de viaje...* (La Habana / Madrid, 1992). Prestó sus servicios en leprosorios. Atravesó desde la Argentina hasta Venezuela, y fue a parar a Miami, de donde fue devuelto al país en un avión que llevaba caballos de carrera. Es probable que entonces tuviera ya la revelación que en su tiempo tuvo Martí: la de la profunda, indestructible unidad de nuestros países, más allá de las fronteras artificiales; es probable que entonces aprendiera a sentirse latinoamericano. En Guatemala, en México —y luego y sobre todo en Cuba—, iba a verificar lo que aquellos viajes ya le habían echado a la cara: la miseria, el desamparo y la identidad última de nuestras tierras mestizas. Si la situación específica del país en que naciera se le ofrecía confusa, y lo impulsaba a buscar otros aires, esos aires iban a hacerlo suyo, iban a transformarlo. Es curioso, al oír su voz, escucharle un acento que no es ni argentino ni mexicano ni cubano, sin ser tampoco, por supuesto, ese español abstracto, exangüe, de

algunos profesores de lengua en tierra extraña: es en realidad, con referencia a nuestro Continente, lo que Unamuno proponía para el área del idioma: el *sobrecastellano*. Cada uno de nosotros lo reconoce como suyo aunque, a la vez, hay en él algo de *otra parte*. Esa otra parte quizá no es sino la totalidad misma, la América nuestra en su conjunto. ¿No podemos conjeturar que así debió haber sido el español de Martí, un español no tanto acubanado (aunque esto prevaleciera: Urbina habló de su acento *costeño*) como hispanoamericanizado?

Me he detenido en esto porque creo que *en su caso* es un ejemplo más de que el Che, como Martí, no solo se pensaba, sino además se sentía latinoamericano, y se expresaba como tal, así como otros se sienten de un país, y hasta de una zona de ese país. No hubo en él ningún orgullo local, sino una especie de responsable amargura continental: todo lo que nos divide le parecía vano frente a problemas reales y comunes que es menester decidirse a afrontar de manera real y común.

3

En 1954, tras otro periplo americano, iniciado a mediados de 1953 (y del que hay valiosos testimonios en el libro de su padre, Ernesto Guevara

Lynch, *Aquí va un soldado de América* (Buenos Aires, 1987), el Che está en Guatemala. Ha sido atraído allí por la posibilidad revolucionaria que vive el país. Esa posibilidad será brutalmente se-gada por las huestes de Castillo Armas, a sueldo del gobierno estadounidense, el cual ya había orquestado en Caracas, con sus lacayos, la condena del régimen progresista de aquel país. Guevara estará entre quienes, después de haber esperado en vano armas para pelear, cruzan la frontera hacia México, habiendo sentido en carne propia la crueldad y la desfachatez del gobierno que enviará siete años después nuevos mercenarios contra Cuba, esta vez derrotados. En México, Guevara se gana la vida con trabajos menores, como el de fotógrafo ambulante, y prosigue sus investigaciones sobre la alergia, llegando a pensar en una cátedra universitaria. Es entonces cuando conoce a Fidel. Él lo ha contado así:

El que esto escribe, llevado y traído por las olas de los movimientos sociales que convulsionan a América, tuvo oportunidad de conocer, debido a estas causas, a otro exiliado americano: a Fidel Castro. Lo conocí en una de esas frías noches de México, y recuerdo que nuestra primera discusión versó sobre política internacional. A las pocas horas de la misma noche —en la madrugada— era yo uno de los expedicionarios [“Una revolución que comienza”, 1959].

“Valía la pena”, dirá también, “morir en una playa extranjera por un ideal tan puro”. El resto de la vida del Che es menos del dominio de los biógrafos que del de los historiadores del Continente. El Che, después de entrenarse en México, viaja a Cuba como uno de los ochenta y dos hombres del yate Granma, a fines de 1956. Felizmente para nosotros, será no solo una de las figuras más deslumbrantes de la hazaña iniciada entonces, sino también su primer cronista, lo cual hace aún más innecesario evocar aquí aquellos días que él ha dejado descritos admirablemente. Al triunfar la insurrección, el primero de enero de 1959, el Che, a pesar de un asma crónica, se ha destacado como uno de los primeros jefes, y el responsable, junto con Camilo Cienfuegos, de dirigir la invasión de Cuba, de acuerdo con las órdenes de Fidel.

Importa llamar la atención sobre algunos de los viajes del Che una vez que la Revolución Cubana se ha hecho gobierno. Antes de esa fecha, ha conocido ya –como él mismo recordará en 1961, en la Universidad de Montevideo– casi todos los países de nuestra América. En 1959, irá a recorrer otros países: va a ver nuestros problemas “desde el balcón afroasiático”: la hoy disuelta República Árabe Unida (RAU), Indonesia, India. Su mundo se le ha abierto, y puede verificar la similitud de problemas no ya de los países de nuestro continente, sino incluso de los tres continentes sub-

desarrollados. Pero la Revolución Cubana, en su marcha, es más rápida y más profunda que la de aquellos países: en 1960, ya es una revolución socialista. El Che viajará entonces, a fines de ese año, a los países socialistas, y verificará allí un nuevo vínculo: con los pueblos que, como el nuestro, estaban construyendo el socialismo; y especialmente con aquellos que partían de condiciones subindustrializadas, y habían debido pagar un altísimo precio en agresiones, como Corea. Cuando, en 1964 y 1965, regresa a los países subdesarrollados, concretamente a África, lo hace ya como representante de una revolución socialista del mundo subdesarrollado: una revolución en la que se funden las dos grandes líneas renovadoras de este siglo: la que arranca de la Revolución de Octubre y la vinculada a la lucha anticolonialista. Es evidente que estos viajes son mucho más que desplazamientos geográficos: son como los hitos visibles de un pensamiento que el Che irá haciendo explícito con total lucidez, y cuyos textos principales, dijo Fidel, “no dudamos que pasarán a la posteridad como documentos clásicos del pensamiento revolucionario”.

4

Todavía en plena Sierra Maestra, en 1957, el Che auspició la publicación de *El Cubano Libre*

(nombre que los mambises del siglo XIX habían dado a periódicos de la manigua), no solo para transmitir noticias de la guerra sino también para expresar el pensamiento que la animaba. Pero es sobre todo a partir del fracaso de la huelga de abril de 1958, según nos dice el Che en su discurso del 28 de enero de 1959, cuando “empezaron en el Ejército Rebelde los primeros pasos para darle una teoría y una doctrina a la Revolución”. Por supuesto, estas preocupaciones en manera alguna implican que el Che sea un especulador puro. En ese mismo discurso nos dirá cómo una de las mayores virtudes de la revolución que acaba de llegar al poder es “haber destruido todas las teorías de salón”. Su aspiración no es, en absoluto, restaurarlas. Tiene otra meta bien distinta: “teorizar lo hecho, estructurar y generalizar esta experiencia para el aprovechamiento de otros, es nuestra tarea del momento”, escribirá en las primeras páginas de *La guerra de guerrillas*. Esta definición es insustituible. Para el observador no bastante preciso, aunque se trate de un secuaz apasionado, el tropel de acontecimientos revolucionarios requiere ser *estructurado y generalizado*. Ambas son tareas *teóricas*, propias de lo que Althusser llamaría la “práctica teórica”: es menester pensar los datos, para detectar en ellos una figura; y es menester, también, separar el

suceso local de la experiencia generalizable. Por cierto que los enemigos son conscientes de esto: se apresuran a proponerle a las revoluciones un rostro nada atrayente, pretendiendo generalizar los aspectos locales negativos, mientras fingen que los logros esenciales son solo accidentales o secundarios. Esta labor del Che, pues, lejos de remitirse a teorías de salón, es una tarea combatiente, que aspira a resultados prácticos, y que parte de un material igualmente práctico e inmediato. En el año 1959, la Revolución Cubana había demostrado que existía un camino para echar por tierra los regímenes tiránicos de las neocolonias latinoamericanas. Era menester aclarar en qué consistía ese camino, y ofrecer el resultado de tan rica experiencia a los futuros combatientes: a ello dedicará el Che buena parte de sus esfuerzos durante ese laboriosísimo año, y producto de ello es *La guerra de guerrillas*, que está ya en germen en el artículo “Qué es un guerrillero”, de febrero de 1959. En los años siguientes, creyó necesario actualizar este libro. En “Guerra de guerrillas: un método” (1963), aportó nuevas ideas. Pero le interesaba otra redacción del manual, incorporando experiencias más recientes. Sin embargo, a punto de hacerlo, consideró que esa nueva redacción tendría “que aplazarla seguramente por mucho tiempo”, como escri-

bió Lenin en las palabras finales de *El Estado y la Revolución*, ya que también para el Che “era más agradable y provechoso vivir la ‘experiencia de la revolución’ que escribir sobre ella”. Tanto para Lenin como para el Che, tal aplazamiento resultó definitivo.

No es menos práctico el fin que lleva al Che a preguntarse por la teoría de la revolución en su desarrollo. Pero antes de hablar de ella, conviene aludir aquí a un libro que se relaciona, por otra vertiente, con *La guerra de guerrillas: Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963). No son consideraciones intelectuales las únicas que mueven al Che a escribirlo: a escribirlo, por otra parte, en esa magnífica prosa suya, seca y coloquial. Es *también* el artista quien lo escribe. Aquí no se “generaliza” sino que se pone la mano, la memoria sobre lo concreto. Pero si se trata de mostrar la guerra como realmente es, con su violencia, su grandeza, su dolor y su constante afrontamiento de vida y muerte, se trata sobre todo de subrayar siempre los principios que la animan, así como la transformación que van sufriendo en su interior los hombres, al contacto profundo de unos y otros, contacto que va haciendo de ciudadanos y serranos una sola vanguardia del país. Fidel Castro dirá después que “sus narraciones de la guerra son insuperables”. El antecedente

entre nosotros de estas páginas hay que buscarlo en la vigorosa “literatura de campaña”, según la nombró Ambrosio Fonet, escrita por participantes de la guerra contra España —por ejemplo, Máximo Gómez—, textos que Fidel leyera minuciosa y apasionadamente antes de encabezar el movimiento guerrillero. Si el libro anterior es una guía para la acción, su osamenta, los *Pasajes...* son el cuerpo mismo de esa acción, con los seres humanos heroicos o vacilantes, sublimes o mezquinos: y siempre verdaderos. Este es el libro más conmovedor publicado en Cuba en estos años.

5

Los libros sobre la guerra revolucionaria —su teoría y su práctica, por así decir— son los únicos que el Che publicara como tales libros orgánicos. Pero no son lo único que el Che ha escrito —y dicho. Por el contrario: desde el principio estuvo preocupado por otros aspectos del proceso revolucionario, y expresó tales preocupaciones unas veces en forma de discursos, otras en forma de artículos y ensayos. En los libros trató asuntos referidos a la *insurrección*: es decir, a la revolución *antes de la toma del poder* (este sería también el caso de su *Diario en*

Bolivia y de Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo, editado en 1999); en discursos y artículos, por regla general, enfrentó problemas que la revolución iba abordando *después de la toma del poder*. Desde un punto de vista intelectual, estos otros problemas no son menos complejos que los anteriores: tenemos derecho a pensar que son más complejos, y que han requerido y requieren de parte de los dirigentes del proceso una enorme tensión en la apreciación teórica y en la correspondiente solución práctica. Además, esos dirigentes habían llegado al poder en plena juventud: el propio Fidel tenía poco más de treinta años en 1959. Iba a ser dado con ellos contemplar un espectáculo infrecuente: en vez de vivir una evolución intelectual más o menos soterrada, de la que los otros tienen poca noticia, esos jóvenes iban a evolucionar ante los ojos de todo el mundo. Se acabarían de formar con las raíces al aire. No es que llegaran al poder sin criterios suficientes –bastaría con recordar la extraordinaria auto-defensa de Fidel Castro, *La historia me absolverá*, de 1953, para verificar la solidez con que habían partido a la lucha–, pero esos criterios iban a madurar desde el poder, al afrontar problemas nuevos, tremendos, en medio de una compleja realidad no solo nacional, sino internacional, que había que ir descifrando sobre la

marcha. La primera pregunta que han debido hacerse, pues, es qué era esa revolución, cuál era la teoría revolucionaria de esa acción revolucionaria. Fidel Castro, quien para entonces ya tenía una formación marxista-leninista, había dicho en 1953 que el responsable intelectual del ataque al cuartel Moncada (y, por tanto, del proceso que aquel ataque desencadenaría) era José Martí. El Che Guevara, que en 1959 sabe que esta revolución se inscribe en el marco de la descolonización contemporánea, en la línea de los países subdesarrollados, dice al romper 1960, el 28 de enero:

Martí fue el mentor directo de nuestra revolución, el hombre a cuya palabra había que recurrir siempre para dar la interpretación justa de los fenómenos históricos que estábamos viviendo [...] porque José Martí es mucho más que cubano; es americano; pertenece a todos los veinte países de nuestro continente [...] Cúmplenos a nosotros haber tenido el honor de hacer vivas las palabras de José Martí en su patria, en el lugar donde nació.

Bien conoce el Che que Martí es el primer pensador de nuestro Continente, y que al ratificar lo dicho por Fidel seis años atrás, esta declaración es válida para una revolución de los países subdesarrollados. Pero en estas palabras

hay algo más que llama la atención: el uso del pasado. Martí *fue* –dice el Che– nuestro mentor, a cuya palabra *había* que recurrir... No es que se haya abjurado de aquella palabra: todo lo contrario. Es que, para serle fiel no solo a la palabra, sino al espíritu de Martí, era menester tener presente que él mismo nos había aconsejado hacer “en cada momento lo que en cada momento es necesario”. Y por obligación la realidad había comenzado a plantearle a nuestra Revolución, ya en el poder, problemas que no pudieron ser exactamente los mismos que los de Martí, quien ni siquiera llegaría a ver a su país políticamente libre. Esos otros problemas requerían un abordaje que no fuera ya *solo* el de Martí. La Revolución Cubana, en un intercambio violento de acciones punitivas estadounidenses y respuestas cubanas, iba radicalizándose desde la misma toma del poder. Ha podido decir el propio Che que quizá solo la primera Ley de Reforma Agraria ha sido hecha directamente, sin que fuera la respuesta a una agresión norteamericana inmediata. En lo adelante, a partir de la tenaz resistencia opuesta por los Estados Unidos a esa ley con la que Cuba ejercía –y casi que estrenaba– su soberanía, las grandes decisiones del gobierno revolucionario serían contrataques cubanos a las agresiones yanquis. Lo que comenzó bajo la

forma de una tenaz campaña de prensa, prosigue con declaraciones oficiales, y llegará hasta el ataque físico y el bloqueo, pasando previamente por el cese de la compra de azúcar y la negativa a refinar petróleo adquirido por Cuba fuera del área estadounidense. Mientras tanto, la Revolución Cubana ha encontrado mercado para su azúcar en lo que fue la Unión Soviética, y conocido el respaldo decidido de las clases populares, y el despegue creciente primero, y la abierta hostilidad después, de la viceburguesía dependiente criolla, cuyo destino estaba vinculado al del imperialismo estadounidense. No cabe duda de que la Revolución Cubana, puesta ante la disyuntiva de perecer a manos de los Estados Unidos o radicalizarse aún más velozmente, optó por esta última posibilidad.

Cuando ya han ocurrido el cese de la compra de azúcar cubano y el rechazo de refinar en Cuba petróleo soviético por los Estados Unidos; y, por parte de Cuba, las nacionalizaciones de las refinerías estadounidenses en territorio cubano, el Che dice, el 28 de julio de 1960, al Congreso de Juventudes reunido en La Habana:

Si a mí me preguntaran si esta revolución que está ante los ojos de ustedes es una revolución comunista [...] vendríamos a caer en que esta re-

volución, en caso de ser marxista –y escúchese bien que digo marxista–, será porque descubrió también, por sus métodos, los caminos que señalará Marx.

Consecuente con este descubrimiento, y en respuesta a la condena de Cuba por la Organización de Estados Americanos en San José, Fidel Castro lee al pueblo, reunido al efecto en la Plaza de la Revolución el 2 de septiembre de 1960, la que vendrá a ser primera *Declaración de La Habana*. En ella, está virtualmente expresado ya el carácter socialista que ha asumido la revolución. Algo más de un mes después, el 8 de octubre, el Che publica en la revista *Verde Olivo* sus “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”, planteo profundo del tema. El carácter al parecer silvestre de esta Revolución ¿ha alterado acaso el principio leninista de que sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario? El Che se lo pregunta, para responderse:

Convendría decir que la teoría revolucionaria, como expresión de una verdad social, está por encima de cualquier enunciado; es decir, que la revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, sin conocer la teoría [...] Se debe ser “marxista” con

la misma naturalidad con que se es “newtoniano” en física, “pasteuriano” en biología, considerando que si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado [...]. Es decir, y conviene puntualizarlo una vez más, las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la Revolución Cubana, independientemente de que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, esas leyes.

Creo que estas citas expresan con la mayor claridad y limpieza cómo se ha ido gestando el pensamiento de la Revolución Cubana: sin esquemas preestablecidos, pero también sin temor a marbetes. Algunos años después, en un discurso en Argel (febrero de 1965), el Che evocará de nuevo este proceso:

Nosotros no empezamos la carrera que terminará en el comunismo con todos los pasos previstos, como producto lógico de un desarrollo ideológico que marchara con un fin determinado; las verdades del socialismo, más las crudas verdades del imperialismo, fueron forjando a nuestro pueblo y enseñándole el camino que luego hemos adoptado conscientemente.

Hay, por otra parte, en primer lugar en Fidel, pero también en los otros grandes dirigentes, una voluntad de desmistificación semántica,

que los lleva a rehuir la frase acuñada, en beneficio del acercamiento al hecho mediante la explicación, la cual a veces asume la forma del largo discurso (que ha sido llamado pedagógico) de Fidel. Así, después de que, durante el año 60, y en especial en su segunda mitad, la Revolución Cubana ha ido tomando medidas socialistas; después incluso de que se ha aceptado fervorosamente la justeza de tales medidas en la *Declaración de La Habana*, Fidel afirma la víspera de la invasión mercenaria, el 16 de abril de 1961, que hemos hecho una revolución socialista. Por esos días, el Che ha explicado en un trabajo imprescindible (“Cuba, ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?”, publicado en *Verde Olivo* el 9 de abril de 1961), la especificidad de la Revolución Cubana, movimiento que, aunque “grandemente heterodoxo en sus formas y manifestaciones, ha seguido, sin embargo –no podría ser de otra manera–, las líneas generales de todos los grandes acontecimientos históricos del siglo, caracterizados por las luchas anticolonialistas y el tránsito al socialismo”. El Che reconoce los escasos factores excepcionales de nuestra Revolución (“entre ellos, el primero, quizás, el más importante, el más original, es esa fuerza telúrica llamada Fidel Castro Ruz”; y también “que el imperialismo

norteamericano estaba desorientado y nunca pudo aquilatar los alcances verdaderos de la Revolución Cubana”), pero señala sobre todo “las raíces permanentes de todos los fenómenos sociales de América, las contradicciones que, madurando en el seno de las sociedades actuales, provocan cambios que pueden adquirir la magnitud de una revolución como la cubana”. En ese trabajo alcanza madurez el pensamiento político del Che Guevara. A partir de él, lo veremos expresarse, en sus magños discursos internacionales, como vocero extraordinario del mundo subdesarrollado. La Revolución Cubana no ha generado un pensamiento sin generarlo, a la vez, para los otros países situados en coyunturas similares a la de Cuba: en primer lugar, los países de nuestra América; pero también los de los otros continentes subdesarrollados.

6

Si la Revolución Cubana ha encontrado por sus propios pasos un pensamiento genuino, ello implica la necesidad de afrontar con ese pensamiento una multiplicidad de problemas que, a su vez, obligarán a enriquecer aquel pensamiento. El Che será actor y testigo excepcional

de esta interacción en la edificación cotidiana del socialismo en un país subdesarrollado.

El médico errabundo a quien Fidel ha convencido una fría noche de México para que lo acompañe a liberar su país, después de una “primera discusión [que] versó sobre política internacional”; el guerrillero a quien le encomienda llevar la guerra revolucionaria de un extremo a otro de la Isla; el teórico lúcido, es el hombre a quien se responsabilizará, ya en el poder, con posiciones claves dentro del gobierno: la presidencia del Banco Nacional, primero, para estabilizar la grave situación de las divisas; y el Ministerio de Industrias, más tarde, encargado de coordinar y acrecer las industrias bruscamente nacionalizadas de un país de escaso desarrollo que, además, ha sido cortado, de pronto, de su fuente casi única de productos elaborados. Se trata de mantener en pie, funcionando, a la nación.

Para cumplir estas nuevas tareas, de las que también saldrá victorioso, el Che debe afrontar problemas concretos de economía.¹ La revolución no viene hecha, sino que es, siempre, un proceso que los hombres deben hacer, bien o mal. No existen fórmulas para aplicar-

las mecánicamente. En otro sentido que el que le pensara Croce, una revolución verifica que la historia es de veras “hazaña de la libertad”. Ante cada nuevo problema, se alza la pregunta leninista: *¿Qué hacer?* Y la respuesta no puede ir a buscarse a manual alguno. Debe surgir, según el consejo del propio Lenin, de “el análisis concreto de la situación concreta”. Así, el Che se verá obligado a considerar, de acuerdo con la situación concreta de Cuba, pero viéndola también (como siempre) en relación dinámica con el mundo todo, hechos como la naturaleza de la planificación socialista, lo que lo llevará a polemizar con Charles Bettelheim. Por similares razones, enfatiza la preponderancia –no la exclusividad, por supuesto– que debe darse al estímulo moral sobre el estímulo material si de veras quiere construirse una sociedad socialista: no se ve cómo pueda lograrse esto azuzando en los hombres apetencias sobre las que se afianza el capitalismo. Sería absurdo pretender erradicar de repente, por decreto, viejos mecanismos, y el Che no postula esto: “no negamos la necesidad objetiva del estímulo material, sí somos renuentes a su uso como palanca impulsora fundamental” (“Sobre el sistema presupuestario de financiamiento”, 1964). Pero, en cambio, no es absurdo, sino imprescindible para aquella construcción, es-

1 Cf. Carlos Tablada Pérez: *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*, La Habana, 1987.

timular en el hombre “una actitud nueva frente al trabajo” (1964), una actitud que permita aliviar a ese poeta predilecto del Che, León Felipe, quien había visto angustiado oponerse trabajo y juego. ¿Será necesario insistir en cómo nos emociona ver a este hombre completo que es el Che comenzar un hermoso discurso a obreros ejemplares memorizando unos versos del gran poeta español?

7

Porque lo que, en medio de su acción como de su teorización, no olvida nunca el Che, es la finalidad verdadera de un proceso revolucionario: la construcción de un ser humano mejor, del “hombre nuevo”, como él dirá retomando una imagen paulina ya clásica en el pensamiento revolucionario. Si el Che discute sobre la ley del valor, sobre el peligro del burocratismo, sobre el cuadro revolucionario, sobre las condiciones del joven comunista, sobre la construcción del Partido, ese hilo recorre todas sus preocupaciones. No importa cuán violenta pueda ser una acción, o cuán árido pueda ser un pensamiento, una y otro, en el revolucionario, están al servicio del hombre. Si ello puede ser oscurecido por los enemigos, en cambio

debe ser constantemente reiterado y aclarado por los revolucionarios:

El peso de este monumento de la inteligencia humana [*El capital*] es tal, que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes [...]. Ahora nos interesa el hombre [...] Marx pensaba en la liberación del hombre, y veía el comunismo como la solución de las contradicciones que produjeron su enajenación [...] [“Sobre el sistema presupuestario...”].

Esta actitud del Che alcanzará su postulación más clara y articulada en el último trabajo suyo escrito antes de la salida de Cuba: la admirable carta que escribiera a Carlos Quijano, director del semanario uruguayo *Marcha*, y que sería publicada en 1965 con el nombre “El socialismo y el hombre en Cuba”: en cierta forma, se trata de un resumen, de un balance. Al difundirse (copiosamente), el Che ya estaba fuera de Cuba.²

² En la vasta bibliografía sobre el pensamiento del Che, uno de los primeros libros fue el de Michel Löwy *La pensée de Che Guevara*, París, 1970. Quiero destacar también el de Fernando Martínez Heredia *Che, el socialismo y el comunismo*, La Habana, 1989.

8

Cuando el 3 de octubre de 1965 Fidel Castro dio a conocer, en la constitución del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, la carta de despedida del Che, el mundo fue conmovido por la noticia, y se hicieron en torno suyo los más variados comentarios. Los revolucionarios de todas partes dieron justificado crédito a las palabras de Fidel, antes que a las agencias estadounidenses. Pero no solo los enemigos abiertos, sino incluso algunos singulares “simpatizantes” de la Revolución tendieron a tomar como buenas las versiones propaladas por agentes del imperialismo, y en consecuencia a considerar como engañosas las declaraciones del gobierno cubano. Ha resultado una dolorosa pero aleccionadora prueba; porque en instantes decisivos de la historia se han enfrentado –y volverán a enfrentarse– ambos tipos de versiones: cuando la guerra de Corea, cuando la invasión de Girón, para solo mencionar dos de los ejemplos al alcance de todos. Si, de acuerdo con su tradición, el gobierno de los Estados Unidos decide autoagredirse en algún país títere o en la propia base naval de Guantánamo, para hacer creer, a través de sus poderosos medios de desinformación, que Cuba es responsable del hecho, ¿volverán a dar crédito

a esas versiones canallescadas tales “simpatizantes”? Corresponde a ellos pensar y responder.

En el caso del Che, por extraordinario que fuera —que es— ese caso, se imponía tener presentes varias cosas: que *de veras* el Che era un ciudadano de nuestra América, como el venezolano Simón Bolívar, el argentino José de San Martín, el dominicano Máximo Gómez —o el martiniqueño Frantz Fanon, tan querido por él—, todos los cuales pelearon por otros países que aquellos en los que nacieron, a menudo por más de un país; que Cuba es uno de los muchos países latinoamericanos en que viviera el Che, y la Revolución Cubana, una de las dos revoluciones latinoamericanas en que ya había participado (la otra era la guatemalteca); que en la América Latina, y en el mundo subdesarrollado en general, quedan muchas revoluciones por hacer, y que esas nuevas revoluciones, requeridas urgentemente por sus pueblos, son capítulos de una misma revolución, como la cubana. En el año 1959, recién bajado el Ejército Rebelde de las lomas, la gente en Cuba tenía la convicción de que el Che, de un momento a otro, saldría a contribuir a la liberación de otro país esclavizado. Pero la Revolución Cubana, apenas iniciada, tenía necesidad de él para afincarse. Él fue pues ejemplo de trabajador abnegado, de héroe de la construcción. Seis

años después, cuando ya esa revolución había pasado su bautismo de fuego; cuando había conocido Girón, la Limpia del Escambray, la Crisis de Octubre; cuando sus fábricas y campos producían organizadamente para el pueblo, el Che consideró que “otras tierras del mundo” lo requerían más.

Los que acusan a los revolucionarios de ciegos deterministas, rechazan constantemente, sin embargo, el elemento de libertad, de novedad, de creación en la historia. Al ver que el Che salía de Cuba, desempolvaban conocidas parejas, con las que pretendían disculparse de pensar, y entender un hecho imprevisto para ellos: los sentimentales dijeron: Bolívar-San Martín; los malintencionados propusieron otros nombres. La verdad es que la historia cuenta con una nueva pareja que de ninguna manera se explica por las anteriores, que es irreductible a esquemas previos: Fidel Castro y Ernesto Guevara. Era admirable ver el complemento de estos dos hombres, la pulsación volcánica de quien el propio Che consideraba “esa fuerza telúrica llamada Fidel Castro Ruz”, y la conceptualización implacable del Che. Y no fue lo menos hermoso de ese diálogo el instante en que se interpenetraban tales funciones: en que veíamos a Fidel, justamente por ser el primer jefe de la Revolución, precisar su pensamiento

(lo que lo llevaba a polemizar para deslindar), y al Che, entregarse a la acción para ser, una vez más, fiel a su teoría. Pues entre las felicidades de la actual Revolución Latinoamericana está el contar, a su frente, con hombres en quienes la vieja dicotomía cabeza pensante / brazo armado desaparece, fundida en una nueva realidad llameante.

Aunque desconozcamos aún varios detalles de los momentos que precedieron a la partida del Che, y de los de su primera estadía fuera de Cuba, cuando participó en la lucha de liberación nacional en África, mucho dice sobre esto último su libro *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, aparecido en 1999 con prólogo de su hija Aleida Guevara March. Además, no cabe la menor duda de que su conducta estaba totalmente acorde con su pensamiento: de que estaba haciendo lo que desde el principio se había propuesto. El 14 de enero de 1966, al clausurar la Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina, que sería conocida como Conferencia Tricontinental y que tan magníficamente encarnó el ideal de Fidel y el Che, aquel dijo:

El compañero Guevara se unió a nosotros cuando estábamos exiliados en México, y siempre, desde el primer día, tuvo la idea, claramente expresa-

da, de que cuando la lucha terminara en Cuba, él tenía otros deberes que cumplir en otra parte, y nosotros siempre le dimos nuestra palabra de que ningún interés de Estado, ningún interés nacional, ninguna circunstancia nos haría pedirle que se quedara en nuestro país, obstaculizar el cumplimiento de ese deseo o de esa vocación. Y nosotros cumplimos cabalmente y fielmente esa promesa que le hicimos al compañero Guevara.

Que en los años 60 la revolución armada se encontraba en la orden del día en muchos países subdesarrollados, especialmente de la América Latina; que Cuba no era una excepción, está reiterado en textos capitales del Che, como *La guerra de guerrillas*; “Cuba, ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?” y “Guerra de guerrillas: un método”. En este último, explicó:

De hecho, la eclosión de la lucha americana se ha producido. ¿Estará su vértice en Venezuela, Guatemala, Colombia, Perú, Ecuador [...]? ¿Serán estas escaramuzas actuales solo manifestaciones de una inquietud que no ha fructificado? No importa, para el resultado final, que uno u otro movimiento sea transitoriamente derrotado. Lo definitivo es la decisión de lucha que madura día a día, la conciencia de la necesidad del cambio revolucionario, la certeza de su posibilidad. Es una

predicción. La hacemos con el convencimiento de que la historia nos dará la razón.

En cuanto al papel que se había asignado en esa lucha supranacional, tampoco cabe duda alguna. Al responder en diciembre de 1964 a un tinterillo latinoamericano en la ONU, dijo:

He nacido en la Argentina; no es un secreto para nadie. Soy cubano y también argentino, y, si no se ofenden las ilustrísimas señorías de Latinoamérica, me siento tan patriota de Latinoamérica, de cualquier país de Latinoamérica, como el que más, y en el momento en que fuera necesario, estaría dispuesto a entregar mi vida por la liberación de cualquiera de los países de Latinoamérica.

¿Había decidido ya entonces el Che salir a pelear de nuevo? Lo cierto es que solo unos meses después de haber pronunciado estas palabras, abandonaba Cuba, en gesto supremo de renuncia y de sacrificio. Había llegado para él “el momento que fuera necesario”. En *El socialismo y el hombre en Cuba*, que vino a adquirir carácter testamentario, había escrito: “El revolucionario, motor ideológico de la revolución, dentro de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida que no tiene más fin que la muerte, a menos que la construcción se logre en escala mundial”. Después de sus combates

en África, aquel país del que había hablado en la ONU resultó ser, en América, Bolivia, una de las más esquilmas y dolorosas de nuestras patrias chicas. Allí se encontraba, peleando, cuando dio a conocer su *Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental* (1967), donde, al trazar el cuadro de la situación internacional, del chantaje atómico con que el imperialismo pretendía paralizar a los pueblos, e ir despedazándolos uno tras otro, postuló: “Crear, uno, dos, tres... muchos Vietnam, esa es la consigna”. A esa, la más honda, noble y valiente, la más necesaria también de las tareas de esos años, se hallaba entregado, cuando su absoluto desprecio al peligro de que hablara Fidel, hizo posible a tropas bolivianas, organizadas y comandadas por militares estadounidenses, herirlo en la Quebrada del Yuro, el 8 de octubre de 1967, hacerlo prisionero y posteriormente asesinarlo de un balazo en el corazón. Unos momentos antes, desangrándose, había dado una bofetada a un oficial enemigo que lo increpaba. Las vicisitudes de su cadáver hubieran sido materia alucinada para aquel enorme devoto del Che que fue su compatriota, el alucinado Ezequiel Martínez Estrada. El cuerpo es trasladado en helicóptero para ser exhibido a periodistas. Es un rostro sereno, grave y hermoso, enmarcado en la abundante cabellera y barba con que

solían representarse profetas y santos, el de aquel héroe de América, del mundo, que yace allí. Parece que les quema, aun muerto, esa presencia deslumbrante. En los días inmediatos nos enteraríamos, con estupor, de las más extrañas cosas: de que aquel cuerpo fue enterrado, desenterrado; de que le habían mutilado las manos, para conservar algunos dedos. Parece menos la sórdida verdad que las vicisitudes míticas de un héroe de leyenda. Aquel héroe lograría sacudir la Tierra. Hasta los enemigos se inclinaron ante tanta grandeza. Hasta los duros de corazón y los entibiecidos sintieron que les quedaban lágrimas en el alma. Si algunos no han podido, ni siquiera entonces, ver y comprender, es que ya no podrán nunca ver ni comprender. Se han convertido ellos mismos en estatuas de sal, y la historia implacable los desmorona como al polvo.

Quien únicamente podía hacer el panegírico; quien unos días antes había anunciado al pueblo, en el más triste discurso de su vida, que era “dolorosamente cierta” la noticia de la muerte; aquel a quien había escrito el Che en su carta de despedida: “si me llega la hora definitiva bajo otros cielos, mi último pensamiento será para este pueblo y especialmente para ti”: Fidel Castro, evocó la vida de aquella criatura ejemplar ante un millón de hombres y mujeres

silenciosos e inconsolables, reunidos en la Plaza de la Revolución, donde tantas veces estuvieron con él.

Al despedirse de sus hijos, el Che, enterneciendo y achicando las palabras como había hecho también otro gigante, su hermano José Martí, les escribió:

Si alguna vez tienen que leer esta carta, será porque yo no esté entre ustedes [...]. Su padre ha sido un hombre que actúa como piensa, y, seguro, ha sido leal a sus convicciones [...]. Sobre todo, sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo. Es la cualidad más linda de un revolucionario.

MARTÍ, LENIN Y LA REVOLUCIÓN ANTICOLONIAL*

Entre las razones que pueda haber para que el periodista norteamericano Charles Anderson Dana (1819-1897) sea recordado, hay una singular: el haber sido editor en los Estados Unidos, sucesivamente, de sus contemporáneos Carlos Marx y José Martí, con quienes además mantuvo relaciones de amistad. En su calidad de “*managing editor*” del periódico *New York Daily Tribune* (1851-1861), publicó decenas de artículos del primero (y de Engels). A raíz de la crisis financiera de 1857, comenzó también a editar, esta vez en compañía de George Ripley (1802-1880), la *New American Cyclopedia* (1858-1863), para la cual solicitó el concurso de Marx y Engels, quienes contribuyeron redactando artículos como “Argelia”, “Ayacucho” y “Bolívar”.

* Trabajo publicado por primera vez en *Casa de las Américas* N° 59, marzo-abril de 1970 (Ese número estuvo dedicado a Lenin en su centenario). Si no se indica otra cosa, los énfasis son míos.

En 1880, aún en vida de Marx, Martí empieza a publicar en el *New York Sun*, el nuevo diario del cual Dana es director, y al parecer seguirá colaborando en él hasta sus últimos días. Al morir Marx, en 1883, Martí describe para *La Nación*, de Buenos Aires, grandiosamente, el homenaje póstumo que en Nueva York rinden al “movedor titánico de la cólera de los trabajadores europeos”¹. En otras ocasiones vuelve a nombrar a quien llamará “aquel alemán de alma sedosa y mano férrea [...] Karl Marx famosísimo”². Pero no deja de ser curioso que en ninguna de las veces en que lo nombre (tres en sus crónicas, una en sus cuadernos de apuntes), mencione ningún texto *concreto* de Marx,

1 José Martí, “Carta de Martí”, IX, 388. Las citas remiten, en un caso, a las *Obras completas* de José Martí (La Habana, 1963-1973); y en otro, a las *Obras completas* de V.I. Lenin (Buenos Aires, 1957-1960 [hay edición cubana, que reproduce varios tomos de esta última]).

2 José Martí, “Cartas de Martí”, XIII, 245.

ni muestre familiaridad suficiente con su obra. Y no deja de ser curioso, porque es bastante improbable que Martí, voraz lector, en especial de periódicos –de los que solía sacar el material que trasfundía luego en sus deslumbrantes crónicas–, no hubiera leído, al menos, los trabajos que *su propio editor y amigo*, Dana, había publicado, solo unos años antes, en su periódico y su enciclopedia, de aquel otro amigo del norteamericano, “Karl Marx famosísimo”. Especialmente si tenemos en cuenta que algunos de esos trabajos abordaban problemas de las colonias³, que tanto interesaron a Martí, e incluso problemas latinoamericanos, de los que el cubano llegó a tener una caudalosa información, y que constituyeron su preocupación histórica cardinal. No es pues arriesgado conjeturar que Martí no solo elogió a Marx, sino que lo leyó; al menos, que leyó algunos de sus textos laterales: cuya escritura, por cierto, Marx consideró apenas como tarea de pan ganar. Lo que parece igualmente seguro es que Martí no distinguió la especificidad del pensamiento de Marx, aquello que lo diferenció radicalmente de otros

socialistas con los que Martí dejaba mezclado su nombre: Saint Simon, Fourier, Karl Marlo, Bakunin... No creo que lo ayudara mucho a establecer esa distinción la actitud aparentemente eurocéntrica asumida por Marx y Engels. No solo cuando en la primera línea del *Manifiesto comunista* –que no se sabe si Martí llegó a conocer, aunque desde 1871 había ediciones en inglés en los Estados Unidos– proclaman que “un fantasma recorre *Europa*”; sino cuando con frecuencia, y precisamente en artículos aparecidos en el *New York Daily Tribune*, aunque fuera inequívoca la simpatía de los autores por los países explotados y su repudio a la rapaz política colonial, nuestros pueblos, de acuerdo con la terminología entonces habitual, aparezcan mencionados como “las naciones bárbaras”, “la barbarie”, “los semibárbaros”⁴, para no hablar de las páginas infelices sobre Bolívar –el americano más admirado por Martí– o México. Pero estos desenfoces no disminuyen el sitio central ocupado por el genio de Marx. Che Guevara dejó este punto perfectamente aclarado:

3 Una selección de trabajos de Marx y Engels *Acerca del colonialismo*, que contiene algunas de sus colaboraciones para el *New York Daily Tribune*, fue publicada en Moscú, s.f.

A Marx, como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que

4 *Op. cit.*, pp. 124, 125, 215.

le tocó vivir, puede, evidentemente, objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros los latinoamericanos podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar, o con el análisis que hicieron Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o las nacionalidades inadmisibles hoy. Pero los grandes hombres, descubridores de verdades luminosas, viven a pesar de sus pequeñas faltas, y estas sirven solamente para demostrarnos que son humanos, es decir, seres que pueden incurrir en errores aun con la clara conciencia de la altura alcanzada por estos gigantes del pensamiento. Es por ello que reconocemos las verdades esenciales del marxismo como incorporadas al acervo cultural y científico de los pueblos y lo tomamos con la naturalidad que nos da algo que ya no necesita discusión⁵.

Sucede, sin embargo, que Martí, que admiró y alabó inequívocamente la conducta de Marx (“como se puso del lado de los débiles, merece honor”, dijo él), precisamente no parece haber reconocido “*las verdades* esenciales del marxismo como incorporadas al acervo cultu-

ral y *científico* de los pueblos”. En otras palabras: no vio la contribución *científica* de Marx, aquello que lo separa de los socialistas previos, *utópicos*. Atribuir esto a cortedad de visión o a tibieza en Martí, sería tan torpe como achacar el aparente eurocentrismo de Marx a un absurdo chovinismo continental. Lo cierto es que la fidelidad de uno y otro a *sus* problemas inmediatos respectivos, y no coincidentes entonces, los lleva a posiciones concretas, desde las cuales a Marx *no le era posible* apreciar debidamente el que sería el planteo de Martí (como se ve en el caso de Bolívar), ni a Martí el aporte específico de Marx. Lo que no significa incongruencia entre ambos, sino señalamiento de objetivos, por el momento, diversos. A partir de la presencia de un proletariado desarrollado en el seno de los países de más avanzado capitalismo (entonces todavía premonopolista), Marx descubre las leyes de la historia, y en consecuencia, la historia como *ciencia*. Basándose en la célebre *boutade* de Marx según la cual él habría declarado, en determinada circunstancia, no ser marxista, ha querido verse una especie de rectificación suya o de desautorización a ciertas exageraciones. Hay, sin embargo, otra explicación, más sencilla, para una frase como esa, y el propio Che nos la ha ofrecido, al decir: “Se debe ser ‘marxista’ con la misma natu-

5 Ernesto Che Guevara, “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”, *Obra revolucionaria*, prólogo y selección de Roberto Fernández Retamar, 3ª ed., México, 1969, p. 508.

ralidad con que se es ‘newtoniano’ en física o ‘pasteuriano’ en biología [...]”⁶. Pero el “marxismo” no es solo ese acceso a otra ciencia –que en cuanto tal, como toda ciencia, disuelve el *ismo* de su inicio en la mera enunciación de la verdad–, sino que, sobre todo, es una “guía para la acción”, una incitación no ya a “interpretar” el mundo (a entenderlo en sí mismo), sino a “transformarlo” (a hacerlo otro). Y aquí es donde aparece el hecho singular de que la fidelidad al *espíritu* que animaba al marxismo impidiera a Martí (situado en otras condiciones, ante tareas inmediatas distintas) haber sido un mero repetidor de la *letra* del marxismo. La problemática de Martí no era la de un país capitalista avanzando con un proletariado desarrollado: su problemática –y su práctica y su teoría correspondientes– eran las de un país colonial, que contaba con un exiguo proletariado, que incluso conoció oficialmente la esclavitud hasta 1886, y que tenía por delante la tarea inmediata de su liberación política, para obtener la cual le era menester no alebrestar *aún* la lucha de clases en el interior de su país. En las colonias *de su época* no había *aún* –*ni podía haber*– un solo marxista *real*, porque no

había *todavía* la problemática ni la práctica a que se refería Marx; porque no había todavía una *acción* de la que *aquel* marxismo pudiera ser *guía*. A lo más, en esos países hubiera podido haber *traductores* de Marx, pero traductores *literales*, que hicieran con la magna obra del alemán lo que el cubano José del Pe-rojo (previsiblemente olvidado) hizo con la de Kant: ponerla en otra lengua. En su prefacio a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto comunista*, ¿no han dicho Marx y Engels, hablando de la de 1869: “En aquel tiempo, una edición rusa de esta obra podía parecer al Occidente *tan solo una curiosidad literaria*”? Y Rusia no era precisamente una colonia [...]”⁷.

7 No es un azar que el marxismo empezara a ser conocido en la América Latina, en la década del setenta del siglo XIX, en países que, a diferencia de Cuba, no eran ya colonias (y carecían aún de la conciencia de ser neocolonias), y empezaban a contar con un proletariado apreciable, con frecuencia nutrido por una inmigración europea reciente (Cf. V. Ermolaev: *Surgimiento de las primeras organizaciones obreras [latinoamericanas]*. Artículo publicado en la revista *Cuestiones de Historia*, Moscú, 1959; La Habana, 1964). En Argentina, por ejemplo, varias organizaciones proletarias que en la década del setenta se llamaban secciones de la Alianza Obrera Internacional, “habían sido creadas por proletarios oriundos de Europa según el principio del idioma” (*op. cit.*, p. 16). La primera en fundarse fue la sección

6 *Ibidem*.

Las perspectivas revolucionarias, pues, no eran las mismas, a fines del siglo XIX, en los países capitalistas desarrollados y en las colonias. La divergencia de esas perspectivas pueden encarnarla ciertos aspectos de los pensamientos de Marx y Martí. Lo que cuenta, a la hora de considerar este hecho, es, como se ha dicho, la tarea concreta que cada uno tiene por delante: tarea para acometer la cual el pensamiento en cuestión es un arma de comprensión y transformación. De ahí que sea errado partir de los pensamientos mismos para compararlos –

francesa; luego se creó la italiana, y por último la española. “A partir de 1878 creció la afluencia de emigrados de Alemania a la Argentina [...] En enero de 1882, los socialistas alemanes fundaron en Buenos Aires el club *Worwärts*”, el cual fue representado en 1889 en el congreso de París de la Segunda Internacional, nada menos que por Guillermo Liebknecht (*op. cit.*, pp. 20-21). El primer expositor cubano de ideas marxistas, Carlos Baliño (1848-1926), quien como Martí vivía exiliado en los Estados Unidos, estuvo significativamente entre los fundadores en 1892 del Partido Revolucionario Cubano, el partido de Martí; y en 1925, junto a Julio Antonio Mella, del primer Partido Comunista de Cuba. Martí lo llamó en 1892 “un cubano que padece con alma hermosa por las penas de la humanidad, y solo podría pecar por la impaciencia de redimirlas” (“Patria’ de hoy”, II, p. 185). Cf. Aleida Plasencia (compiladora) *Documentos de Carlos Baliño*, La Habana, 1964.

como hacen los idealistas–; y más aún partir de la enunciación de esos pensamientos: no han faltado quienes han querido ver en Martí un estilo demasiado “literario”, metafórico, que contrastaría con el escueto rigor científico de los textos de Marx o de los marxistas. Pero la realidad, en lo que toca a Marx, no abona en favor de esta separación. La forma amojamada y aburrida con que algunos han querido hacer pasar su mercancía, asegurándonos que su carencia era rigor marxista, no tiene nada que ver con el rigor *de Marx*, el cual incluía la eficacia de una expresión creadora. Marx, “como los antiguos griegos”, ha dicho su gran biógrafo Mehring, “contaba [...] a Clío entre las nueve musas”⁸. Y más recientemente, Adam Schaff ha insistido: “Marx escribía de una manera metafórica, empleando expresiones y términos que, casi todos, exigirían ser explicados e interpretados”⁹. Lejos pues de encontrarse separadas tajantemente la expresión de Marx y la de Martí, creo que si hubiera que señalar un segundo punto (después de aquel respeto por

8 Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, La Habana, 1964, p. 29.

9 Adam Schaff, *Langage et connaissance suivi de six essais sur la philosophie du langage*, trad. de Claire Brendel, París, 1969, p. [vii].

haberse puesto “del lado de los débiles”) en que Martí debió sentirse cerca de Marx, sería la admiración por el escritor montuoso, imaginístico, apasionado, en el difícil tratamiento de los temas políticos. La distinción, pues, no se realiza en el nivel de la expresión. Y si lo hace en el nivel del pensamiento, es porque se trata en cada caso de pensamiento de circunstancias diferentes. Sobre estas es que hay que llamar la atención.

Esas circunstancias, por otra parte, no permanecen inalterables. Si en 1848 el fantasma del comunismo recorría Europa (entendiendo por tal, fundamentalmente, Inglaterra, Francia y Alemania), treinta y tantos años después su camino es más largo. En el prefacio a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels recuerdan que en la primera edición “Rusia y los Estados Unidos, precisamente, no fueron mencionados”. Y añaden: “¡Cuán cambiado está todo!” Es menester tomar en consideración ahora el crecimiento capitalista de ambos países, llegando a afirmarse que “Rusia está en la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa”, observación a la cual la historia daría una impresionante sanción. Pero pedirles que fueran todavía más allá sería esperar de la ciencia, vaticinios. Marx y Engels no llega-

ron a vivir la época del imperialismo moderno, y por tanto no llegaron a ser testigos del acercamiento de aquellas dos perspectivas mencionadas arriba.

Como sabemos, quien vivirá la época del imperialismo, la comprenderá y la analizará a la luz del marxismo; quien, consecuentemente, llegará a hacer posible la interpenetración de esas perspectivas, e incluso señalará el papel extraordinario encomendado a la lucha anticolonial para el triunfo mundial del socialismo, fue, significativamente, el fundador del primer estado socialista, Lenin; y este aspecto es sin duda una de sus contribuciones más importantes. Pero antes de insistir en este punto, conviene detenerse un momento en el primer hombre en pensar, desde él, el mundo colonial en su conjunto: Martí.

Martí fue un pensador que no dejó una sola obra orgánica. Su pensamiento, en primer lugar, está fragmentado en las más variadas obras de circunstancias. Apenas se han hecho intentos por restañar, en lo posible, esa fragmentación, y ofrecer en un cuerpo coherente lo que su ajetreada vida de hombre de acción dejó necesariamente disperso. Pero, además, en las escasas ocasiones en que esa tarea se ha intentado, se ha hecho dejando de lado un aspecto fundamental: el señalamiento de *eta-*

pas en su pensamiento¹⁰. Sin negar la unidad de ese pensamiento, una investigación más acuciosa nos mostrará, articuladas dentro de esa unidad, sus *fases*, desde que “el joven Martí” identifica a Cuba con Nubia (con África), revelando así una intuición magnífica de la familia a la que pertenecen nuestros problemas, hasta que el Martí de la plena madurez confiesa ya abiertamente a Manuel Mercado, la víspera de su muerte, el sentido antimperialista de su obra política. Pero este no es el momento de realizar esa investigación. Por ahora solo quiero destacar que a partir de cierto instante, entrada la década del ochenta, Martí comprende que su tarea inmediata de independizar a Cuba de España, de escribir (como dice él) la última estrofa del poema de 1810, se ha convertido, sin dejar de ser lo anterior, en otra mucho más ambiciosa: escribir la primera estrofa de otro poema, detener la expansión norteamericana primero sobre la América Latina, y luego sobre

10 Con posterioridad a la primera publicación de este trabajo se dieron a conocer dos apreciables intentos de señalar las etapas de la evolución martiana. Cf. Pedro Pablo Rodríguez: “La idea de liberación nacional en José Martí”, *Pensamiento Crítico*, N° 49-50, febrero-marzo de 1971; e Isabel Monal: “José Martí: del liberalismo al democratismo antimperialista”, *Casa de las Américas*, N° 76, enero-febrero de 1973. (Nota de 1975.)

el resto del mundo. Esa comprensión significa para el pensamiento de Martí la entrada a una nueva fase –porque significa una nueva, gigantesca tarea. Por su situación histórica concreta, esa tarea solo podía ser intentada entonces por Cuba; y por su desarrollo ideológico, e incluso por sus fructíferos años de estancia vigilante en Nueva York, solo Martí, entre los cubanos, entendía completamente la urgencia –y el dramático riesgo– de ese intento. No es extraño, por ello, que en su tiempo (y aun años después) no fuera suficientemente advertido el descomunal proyecto martiano. Pero solo a su luz se entienden las constantes alusiones de Martí a la *responsabilidad internacional* que incumbe a su pueblo: “un pueblo inteligente y generoso, de espíritu *universal y deberes especiales en América*”¹¹, como dice en 1895. Un año antes, había escrito ya: “Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la *humanidad moderna*. Quien se levanta hoy con Cuba, se levanta para todos los tiempos”; y también:

En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el

11 José Martí, “Al *New York Herald*”, IV, 152.

poder, –mero fortín de la Roma americana;– y si libres –y dignas de serlo por el orden de la libertad equitativa y trabajadora– serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte [...] *Es un mundo* lo que estamos equilibrando: *no son solo dos islas* las que vamos a libertar¹².

Esas observaciones, en sus últimos días, desembocan, con explicable cautela, en el *Manifiesto de Montecristi*, que anuncia al mundo las razones de la guerra de 1895:

La guerra de independencia de Cuba, nudo del haz de islas donde se ha de cruzar, en plazo de pocos años, el comercio de los continentes, es *suceso de gran alcance humano*, y servicio oportuno que el heroísmo juicioso de las Antillas presta a la firmeza y trato justo de las naciones americanas y al *equilibrio aún vacilante del mundo*. Honra y conmueve pensar que cuando cae en tierra de Cuba un guerrero de la independencia, abandonado tal vez por los pueblos incautos o indiferentes a quienes se inmola, *cae por el bien mayor del*

hombre, la confirmación de la república moral en América y la creación de un archipiélago libre [...] A la revolución cumplirá *mañana* el deber de *explicar de nuevo* al país y a las naciones *las causas locales, y de idea e interés universal*, con que para el adelanto y servicio de la *humanidad* reanuda el pueblo emancipador de Yara y Guáimaro una guerra digna [...] ¹³.

Pero ya sin innecesaria cautela, desembocan aquellas observaciones en la impresionante carta final a Manuel Mercado, que nunca se citará demasiado, donde Martí reconoce explícitamente que su meta es:

impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. *Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso*. En silencio ha tenido que ser, y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin [...] impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los *imperialistas* de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los

12 José Martí, “El tercer año del Partido Revolucionario Cubano. El alma de la Revolución y el deber de Cuba en América”, III, 143 y 142.

13 José Martí, “Manifiesto de Montecristi”, IV, 100-101.

pueblos de nuestra América, al norte revuelto y brutal que los desprecia [...]”¹⁴.

Martí, pues, sin la menor duda, concibe la guerra de independencia de Cuba no como un pequeño hecho local contra la decadente España, sino como una realización de vastas proyecciones internacionales (no en balde había dicho: “patria es humanidad”): hoy diríamos que como una guerra de Vietnam al inicio de la sangüinaria expansión de los “imperialistas” norteamericanos, a quienes califica de esa manera cuando el término, ya en uso desde la década 1870-1880 en el mundo inglés¹⁵, no conocía

aún la precisión ni la difusión que le darían las obras posteriores de Hobson (1902), Hilferding (1910), Rosa Luxemburgo (1913), y sobre todo el propio Lenin (1917). Es ocioso –y escolástico–, para conocer exactamente el alcance de su tarea, preguntarnos si Martí entendía por esta palabra un concepto suficientemente cercano al que luego manejarían, con acuciosidad creciente, dichos autores. A finales del siglo XIX, no faltaban sapientísimos pensadores (Mehring prefirió luego llamarlos simplemente “clerigalla marxista”)¹⁶ capaces de recitar los más arduos textos revolucionarios. Pero fue José Martí quien, mientras se hablaba de un período de paz mundial, preparó un movimiento concreto, terriblemente heroico y casi desesperado, para “cortarle las manos”, como diría hoy Fidel, al naciente imperialismo norteamericano, el cual devendría otro gendarme de la reacción internacional, sustituyendo con creces, en este oficio, al gendarme europeo, el imperio zarista. El movimiento revolucionario *mundial* recibió de los líteros de la Segunda Internacional una de las mayores traiciones de la historia;

14 José Martí, “A Manuel Mercado”, IV, 167-168.

15 Según G.W.F. Hallgarten (*Imperialismus vor 1914*, 2 vols., Munich, 1951), “el término “imperialismo” es de origen relativamente reciente, habiendo sido empleado primero por un grupo de escritores y administradores británicos a finales de la década 1870-1880. Estos hombres abogaban por el fortalecimiento y la expansión del imperio colonial británico; “imperialismo” era el nombre que daban a la política que ellos estimulaban en sus compatriotas. En otras palabras: originalmente “imperialismo” equivalía más o menos a “colonialismo” –el establecimiento y la expansión de la soberanía política de una nación sobre pueblos y territorios extranjeros”. (Paul M. Sweezy: “A marxist view of imperialism” *The Present as History. Essays and Reviews on Capitalism and Socialism*, 2ª ed., Nueva York, 1962, p. 80.)

Este parece ser el sentido con que Martí habla de “imperialistas”: los Estados Unidos son para él “una república *imperial*”, “la Roma americana”.

16 Franz Mehring: *Carlos Marx...*, p. 28.

en cambio, está en deuda con este afiebrado dirigente colonial, por haber pretendido, contando solo con la honda de David –suya es la imagen, insustituible–, sofocar en su arranque la expansión del imperialismo norteamericano. Es obvio que la verdadera fidelidad al espíritu de la revolución no era la de quienes repetían como gansos la letra de Marx para traicionarlo; sino la de quien se arrojaba a librar una batalla requerida por la revolución mundial, aunque no lo hiciera partiendo de los postulados de Marx. Lo cual no quiere decir, por otra parte, que careciera de la teoría que, en aquel momento y para aquella acción, le era menester. Recordemos otra observación del Che:

Convendría decir que la teoría revolucionaria, como expresión de una verdad social, está por encima de cualquier enunciado; es decir, que la revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, aun sin conocer la teoría¹⁷.

No cabe duda de que Martí interpretó correctamente su realidad histórica. En último extremo, la posibilidad de que se frustrara la

independencia de Cuba estaba vinculada al crecimiento norteamericano desde comienzos del siglo XIX, y “la expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos”, que con acierto historió Ramiro Guerra¹⁸, no hizo sino añadir un nuevo capítulo en el caso de Cuba. Buen conocedor de la historia de ambas Américas, los temores de Martí tenían, pues, una base atrozmente sólida. Es cierto también que Martí vio desde su interior transformarse la naturaleza del capitalismo norteamericano, y que fue un lúcido crítico de esa transformación; aunque para un colonial, este cambio haya sido, *en cierta forma*, accesorio: el *otro* capitalismo había devorado ya la Florida, Texas, California (haciendo caso omiso de si las tierras fueran previamente españolas o mexicanas)... y era el capitalismo premonopolista, todavía *no* imperialista *en el sentido moderno de la palabra*, todavía no exportador de capitales. La verdad es que la historia supuestamente ejemplarizante de los Estados Unidos (ejemplarizante incluso para avanzados progresistas europeos)

17 Ernesto Che Guevara: “Notas ...”, cit. en nota 5, p. 507.

18 Ramiro Guerra: *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos*, Madrid, 1935 (2ª ed., La Habana, 1964).

era ya, como Martí había contemplado con la “visión de los vencidos”, una historia de constantes depredaciones territoriales. Cuba tenía su turno señalado; y tras Cuba, la América Latina –y el resto del mundo. En este sentido, habiendo interpretado correctamente la realidad histórica en que se movía, la previsión de Martí resultó absolutamente acertada (aunque, por supuesto, no le correspondiera realizar el análisis leninista del sistema del imperialismo). Sin embargo, el rápido establecimiento en Cuba de una república popular, que evitara (o al menos hiciera mucho más difícil) la expansión norteamericana, no pudo lograrla, por las sucesivas maniobras yanquis: desde la incautación a principios de 1895 de tres barcos cargados de armas en el puerto de Fernandina o en camino a él, lo cual hizo imposible la guerra rápida que planeaba, hasta la abierta intervención militar, tres años después. Lo que hoy día es ya indudable es que la guerra revolucionaria cubana encabezada por Martí fue la primera acción organizada contra el imperialismo yanqui, y, consecuentemente, inaugura por el lado colonial la época presente. Veintiún años después de muerto Martí, al hacer ya un balance de esa época, escribirá Lenin en las primeras líneas de *El imperialismo, fase superior del capitalismo*: “Durante los últimos quince o veinte años,

sobre todo después de la guerra hispanoamericana (1898) y de la angloboer (1899-1902), las publicaciones económicas, así como las políticas, del Viejo y del Nuevo Mundo, utilizan cada vez más el concepto de “imperialismo” para caracterizar *la época que atravesamos*¹⁹. Desgraciadamente, a Lenin le fueron desconocidos, como es comprensible, el movimiento martiano y sus postulados precozmente antimperialistas. Es menos probable que los desconociera del todo Joseph Patouillet, quien en su obra *El imperialismo norteamericano* (Dijon, 1904) –consultada y anotada por Lenin para la confección de su propio libro sobre el tema²⁰– afirma que practicar el imperialismo implica “conquistar y ocupar grandes encrucijadas por las que pasa el comercio del universo”; lo que tanto recuerda la definición que en el *Manifiesto de Montecristi* –seguramente difundido, en la época, por la prensa mundial– se da de Cuba, como “nudo del haz de islas donde se ha de cruzar, en plazo de pocos años, el comercio de los continentes”. Sea como fuere, es indudable que Martí entendió plenamente en lo esencial

19 V.I. Lenin, “El imperialismo, fase superior del capitalismo”, *O.C.*, XXII, [205].

20 V.I. Lenin, *O.C.*, XXXIX, vol. I, 207-212.

ese acontecimiento que iría a desarrollarse de inmediato en su tierra, y que implicaría la verdadera mundialización del mundo. Citando un juicio de Marx sobre un problema nacional, Lenin afirmará luego que el mismo muestra “que es necesario tomar la reivindicación de la democracia” no aisladamente, sino “en una escala europea”. Pero Lenin añade esta observación reveladora: “*en la actualidad se debe decir [en una escala] mundial*”²¹. ¿Cuándo considera él que empezó esa “actualidad”? Unas líneas más adelante, lo aclarará: a partir de “la guerra imperialista hispano-norteamericana”: es decir, el pórtico visible de la era del imperialismo, la guerra en previsión de la cual, unos años antes, en 1895, Martí pretendió una audaz, desmesurada acción democrática considerada “[en una escala] mundial”, como diría Lenin: o, en las palabras de Martí, un “suceso de gran alcance humano”. Pero este conmovedor intento quedaría ignorado durante años; de hecho, no vendría a ser revelado *con toda su fuerza* sino con la actual Revolución Cubana²². No es, pues, por

sentimentalismo tonto que lamentamos que Lenin lo ignorara completamente, sino porque sin duda ello nos ha privado de sagaces observaciones suyas como las que le provocara unos años después la revolución de Sun Yat-sen²³. Y ello es tanto más importante por cuanto, como se sabe, la definitiva comprensión por Lenin de la naturaleza y la trascendencia del problema colonial está lejos de ser una cuestión menor o lateral en su pensamiento.

Para apreciar enteramente este último hecho, es necesario tener en cuenta la condición compleja en que se hallaba situado su país, y partir de esta condición para intentar captar la complejidad, la riqueza de su pensamiento. Ya he recordado que en la primera edición del *Manifiesto comunista*, Rusia no era tomada en cuenta. El desarrollo del capitalismo es tardío en ese país, y posterior a la fecha de aparición del *Manifiesto*. Es el propio Lenin quien, en 1899 –cuatro años después de muerto Martí–, publicará su *Desarrollo del capitalismo en Rusia*. Y aun este

21 V.I. Lenin, “Balance de una discusión sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación”, *O.C.*, XXII, 357.

22 Ello no quiere decir que con anterioridad a 1959 no se hubiera apreciado la temprana y valiente actitud antimperialista de Martí. Bastaría con recordar –entre

diversos autores– los trabajos que durante una treintena de años dedicó al tema el historiador Emilio Roig de Leuchsenring.

23 V.I. Lenin, “Democracia y populismo en China”, *O.C.*, XVIII, 156-162.

“desarrollo” es sumamente complejo e irregular. En 1914, al polemizar “Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación”, Lenin aclara: “No solo los pequeños Estados, sino también Rusia [...] dependen por entero, en el sentido económico, de la potencia del capital financiero imperialista de los países burgueses ‘ricos’”. Y más adelante: “En la Europa oriental y en Asia, la época de las revoluciones democrático-burguesas solo comenzó en 1905. Las revoluciones en Rusia, Persia, Turquía y China, las guerras de los Balcanes: tal es la cadena de los acontecimientos mundiales ocurridos en *nuestra* época en nuestro ‘Oriente’”²⁴. En vísperas de regresar a Rusia, donde ya ha estallado la revolución de febrero de 1917, dice aún: “Rusia es un país campesino, uno de los más atrasados de Europa”²⁵. E incluso al final de su vida, en uno de sus últimos textos, escrito el 16 de enero de 1923, reitera: “Rusia [...] se encuentra en la línea divisoria entre los países civilizados y los que por primera vez son arrastrados de modo definitivo, por esta

guerra [la guerra de 1914-1918], a la civilización –todo Oriente, los países no europeos”²⁶. Esta última manera de englobar de un solo trazo negativo las naciones que hoy reciben los nombres cómodos, pero engañosos, de tercer mundo o países subdesarrollados, no puede sino recordarnos el similar esfuerzo de Martí cuando, cerca de cuarenta años antes, habla del mundo al que los codiciosos de su tierra llaman “bárbaro” porque “no es de Europa o de la América europea”²⁷. Es indudable que por la ubicación concreta de su país, por el carácter de encrucijada de su problemática, Lenin conoce un radio de acción incomparablemente más vasto que el de un “europeo” a secas. Entiende *como propios* los problemas estudiados por Marx y Engels en relación con los países capitalistas, y por eso puede llegar a ser un discípulo y continuador genial; pero también siente *como suyos* los problemas de un país campesino, *atrasado* (se está tentado de llamarlo, en la jerga de nuestros días, “subdesarrollado”); e incluso los problemas de nacionalidades so-

24 V.I. Lenin, “Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación”, en *O.C.*, XX, 394-395; 401. Énfasis de Lenin.

25 V.I. Lenin, “Carta de despedida a los obreros suizos”, *O.C.*, XXXIII, 371.

26 V.I. Lenin, “Nuestra Revolución”. (A propósito de las notas de N. Sujánov)”, *O.C.*, XXXIII, 439.

27 Martí, “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos”, VIII, 442.

juzgadas: “son las peculiaridades históricas concretas *del problema nacional en Rusia* las que hacen entre nosotros especialmente urgente el reconocimiento del derecho de las naciones a la autodeterminación en la época que atravesamos”²⁸. No en balde para Lenin “Rusia [...] se encuentra en la línea divisoria entre los países civilizados y los que por primera vez son arrastrados de modo definitivo [...] a la civilización”. Cuatro años atrás (1919), con un lenguaje que nada debía a la economía y sí a un mesianismo exaltado, había escrito el poeta Alejandro Bloc en “Los escitas”: “éramos un escudo entre contrarios: / los mongoles y Europa”. La estrofa anterior de aquel poema dice: “Millones sois. Mar somos, mar, mar infinita. / Combatidnos: ¡corred el riesgo! / ¡Somos asiáticos, somos escitas, / con ansia en los ojos al sesgo!”

Es singular que, mientras los “europeos” de la Segunda Internacional reiteran una posición eurocéntrica que en el caso de ellos, quienes ya vivían la época del imperialismo, significaba un retroceso que anunciaba su conciliación con la burguesía, Lenin rechaza desde el primer momento esa visión, y asume otra radicalmente

distinta. Ya al comentar “El congreso socialista de Stuttgart”²⁹, en 1907, llama la atención sobre un proyecto de resolución según la cual el congreso “no condenaba en principio toda política colonial, que bajo un régimen socialista puede desempeñar un papel civilizador”. Bernstein y otros oportunistas “propusieron que se reconociera la ‘política colonial socialista’”. Lenin comenta: “Ello equivaldría a adoptar abiertamente el punto de vista burgués. Ello significaría dar un paso decisivo hacia la supeditación del proletariado a la ideología burguesa, al imperialismo burgués”. Y yendo más lejos aún en su crítica, añade:

Solo la clase de los proletarios, que mantiene a toda la sociedad, puede hacer la revolución social. Pues bien, la vasta política colonial ha llevado *en parte* al proletariado europeo a una situación por la que *no* es su trabajo el que mantiene a toda la sociedad, sino el trabajo de los indígenas, casi totalmente sojuzgados, de las colonias. [El énfasis es de Lenin]

Las consecuencias que se derivan de esta observación son por supuesto extraordinarias. No es posible compartir el punto de vista de

28 V.I. Lenin, “Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación”, *O.C.*, XX, 403-404.

29 V.I. Lenin, “El congreso socialista internacional de Stuttgart”, *O.C.*, XIII, 69-75.

Charles Bettelheim, según el cual este párrafo se limita a describir “algunos efectos económicos del colonialismo y, sobre todo, algunos de sus efectos ideológicos sobre el proletariado: el *chovinismo*”³⁰. Ni la mera lectura del texto, ni mucho menos la conducta política de Lenin sobre este asunto, autorizan tal limitación (lo cual no significa que lo que dice Bettelheim no haya sido *también* propósito de Lenin). En otras palabras: Lenin *no* se limita ya a tomar en consideración *sobre todo* algunos efectos ideológicos sobre el proletariado de los países capitalistas desarrollados, sino que llama la atención sobre el papel desempeñado por “el trabajo de los indígenas, casi totalmente sojuzgados, de las colonias”, en cuanto a contribuir a *mantener a toda* esa sociedad capitalista desarrollada. Es por esto que, sin desdeñar la misión encomendada a aquel proletariado, hace ver la que están llamados a desempeñar –la que están desempeñando *ya*– dichos indígenas, cuyos movimientos emancipadores, en la etapa imperialista, no pueden, por tanto, sino tener una repercusión mundial, al conmovir los cimien-

30 Charles Bettelheim: “Préface” a Arghiri Emmanuel: *L'échange inégal. Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, París, 1969, p. 18. Énfasis de Bettelheim.

tos de la propia sociedad capitalista. Por ello Lenin afirmará luego que “el programa de la socialdemocracia debe postular la división de las naciones en opresoras y oprimidas, *como un hecho esencial, fundamental e inevitable bajo el imperialismo*”³¹; por eso insistirá en que “el capitalismo ha dividido a las naciones, por un lado, en un pequeño número de naciones opresoras, de grandes potencias (imperialistas), de naciones que gozan de todos los derechos y privilegios, y, por otro, en una inmensa mayoría de naciones oprimidas, dependientes y semidependientes, que no disfrutaban de todos los derechos”³²; por ello dirá claramente que en los países imperialistas la exportación de capital “imprime un sello de parasitismo a *todo el país*, que vive de la explotación del trabajo de unos cuantos países y colonias de ultramar”³³; por eso, en fin, llegará a proclamar que “la revolución *socialista* no será solo, ni principalmente, la lucha de los proletarios revolucionarios de cada país contra su burguesía, sino que, ade-

31 VI. Lenin, “La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación. (Tesis)” *O.C.*, XXII, 154-155.

32 VI. Lenin, “Carta a los obreros y campesinos de Ucrania con motivo de las victorias sobre Denikin”, *O.C.*, XXX, 289.

33 VI. Lenin, “El imperialismo, fase superior del capitalismo”, *O.C.*, XXII, 292.

más, será la lucha de todas las colonias y de todos los países oprimidos por el imperialismo, la lucha de todos los países dependientes contra el imperialismo internacional”³⁴.

En el acercamiento de Lenin a esta cuestión, no hay pues la menor actitud paternalista. Hay, en cambio, la clara comprensión de *otro problema*. Las tareas del proletariado de los países capitalistas avanzados y las tareas inmediatas de las fuerzas más progresistas de los países sojuzgados, no son las mismas, pero el fenómeno imperialista hace que puedan y deban ser convergentes: habrán de serlo en este país “situado en la línea divisoria”, que vendrá a ser la Rusia de 1917. Que ella fue, entonces, el eslabón más débil de la cadena imperialista, se ha convertido en una metáfora clásica, lo que es justo. Pero es conveniente no olvidar tampoco este carácter *limítrofe* entre la presunta “civilización” y la presunta “barbarie” del país donde por vez primera en la historia comenzará a hacerse realidad el socialismo. El país donde tuvo lugar este hecho grandioso, *en cierta forma* era, también, un país de los nuestros.

34 V.I. Lenin, “Informe en el segundo congreso de Rusia de las organizaciones comunistas de los pueblos de Oriente”, *O.C.*, XXX, 154.

Por supuesto, un papel fundamental ocupa, en el tratamiento leninista de este problema, su conducta como hombre de gobierno. En este sentido, su grandeza es, si cabe, mayor aún, por el acuerdo magnífico entre palabras y actos. En el alba misma de la Revolución de Octubre, el memorable Segundo Congreso de los soviets de diputados, obreros y soldados de toda Rusia, al dirigirse el 25 de octubre de 1917 “a los obreros, a los soldados, a los campesinos”, garantiza “a todas las naciones que pueblan Rusia el verdadero derecho de autodeterminación”³⁵; y al día siguiente, el “Informe sobre la paz”, después de expresar que “el Gobierno considera la paz inmediata, sin anexiones (es decir, sin conquistas de territorios ajenos, sin incorporación de pueblos extranjeros por la fuerza), y sin indemnizaciones, como una paz justa y democrática”, aclara:

De acuerdo con la conciencia jurídica de la democracia en general, y de las clases trabajadoras en particular, el Gobierno entiende por anexión o conquista de territorios ajenos toda incorporación a un estado grande y poderoso de una nacionalidad pequeña o débil, sin el deseo ni el consen-

35 V.I. Lenin, “¡A los obreros, a los soldados, a los campesinos!”, *O.C.*, XXVI, 233.

timiento explícito, clara y libremente expresado por esta última, independientemente de la época en que se haya realizado esa incorporación forzosa, *independientemente* asimismo *del grado de civilización o de atraso* de la nación anexionada o mantenida por la fuerza en los límites de un estado, *independientemente, en fin, de si dicha nación se encuentra en Europa o en los lejanos países de ultramar*³⁶.

Es pues natural que esta cuestión ocupara sitio destacado en la problemática de la Tercera Internacional, la Internacional Comunista, que Lenin se apresura a organizar en 1919. En su segundo congreso (19 de julio - 7 de agosto de 1920), Lenin mismo preside la comisión para las cuestiones nacional y colonial, y el 26 de julio lee el informe de trabajo de dicha comisión³⁷, donde expone que “la idea más importante y fundamental de nuestras tesis” es “la distinción entre pueblos oprimidos y opresores”; y más adelante, que han acordado “por unanimidad decir movimiento nacional-revolucionario en vez de movimiento democrático-burgués”, explicando: “el sentido de esta sustitución con-

siste en que los comunistas debemos apoyar y apoyaremos los movimientos burgueses de liberación de las colonias solo cuando estos movimientos sean realmente revolucionarios”.

Y no se trata solo de apoyarlos a realizar metas inmediatas democrático-burguesas, puesto que “la fase capitalista del desarrollo de la economía nacional” no “es inevitable para los pueblos atrasados que ahora se liberan”. A fin de que esto se haga realidad, “la Internacional Comunista debe formular y fundamentar teóricamente la tesis de que, con la ayuda del proletariado de los países avanzados, los países atrasados pueden pasar al régimen soviético y, a través de determinadas fases de desarrollo, al comunismo eludiendo la fase capitalista de desarrollo”; lo cual, por supuesto, presupone “la importancia del trabajo revolucionario de los partidos comunistas [de los países capitalistas ‘desarrollados’] no solo en sus respectivos países, sino también en los países coloniales”.

Un año más tarde, al celebrarse el tercer congreso de la Internacional (22 de junio - 12 de julio de 1921), Lenin volverá a subrayar “el significado del movimiento de las colonias”:

[...] en las futuras batallas decisivas de la revolución mundial, el movimiento de la mayoría de la población del globo terráqueo, encaminado en

36 VI. Lenin, “Informe sobre la paz”, *O.C.*, XXVI, 235 y 236.

37 VI. Lenin, “Informe de la comisión nacional y colonial”, *O.C.*, XXXI, 229-234.

sus comienzos hacia la liberación nacional, se volverá contra el capitalismo y el imperialismo, y desempeñará probablemente un papel revolucionario mucho más importante de lo que esperamos³⁸.

Entre los numerosísimos textos que ratifican la importancia decisiva del aporte de Lenin a esta cuestión, hay al menos un testimonio que no quisiera pasar por alto, dada su relevancia excepcional: el de Ho Chi Minh. El extraordinario dirigente vietnamita que acaba de morir, evocó en 1960, en páginas particularmente sinceras y vívidas, cuál había sido el camino que lo llevara al leninismo; y su testimonio adquiere una fuerza luminosa –sobre todo si lo comparamos con un caso como el de Martí, años atrás– a fin de comprender qué significó la contribución de Lenin al acercar las dos perspectivas de la revolución mundial. Hablando de los años inmediatos al triunfo de la Revolución de Octubre, escribió Ho:

En esa época apoyé la Revolución de Octubre solo por instinto, sin comprender todavía su importancia histórica. Amaba y admiraba a Lenin

porque era un gran patriota que había liberado a sus compatriotas; hasta entonces no había leído un solo libro de él [...] // Lo que más me interesaba saber –y esto era precisamente lo que no se discutía en las asambleas [de socialistas franceses sobre las distintas Internacionales]– era cuál Internacional estaba a favor de los pueblos de los países coloniales. // Formulé esta pregunta –la más importante a mi parecer– en una asamblea. Algunos camaradas me contestaron: es la Tercera Internacional, no la Segunda. Y un camarada me dio a leer la “Tesis sobre las cuestiones nacional y colonial” de Lenin, publicada en *L'Humanité*. // Había en esta tesis términos difíciles de entender. Pero a fuerza de leer y releer pude finalmente captarla casi en su totalidad. ¡Cuánta emoción, entusiasmo, claridad y confianza infundió en mí! ¡Lloraba de alegría! Aunque estaba sentado solo, en mi cuarto, grité como si me estuviera dirigiendo a grandes masas: “¡Queridos mártires compatriotas! Esto es lo que necesitamos, ¡este es el camino de nuestra liberación!” // Después de esto tuve plena confianza en Lenin, en la Tercera Internacional [...] // *En un principio, el patriotismo, aún no el comunismo, me llevó a tener confianza en Lenin*, en la Tercera Internacional. Paso a paso, durante la lucha, combinando el estudio del marxismo-leninismo con las actividades prácticas, llegué gradualmente a la conclusión de que solo el socialismo y el comunismo pueden liberar de la esclavitud a las

38 VI. Lenin, “Informe sobre la táctica del P.C.R.” *O.C.*, XXXII, 475.

naciones oprimidas y a los trabajadores de todo el mundo³⁹.

Ya mucho antes, cuando aún no utilizaba ese seudónimo con que será conocido para siempre, Ho Chi Minh había señalado esa significación de Lenin. En 1924, al intervenir en el Quinto Congreso Mundial de la Internacional Comunista, explicaba: “Se puede decir pues, sin exageración, que mientras el Partido Comunista francés y el Partido Comunista inglés no apliquen una política verdaderamente activa en las cuestiones coloniales y no establezcan contactos con las masas de las colonias, sus vastos programas serán letra muerta *porque van en contra del leninismo*”⁴⁰.

Y dos años después, en 1926, al hablar de “Lenin y el Oriente”:

La política colonial de la Segunda Internacional, más que cualquier otra, puso al descubierto la verdadera cara de esta organización pequeñobur-

guesa. Por tanto, *hasta la revolución de Octubre, las teorías socialistas se consideraban teorías especialmente reservadas para los blancos, un nuevo instrumento de engaño y explotación. // Lenin abrió en varias colonias una nueva etapa realmente revolucionaria*⁴¹.

Recordemos la desconfianza de Martí hacia la validez que las teorías europeas o norteamericanas, incluso las socialistas, podrían tener para lo que significativamente llamó “nuestra América *mestiza*”: “Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india”, escribió en el imprescindible “Nuestra América” (1891); y también: “Ni el libro europeo ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano”⁴². Recordemos aquella desconfianza, y oigamos de nuevo a Ho: “Hasta la Revolución de Octubre, las teorías socialistas se consideraban [por los coloniales] teorías reservadas especialmente para los blancos, un nuevo instrumento de engaño y explotación”. A esta luz, tengamos en cuenta que Martí murió peleando en una pequeña

39 Ho Chi Minh, *Selected works*, vol. IV, Hanoi, 1962, pp. 448-450.

40 Ho Chi Minh: “Intervención en la cuestión nacional y la cuestión colonial en el quinto congreso mundial de la Internacional Comunista”, *Oeuvres choisies*, tomo I, Hanoi, 1960, p. 176.

41 *Op. cit.*, p. 170.

42 José Martí, “Nuestra América”, VI, 15 y 23.

colonia veintidós años antes de la Revolución de Octubre, a la que no dudamos que hubiera saludado con el fervor no solo de un Sun Yat-sen, sino incluso de un Ho Chi Minh, a quien, según sus sabias palabras, “en un principio el patriotismo, aún no el comunismo”, fue lo que “llevó a tener confianza en Lenin”. En otra ocasión, será necesario detenerse más en la cercanía entre estas dos grandes figuras: el cubano y el vietnamita. Un solo elemento más querría añadir ahora: en octubre de 1945, en medio de una guerra de liberación nacional que aún no ha terminado, y es un ejemplo mayor en nuestro siglo, Ho explicaba en su “Discurso a los franceses de Indochina”: “Nuestra lucha no se dirige contra Francia ni contra los franceses honestos, pero sí luchamos contra la cruel dominación del colonialismo francés en Indochina”. ¿Cómo podemos leer estas palabras sin recordar que medio siglo atrás había escrito José Martí en el *Manifiesto de Montecristi*: “La guerra no es contra el español, que en el seguro de sus hijos y en el acatamiento a la patria que se gane podrá gozar respetado, y aun amado,

de la libertad [...]”? Entre un dirigente y otro, encabezando ambas luchas decisivas para liberar sus patrias, vencer el mismo imperialismo y afirmar en el planeta todo el triunfo de “los pobres de la tierra”, hay afinidades profundas: solo que Ho, más cercano en el tiempo, pudo beneficiarse ya de la lección, del ejemplo de quien ratificó para el socialismo un horizonte realmente mundial. De ahí que no sea extraño que cuando, al cumplirse el centenario del nacimiento de Martí, y nutridos por su ideario democrático, revolucionario y antimperialista, un grupo de jóvenes encabezados por Fidel Castro marche a asaltar el cuartel Moncada, y encienda así lo que será la primera llamarada de la revolución socialista latinoamericana, queden entre sus papeles textos de Lenin, leídos en los preparativos del asalto. La lección de esos textos crecería. Como Ho Chi Minh años atrás, aquellos patriotas, en quienes volvía a cobrar vida José Martí, iban a encontrar, luchando, la verdad del socialismo en los hechos mismos y en las palabras ardientes del gran conductor del proletariado mundial.

MARTÍ Y HO CHI MINH, DIRIGENTES ANTICOLONIALISTAS*

En 1858 –diez años antes de que los cubanos comenzáramos nuestra larga guerra de independencia, al cabo de la cual España perdería sus últimas posesiones americanas y asiáticas– la Francia burguesa se hallaba a la caza de colonias: ese año, sus tropas atacan el puerto anamita de Danang, e inician una guerra de conquista que se extenderá hasta 1884, con hiatos como el provocado por la intervención francesa en México. En 1885, un país milenarior, “Vietnam entero, ha dejado de constituir un Estado independiente”¹. En 1887, Francia crea la Unión Indochina, formada, además de por las tres secciones en que dividió artificialmente a Vietnam (Cochinchina, al sur; Annam, al centro, y Tokio, al norte), por el reino Khmer (Camboya) y el Reino Lao (Laos). La dramáti-

ca actualidad que los últimos acontecimientos han dado a esta zona del planeta, añade mayor interés aún a las palabras con que, años después, describiría Ho Chi Minh este proceso:

El colonialismo francés no varió su divisa: “Dividir para reinar”. Por ello, el imperio de Annam [obsérvese que Ho utiliza aquí este nombre para designar a toda Indochina, y las más de las veces a Vietnam] este país habitado por un pueblo descendiente de la misma raza, con las mismas costumbres, la misma historia, las mismas tradiciones y el mismo idioma, fue dividido en cinco partes. Por medio de esta división hipócritamente explotada, esperan enfriar los sentimientos de solidaridad y de fraternidad en el corazón de los anamitas y remplazarlos por un antagonismo de hermanos contra hermanos. Después de enfrentarlos entre sí, los mismos elementos fueron reagrupados artificialmente en una “unión”, la Unión Indochina².

* Trabajo publicado por primera vez en *Casa de las Américas*, N° 63, noviembre-diciembre de 1970.

1 *Un siècle de luttes nationales (1847-1945)*, Études Vietnamiennes, N° 24, Hanoi [1970], p. 15.

2 Ho Chi Minh: *El proceso de la colonización francesa*, *Oeuvres choisies*, tomo I, Hanoi, 1960, p. 324.

Solo dos años después de constituida esta Unión Indochina, Martí escribe, en 1889, el artículo famoso que tanto se ha citado, “Un paseo por la tierra de los anamitas”, en su revista para niños *La Edad de Oro*. Es singular que se detuviera en aquel lejano país, el único en merecer todo un artículo en *La Edad de Oro*. Pero es bastante probable que la prensa europea y norteamericana de la época se hubiera hecho eco de la reciente “hazaña” francesa como para que la noticia llamara la atención del periodista alerta que siempre fue Martí. Por otra parte, cierto “orientalismo” que tan atrayente fue para los modernistas, y que ejemplificaría en especial nuestro patético Casal, debió hacerle particularmente interesantes los aspectos refinados de aquella cultura delicada en que las campesinas parecen princesas. Pero lo verdaderamente original del trabajo, y lo que le da vigencia aún en nuestros días, es el punto de vista a partir del cual está escrito, la perspectiva anticolonialista, la cual difícilmente encontraría Martí en la prensa euronorteamericana de donde han debido provenir los datos utilizados para el artículo. Con esa perspectiva, Martí se vuelve sobre una de las comarcas de más reciente incorporación al mundo colonizado, para tomar partido, una vez más, por “los pobres de la tierra”, exaltando de paso, con la amorosa belleza

de su palabra, las excelencias de una cultura no “occidental”, creadora de valores distintos y perdurables. Este Martí de 1889 es ya el de la madurez, para el cual la lúcida visión anticolonialista, a nivel planetario, es la columna vertebral de su concepción histórica. Es interesante considerar, en este sentido, los otros trabajos que consagra a los privilegiados lectores juveniles de la que probablemente sea la más sensacional revista para niños que nunca haya existido: allí, en *La Edad de Oro*, hay cuentos y poemas memorables, y también artículos en que nada se ha descuidado en la información y la orientación ideológica, y constituyen un ejemplo viviente de cómo quería Martí que se formaran los hombres futuros de nuestra América: textos sobre artes y técnicas de todo el mundo (señal de una inconfundible abertura en el saber), y en cada número, de los cuatro con que al cabo contó la publicación, un artículo en que esa central visión anticolonialista se hacía ver claramente. La evocación conmovida de “Tres héroes” magnos de la independencia continental hispanoamericana (Bolívar, Hidalgo, San Martín), en el primer número. En el segundo, la visión reivindicadora de “Las ruinas indias”, en que destaca el carácter original, autóctono, de los primeros habitantes de América: “Ellos imaginaron su gobierno, su religión,

su arte, su guerra, su arquitectura, su industria, su poesía. Todo lo suyo es interesante, atrevido, nuevo”. En el tercer número, un retrato de un europeo excepcional: “El Padre Las Casas”, precisamente el hombre que no será exagerado considerar como iniciador del pensamiento anticolonialista. En la más reciente historia de la civilización precolombina, ha escrito de él Laurette Sejourné:

[Las Casas] en el amanecer de la dominación occidental, miembro privilegiado de la comunidad que logró la más grande empresa colonialista de todos los tiempos, la única que borró para siempre el mundo que se apropió, muchos siglos antes de las luchas anticolonialistas denunció el carácter del sistema colonial, sus diversos modos de acción degradante, con la fogosa agudeza que caracteriza a los más recientes heraldos de los pueblos oprimidos³.

En este contexto de profunda inspiración anticolonialista aparece como artículo especialmente ideológico, en el que sería ya el último número de la revista, “Un paseo por la tierra de los anamitas”. Después de haber presenta-

do los dos extremos en que se asienta el anticolonialismo de nuestra América: sus guerras de independencia, su rico pasado pre-europeo; después de haber rendido homenaje al padre del pensamiento anticolonial, en el seno mismo del primer gran imperio colonial moderno, Martí desborda las fronteras americanas, para considerar una de las más recientes depredaciones coloniales: la sujeción, en el otro extremo del planeta, de otros hombres que “tanto como los más bravos, pelearon y volverán a pelear, los pobres anamitas, los que viven de pescado y arroz y se visten de seda, allá lejos, en Asia, por la orilla del mar, debajo de China”. Asumiendo como tan frecuente es en su estilo la voz de aquellos hombres, Martí nos hace escucharles decir:

Cuando los franceses nos han venido a quitar nuestro Hanoi, nuestro Hue, nuestras ciudades de palacios de madera, nuestros puertos llenos de casas de bambú y de barcos de junco, nuestros almacenes de pescado y arroz, todavía, con estos ojos de almendra, hemos sabido morir, miles sobre miles, para cerrarles el camino. Ahora son nuestros amos; pero mañana ¡quién sabe!

No es raro que en estos años los cubanos hayamos citado con tanto orgullo estas palabras

³ Laurette Sejourné: *América Latina. I. Antiguas culturas precolombinas*, trad. de Josefina Oliva de Coll, Madrid, 1971, pp. 78-79.

visionarias cuyo pleno valor no está en la profecía lanzada al aire, sino en la rica textura de un pensamiento anticolonialista, algunos de cuyos hitos están a la luz en la misma *Edad de Oro*; ni que se llamara la atención sobre otras circunstancias, ya aleatorias: que al año de escribirse estas palabras naciera Nguyen That Thanh, a quien se conocería sobre todo con su seudónimo último de Ho Chi Minh; o que, suceso en verdad notable, el 19 de mayo fuera el día de morir para el cubano, en 1895, y el de nacer, cinco años antes, para el vietnamita. Estos hechos, por atractivos que sean en algunos aspectos, no son sino azares, y a lo más pueden contribuir a alimentar una visión delirante de la historia. Otras circunstancias, ya difícilmente imputables al azar, acercan a estos héroes epónimos, y merecen destacarse para aprehender una especie de tipología del dirigente anticolonial en estos años en que concluye un mundo y surge otro.

Antes de señalar esos hechos que los acercan, recordemos de entrada que estos hombres no solo han nacido en los extremos del mundo y a cuarenta años de distancia, sino, sobre todo, que entre uno y otro media un acontecimiento definitivo para el destino de las luchas anticoloniales: la Revolución de Octubre de 1917, que tiene lugar veintidós años después

de muerto Martí, y en cambio marcará al joven Ho, decidiendo su vida. No podemos, pues, esperar una correspondencia mecánica entre ambas existencias, pero las cercanías, como dije, son enormes y ejemplares.

En primer lugar, estos hombres, de origen humilde, niños aún –no es extraño que conservaran luego tal interés por la niñez–, se forman tempranamente como integrantes de su maltratada comunidad nacional, adquieren una conciencia precoz de ser ese *colonizado* del que, entrado el siglo XX, nos darán retratos penetrantes el tunecino Albert Memmi o el martiniqueño Frantz Fanon. Casi adoptado por un maestro y escritor patriota el uno –Martí–, e hijo de letrado pobre el otro –Ho–, a ambos se les trasmite rápidamente una herencia de pensamiento y acción independentistas, que inflama sus conciencias juveniles. El discípulo de Mendive (y por ello el heredero también de Luz), el joven cubano que asiste en casa de su maestro a tertulias antiespañolas, ha sido incluso testigo, en plena niñez, de los horrores de la esclavitud (afirmando luego que juró entonces “lavar con su vida el crimen”), y unos años más tarde, del estallido bélico de 1868, al que dedica uno de sus primeros poemas, y habrá de costarle, al cabo, la cárcel, que precipitará aún más su maduración. Apenas es un adolescente,

cuando ya es un cubano pleno. De Ho Chi Minh nos dice su biógrafo Troung Chinh:

Los relatos acerca de los héroes nacionales y de los mártires oriundos de Nghe An [la provincia natal de Ho] y Ha Tinh, tales como Mai Hac De, Ngyen Quang Trung, etc., que en su niñez escuchaba, estimularon en él, prematuramente, el patriotismo, la voluntad de independencia y la soberanía. El *Movimiento Antifrancés de los Letrados* (Van Than) de Phan Dinh Phung, el *Movimiento de los Viajes hacia el este* (Dong Du) de Phan Boi hau en Vietnam Central, el *Movimiento de Enseñanza Patriótica Gratis* (Dong Kinh Nghia Thuc) y la guerra de guerrillas de Hoang Hoa Tham en Vietnam septentrional, grabaron en su memoria profundas impresiones, y le permitieron desde su adolescencia tener en cuenta las causantes de las derrotas o de los triunfos de cada movimiento patriótico en aquel tiempo⁴.

Y es decisivo que tan prontamente se hayan formado como patriotas, que hayan adquirido con rapidez conciencia de coloniales rebeldes, porque ambos, adolescentes aún, abandonarán su patria, e irán a otros países, especialmen-

te metropolitanos desterrado el cubano; con el fin de “ver cómo se vive y qué se hace allá para poder luego ayudar exitosamente a sus compatriotas”⁵, el vietnamita; después de la entrañable experiencia nacional, que marca a fuego para siempre sus espíritus, el conocimiento del mundo, sobre todo el mundo metropolitano. Más relevantes que aprendizajes y oficios accidentales, dos aspectos son aquí dignos de destacarse: la ampliación del saber, el encuentro con un universo moderno de ideas en el cual situar sus preocupaciones locales; y la certidumbre de la dificultad para el metropolitano de llegar a comprender desde dentro la problemática del colonial.

Tanto Martí como Ho se esforzarán desde muy pronto en *mostrar* con crudeza a ese metropolitano los horrores del colonialismo: Martí, en *El presidio político en Cuba* (1871), publicado a sus dieciocho años, ese texto del que ha podido escribir recientemente Juan Losada:

En *El presidio político en Cuba*, el joven revolucionario entró de lleno en un conjunto de unidades que configuran el sistema ideológico que sustenta la institución colonialista, para invalidarla [...] Los presidios constituyen una realidad ocul-

4 Troung Chinh, *El presidente Ho Chi Minh, venerable líder de la clase obrera y del pueblo de Vietnam*, La Habana, 1969, p. 10.

5 Troung Chinh: *op. cit.*, p. 11.

ta de las sociedades coloniales. Y esta realidad subterránea muestra sin velos de ninguna clase el hueso sin carnadura que sostiene a un régimen colonial y opresor. El despotismo político, la tiranía colonizadora, nos descubren su plena desnudez en los presidios. Y cuando el presidio es político, hallamos el infierno de la sociedad colonial. Por eso hay mucho de parábola en *El presidio político en Cuba*, pues este constituye una especie de historia del infierno [...]⁶

Ho, por su parte, ha realizado esa denuncia del “hueso sin carnadura que sostiene a un régimen colonial”, en muchos de sus artículos iniciales (por ejemplo, “Odio racial”, “La mujer anamita y la dominación francesa”, “Las condiciones del campesino anamita”, “Linchamiento”), pero sobre todo en uno de sus textos más importantes: el implacable *Proceso de la colonización francesa* (1925), que escribió incluso originalmente en francés, para asegurarse una comunicación directa con el lector de su metrópoli. Como Martí en *El presidio político en Cuba*, arrojado a la cara del lector español, este *Proceso* de toda la colonización francesa (no solo la de Indochina: también se toman en cuenta

otras regiones, como Argelia, Marruecos, Martinica, Siria...), este juicio que tiene lugar ante los ojos del espectador francés, revela hechos concretos y atroces, y no frías especulaciones: ha podido decir un comentarista que a Ho “le interesaba mucho más demostrar que tal o cual funcionario francés, con un nombre específico, era un sádico [...] que atacar pacientemente las estructuras coloniales con la esperanza de que darían, a su debido tiempo y por su propia voluntad, una pequeña oportunidad de autogobierno a la nación sometida”⁷. Por ello el *Proceso* “es en realidad una serie de panfletos altamente emotivos que denuncian los múltiples abusos del sistema colonial francés”. ¿No podría decirse esto mismo de *El presidio* en relación con el sistema colonial español?

Que estas páginas lancinantes conmovieran o no a sus eventuales destinatarios, es cuestión conjetural. Lo cierto es que muy pronto comprendieron sus autores que la liberación de sus países no podría provenir de las naciones colonialistas *ni siquiera de aquellos sectores de esas naciones que, al parecer, coincidían ideológicamente con las*

6 Juan Losada, *Martí. Joven revolucionario*, La Habana, 1969, p. 47.

7 Bernard B. Fall: “Perfil de Ho Chi Minh”, *Ho Chi Minh en la revolución*, trad. de N. Blanc, México D.F., 1968, pp. 2-3.

fuerzas libertadoras de las colonias. Esto es lo que Martí expone tempranamente en su folleto de 1873 *La República española ante la Revolución cubana*, donde increpa: “No se infame la República española, no detenga su ideal triunfante, no asesine a sus hermanos, no vierta la sangre de sus hijos sobre los otros hijos, no se oponga a la independencia de Cuba. Que la República de España sería entonces República de sinrazón y de ignominia, y el Gobierno de la libertad sería esta vez gobierno liberticida”. (Ya el año anterior, ante las perspectivas de una República española, y desde el propio campo de batalla, Carlos Manuel de Céspedes había escrito a los republicanos españoles: “Vosotros sois nuestros correligionarios políticos, o sois unos apóstatas”⁸. No fueron lo primero).

Sería forzar la mano afirmar que Ho confrontó una situación *idéntica* en su caso: su metrópoli, Francia, no conoció (no conoce aún) el establecimiento de un estado socialista que hubiera equivalido, para su causa, a la República burguesa a que se dirigieron Céspedes y Martí. Pero sí es cierto que Ho se vio obligado a censurar en los partidos marxistas metropolitanos

la carencia de una actitud consecuente en lo tocante al hecho colonial:

Se puede decir pues, sin exageración [afirmó, por ejemplo, en 1924], que mientras el Partido Comunista Francés y el Partido Comunista Inglés no apliquen una política verdaderamente activa en las cuestiones coloniales y no establezcan contactos con las masas de las colonias, sus vastos programas serán letra muerta. Esos programas serán letra muerta porque van en contra del leninismo⁹.

Una de las más visibles consecuencias del hecho anterior es la voluntad de ambos dirigentes de darse a organizar los elementos coloniales mismos con vistas a lograr con sus propios esfuerzos su liberación. En 1880, en relación con la llamada “Guerra chiquita”; en 1884, vinculado al plan Gómez-Maceo; y especialmente en la última etapa de su vida, a partir de 1891, como alma del Partido Revolucionario Cubano, que se propone lograr la independencia de Cuba y Puerto Rico, Martí desplegará sus condiciones de organizador genial. Por su parte, al mar-

8 Cit. por Raúl Aparicio: “Sondeo en Céspedes”, *Casa de las Américas*, N° 50, septiembre-octubre de 1968, p. 71.

9 Ho Chi Minh, “Intervención sobre la cuestión nacional y la cuestión colonial en el quinto congreso mundial de la Internacional Comunista”, *Oeuvres choisies*, tomo I, Hanoi, 1960, p. 176.

gen de su militancia en partidos europeos, Ho contribuye incansablemente a hacer realidad organizaciones políticas de coloniales: el Grupo de los Patriotas Vietnamitas Residentes en Francia, la Liga de los Pueblos Coloniales, la Unión de la Juventud Revolucionaria de Vietnam, la Unión de los Pueblos Oprimidos del Asia Oriental, e incluso, ya en 1930, el Partido Comunista Vietnamita. El resto de la extraordinaria actividad de Ho –la fundación de la Liga por la Independencia de Vietnam (Frente de Vietnam), la lucha antifrancesa primero y antinorteamericana luego–, actividad que le daría renombre mundial y valor imperecedero, requiere por supuesto un trabajo especial.

Pero otra singular y casi paradójica consecuencia de la dificultad para hacer comprender a las metrópolis la necesidad de poner en justo plano la independencia de las colonias, es el desarrollo en Martí y Ho de un agudo sentimiento internacionalista, un patriotismo profundo y explícito, limpio a la vez de toda sombra de chovinismo, y, por el contrario, volcado sobre el mundo. Martí no se considerará encabezando solo la guerra cubana; ni siquiera la que debe liberar a Cuba y *Puerto Rico*, sino que se sentirá responsable de *Nuestra América* toda –ese pedazo del orbe colonial o semicolonial que él es el primero en comprender plenamente en sus estructuras y

relaciones–, e incluso llegará a considerar que la guerra que prepara contribuirá al “equilibrio aún vacilante *del mundo*”. Por su parte, Ho Chi Minh no solo es el padre de la nación vietnamita, sino que su constante interés va a toda Indochina, a los pueblos coloniales en su conjunto, y aun a los pueblos metropolitanos, cuyas clases populares ven dificultadas sus necesarias revoluciones por la ceguera de algunos de sus dirigentes ante los problemas coloniales. Estos héroes de pequeños países aparentemente secundarios, han logrado así alzarse a un verdadero sentimiento internacionalista: cualquiera de ellos podría haber pronunciado la sentencia admirable: “Patria es humanidad”.

Sin duda ha contribuido a esta internacionalización de su visión, la circunstancia particularmente dramática de que ambos dirigentes hayan tenido que luchar, en sus vidas, contra metrópolis que se relevaban, ocupando una nueva y poderosa el sitio dejado vacante por otra ya decadente. En el caso de Martí, su revolución independentista, anticolonial, es la primera en el mundo en sufrir este amargo destino. Cuando le escribe a Mercado que su deber es “impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América”, y le añade:

“Cuanto hice hasta hoy y haré, es para eso”, sabemos que esta última declaración solo es cierta a partir de determinada fecha. Los primeros años de la vida política de Martí han estado consagrados a luchar contra España, la metrópoli ostensible de Cuba. Solo entrada la década del ochenta del pasado siglo Martí comprende que la lucha contra España debe realizarse, pero teniendo como fondo la inevitable lucha contra la nueva metrópoli, los Estados Unidos. La situación ha sido bastante más obvia y terriblemente dolorosa en el caso de Ho Chi Minh. Cuando los patriotas vietnamitas derrotan a las tropas francesas en 1954, la mayor parte de ese ejército derrotado ya estaba sostenido por los Estados Unidos. Lo demás es la historia trágica y ejemplarizante de estos años: el ataque bárbaro y directo del imperialismo norteamericano, y la victoria segura de un pueblo impar que ha tenido a un dirigente excepcional.

Estos hombres, que salieron adolescentes aún de sus lejanas colonias; que vivieron para ellas, con su quemante memoria en el corazón; que organizaron los movimientos para liberarlos; que dialogaron con el mundo y sostuvieron las ideas más avanzadas de su época; que regresaron a su tierra a la hora de pelear por la independencia y la libertad, no pueden ser tan parecidos sino porque la historia les exigió

cumplir funciones similares, y ellos estuvieron a la altura de esas exigencias. Fueron los dirigentes magnos de un mundo ayer lateral, de un mundo de colonias donde se reveló también la verdad de la existencia del hombre contemporáneo. Con cuánta satisfacción leí en el prólogo al libro *Para el expediente de la tercera guerra: testimonios sobre el caso Vietnam*, que el viejo rebelde, lascasiano, que fue Bertrand Russell, señalaba allí que había dos tipos de hombres: los que, como Eichman, afirman: “solo proporcionamos la plataforma”, los que simbolizan “a la humanidad siniestra”; y los que, como José Martí, proclaman: “ver en calma un crimen es cometerlo”. “Martí”, añade Russell, “expresa el sentido libre y alerta de la responsabilidad humana: la indignación ante la justificación del horror y el desprecio por la evasión moral”¹⁰. De Martí, tan luminosamente citado al frente de este volumen sobre Vietnam, como de Ho, puede decirse lo que de este último recogió su biógrafo: cada uno de ellos fue “fiel a la patria, piadoso hacia el pueblo”.

10 Bertrand Russell, “A la conciencia de la humanidad”, en *Para el expediente de la tercera guerra: testimonios sobre el caso Vietnam*, compilado por Marcus G. Raskin y Bernard B. Gerhard, México D.F., 1967, p. [xi].

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 uste-

des?”. 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.

Si bien este hecho, de alguna manera, es pa-
decido 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

* Estas páginas son solo 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.

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

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.

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 este 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 extran-

jeros, 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 euronorteamericano podrán entusiasmarlo, dejarlo indiferente o deprimirlo las culturas china o vietnamita o coreana o árabe o africanas, 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 la-

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*.

latinoamericanos se los toma como aprendices, como borradores o como desvaídas 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 ex coloniales, 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 francae* capaces de ir más allá de las fronteras que no logran atravesar las lenguas aborígenes ni los creoles. 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.

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

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

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.

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 americanos 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 irremediabilmente 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

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

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*.

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 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 solo 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 solo 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 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

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

7 *Loc. cit.*

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 drama *Caliban, continuación de La tempestad*¹⁰. En esta obra, Caliban es la en-

carnación del pueblo, presentado a la peor luz, solo 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 solo 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

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.

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 espe-

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:

cialmente 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.

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 desclasadado, 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 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

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

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 solo 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.

15 Cf. Roberto Fernández Retamar, “Destino cubano” [1959], *Papelaría*, 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.

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 suplantar a la nuestra declarada caduca¹⁶.

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 Calibán”, *El Tiempo*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1898 (cit. muy parcialmente en Rodó: *op. cit.*, p. 194). En aquel 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 Calibán. [...] Solo un alma ha sido tan previsor 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 Calibán”, *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

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 desenfoques, 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”,

a Calibán en su “Edgar Allan Poe”, *Los raros* [1896], Buenos Aires, 1952, p. 20.

“una Walpurgisnacht de bolsistas, policastros 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 palabras como en las de Groussac, no se identifica solo con “nuestra América Latina” (p. 239), sino con la vieja Romania, cuando

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

no con el Viejo Mundo todo. La identificación Caliban-Estados Unidos que propuso Groussac y divulgó Rodó estuvo seguramente desacertada. Abordando el desacierto por un costado, comentó José Vasconcelos: “si los yanquis fueran no más Calibán, 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 este 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

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

21 La endeblez 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.

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.

es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama; Miranda, su linaje; Calibán, las masas sufridas [Ponce citará luego a Renan, pero no a Guéhenno]; Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida²³. 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 Calibán, 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 *Prospero 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

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.

peregrina teoría de que este 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*.

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.

26 George Lamming, *The Pleasures of Exile*, Londres, 1960, p. 107. No es extraño que al añadir unas palabras

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 Calibán: “¡Porque yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio!” Próspero responde con la inevitable contestación del colono: Calibán ha adquirido conocimientos e instrucción (aunque recordemos que él ya sabía construir represas para coger pescado y también extraer chufas del

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 Lehrburguer, Nueva York, 1969, pp. 239-242.)

suelo como si se tratara del campo inglés). Antes de ser utilizado por Próspero, Calibán 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: Calibán, 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 Calibanés”. Nuestra época [concluye Wain], que es muy dada a usar la horrible palabra *miscegenation* (mezcla de razas), no tendrá dificultad en comprender este pasaje²⁷.

Y casi al ir a terminar esa década del 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 ne-*

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

gro; el barbadiense 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. /

28 Aimé Césaire, *Une tempête. Adaptation de La tempête de Shakespeare pour un théâtre nègre*, París, 1969; Edward K. Brathwaite, *Islands*, Londres, 1969; Roberto Fernández Retamar, “Cuba hasta Fidel”, *Bohemia*, 19 de septiembre de 1969.

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 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 Villa-Lobos, 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

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*, N° 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.

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 este el momento de elucidar, son responsables de lo que no vio o vio desenfocadamente³⁰. Pero lo que en su caso es digno de señalar

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).

es lo que sí vio, y que sigue conservando cierta dosis de vigencia y aun de virulencia.

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

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 Calibán de Renan al Calibán 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, solo 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”. José Carlos Mariátegui, “Aniversario y balance” [1928], *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 248.

más radicales, lo sabemos bien los cubanos con solo 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 recor-

dar 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, 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 solo se encuentran dos alusiones directas al hecho histórico que fue su primer

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

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, solo 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 esta 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.

35 Emir Rodríguez Monegal, en Rodó: *op. cit.* en nota 16, pp. 192 y 193. (Énfasis de Roberto Fernández Retamar).

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 independencia, 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 cons-

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

tituían 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 ese 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.

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

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. Solo 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 Martí,³⁹ a quien Rodó quiso dedi-

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” [1965]. Se recoge en este mismo libro; Noël Salomon, “José Martí et la pri-

car 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. Solo 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 este 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

se de conscience latinoaméricaine”, *Cuba Sí*, N° 35-36, 4° trimestre 1970, 1er. trimestre 1971; Leonardo Acosta: “La concepción histórica de Martí”, *Casa de las Américas*, N° 67, julio-agosto de 1971.

40 José Enrique Rodó, *op. cit.* en nota 16, pp. 1.359 y 1.375.

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

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 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.

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.)

43 Manuel Pedro González, “Evolución de la estimativa martiana”, *Antología crítica de José Martí*, recopilación, introducción y notas de Manuel Pedro González, México, 1960, p. 29.

Ahora bien, si ese conocimiento, por las curiosas circunstancias aludidas, le estuvo vedado –o solo 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 anticolonialista. La única explicación de este hecho es dolorosa: el colonialismo ha calado tan hondamente en nosotros, que solo leemos con verdadero respeto 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 tam-

bién, 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

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?

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 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 este–, ¿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

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.

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).

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. Solo 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”, pp. 336-337].

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

47 José Martí, “Fragmentos” [c. 1885-1895], *O.C.*, XXII, 27.

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,

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.

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 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, consciente 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 co-

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

munidades 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 Fernández Retamar); 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 José Martí, “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 positivos⁵³– 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.

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

52 Roberto Fernández Retamar, *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

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

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 este es el pueblo americano”. *Revista de la Biblioteca Nacional*, La Habana, Año 56, N° 3, julio-septiembre de 1965, pp. 14-16

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

el tema a este trabajo. Aquí solo 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 Texcoco, el pueblo de los palacios. Los indios de ahora,

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? [...]”, *Langues Néo-Latines*, N° 172, mayo de 1965

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 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. Esta 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, solo 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 mili-

tante 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

56 José Martí, “La verdad sobre los Estados Unidos” [1894], *O.C.*, XXVIII, 294.

57 José Martí, “Carta a Manuel Mercado de 19 de mayo de 1895”, *O.C.*, XX, 151.

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 transmitido 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, 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

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

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 esta, 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 ultraísta”. También para él fueron una equivocación aquel libro, aquellas ideas. Patéticamente fiel a su clase,⁶¹ 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 “pertenecemos 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 solo probaría lo acostumbrados que estamos a considerar las producciones superestructurales de nuestro continente, cuando no del mundo entero, al

ción 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.

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

60 *Op. cit.*, p. 6.

61 Sobre la evolución ideológica de Borges, en rela-

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 explotarlas 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 inconquistable. Eran estos los modelos que Sarmiento tenía 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 im-

plantar 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 independientes, 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

63 José Carlos Mariátegui, “Aniversario y balance” [1928], *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 248.

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. Solo 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 solo 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 dicotomía 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 empuña 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 este 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. Solo 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 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...

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

- ¿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 este, 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, aprove-

chando 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 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

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.

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, “solo 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 per-

sonaje 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 Fernández Retamar), 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 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

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.

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:

Este [dice Fuentes], a fin de intervenir eficazmente en la vida económica de cada país latinoamericano, requiere no solo 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.

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–, Fuen-

tes 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 solo 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

68 Tzvetan Todorov, “Formalistas et futuristes”, *Tel Quel*, N° 30, otoño de 1968, p. 43.

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

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 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, esta 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 hombrarse 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 solo una son-

risa. 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, creando “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 Gom-

browicz y el posible narrador del mismo mito iniciático en una selva brasileña sino, precisamente, la posibilidad de combinar distintamente el discurso. Solo 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 Fernández Retamar) 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 Fernández Retamar].

De ese modo, esta interpretación salva la col y la cabra; concebida así, la literatura no solo 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 Fernández Retamar).

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 estas: “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 espanto: 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 Fernández Retamar]; no será necesario explotarnos, porque la tecnología habrá podido –en gran medida lo puede ya– sustituir industrialmente nuestros ofrecimientos monoproducidos. [*Ibid.*]

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

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).

Guillermo Cabrera Infante y Juan Goytisolo, va 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

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

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,

sis, y no se limita de ninguna manera a repetir los rasgos de los elementos 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 solo una junta de hidrógeno y oxígeno, sino que –además– es agua⁷².

Hecho especialmente visible si se toma en cuenta que esa agua partió no solo de elementos europeos, que son los que enfatiza Reyes, sino también indígenas y africanos. Aun con sus limitaciones, Reyes es capaz de expresar,

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

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 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 solo 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 exis-

73 *Op. cit.*, p. 90.

tencia. 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 esa 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 esta 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 provincial 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,

te, 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 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 Nortea-

74 José Martí, “Cuadernos de apuntes, 5” [1881], *O.C.*, XXI, 164.

75 Ezequiel Martínez Estrada: “El colonialismo como realidad”, cit. en nota 54.

mérica 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:

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 solo por un pequeño grupo de “hechiceros”, el cual “ha

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 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,

monopolizado el título de intelectuales”, pretendiendo dejar fuera de él a “los maestros, los ingenieros, los técnicos, los investigadores [...]”.

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 proveniga 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 imperalismo 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 –Caliban, no lo olvidemos, es visto siempre como deforme por

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: “este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista”. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit. en nota 76, p. 26.

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 Or-

tiz-, 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

80 José Carlos Mariátegui: “Aniversario y balance”, cit., p. 249.

eso no puede entenderse nuestra 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 solo 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, solo 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 tirus 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 espe-

cialmente 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

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.

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. 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 ese: 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 este 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 este 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 esta-

ba 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 ha-

bía 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

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

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 termi-

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.

nar 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 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.

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.

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.

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.

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);

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,

Algunos usos de civilización y barbarie (Buenos Aires, 1989; 2a. ed., corregida y aumentada, 1993). Una antología de ellos (y también de *Papejería*, 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.

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 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 solo, 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 magis-

tral vejez acogió y propagó tesis del trabajo;⁸⁹ 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

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 *Calibán*”. 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.

la edición inicial (dicho mejor: ante la excesiva ausencia allí de mujeres, que reveló mi triste arrancada machista)⁹¹, incluí ahora los nom-

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. de 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 Calibán?” (p. 41); para la segunda, “Calibán 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 rescrituras masculinistas de *La*

bres 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 o 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 so-

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 Calibán”, *Revista de la Universidad de México*, febrero-marzo de 1972, p. [90].

bre 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 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 (entendiendo 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 solo 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 Cassícoli, 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

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).

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 entrañable Haydee Santamaría), no es este 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 entenderas que nos dio Martí. No me corresponde decir si lo logró o no. Pero sé muy bien cuál

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.

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 cohonstar 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 Almirante 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 programá-

tico “Nuestra América”, escribió: “No hay odio de razas, porque no hay razas”. ¿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 científicistas)? ¿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 habían 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 *solo* 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 solo 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.

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

La cual, a su vez, solo 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 distintos conglomerados

Duke University Press, Durham y Londres, 1995, pp. xlv-xlvii. [Nota de marzo del 2000]. 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 este 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.

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 (solo se escogía a los más jóvenes y saludables, solo 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 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 este 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 Gar-

vey 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 solo 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.

Las discriminaciones de indios y negros (y otras comunidades, como las que tienen oríge-

96 Por ejemplo, Néstor García Canclini, en su 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 solo 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 Néstor García Canclini, 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 aquel, 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 Fernández Retamar.; en cambio, en ocasión posterior afirmó que “la mulatez o mestizaje no es hibridismo insustancial, ni eclecticismo [Fernando Ortiz 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”. Fernando Ortiz “Preludios étnicos de la música afrocubana”, *Revista Bimestre Cubana*, enero-febrero de 1947, p. 12. Como se ve, también en este orden la querrela terminológico/conceptual está lejos de haber sido clausurada.

nes 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 armoniosa en donde se habrían fundido además el patrón y el obrero, el gamonal y el pongo, y a la cual solo 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 obstan-

te 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.

ENTRADA EN LAS ANTILLAS DE LENGUA INGLESA*

*A George Lamming y
Kamau Brathwaite.*

Pocos países de nuestra América menos conocidos que los que forman el área caribeña de lengua inglesa. Y, sin embargo, su importancia es muy grande. Surgidos, como los demás países de la zona, de un atroz colonialismo, ejemplifican la originalidad, el tesón, la capacidad creadora de nuestros pueblos: y las tremendas dificultades que confrontan.

No está de más recordar lo que representa en nuestra historia, en la historia en general, el Caribe. No existe una encrucijada comparable en nuestra América, y no hay muchas así en el mundo todo. Al Caribe llegaron en el alba del capitalismo los primeros europeos, los mal llamados descubridores, y aquí comen-

zaron a implantar en América su “civilización devastadora”¹, de que habló Martí, “dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso”: ella implicó el aplastamiento de la población aborígen, y la esclavización de millones de hombres y mujeres descuajados salvajemente del gran continente africano para hacer producir plantaciones, cuya estructura daría homogeneidad a la zona, desde el sur de los actuales Estados Unidos hasta el nordeste brasileño, pasando por el arco de las Antillas. Aquí, los gánsteres náuticos de las grandes potencias dirimían sus querellas de cuatros, a las que sus mentidas historias darían pomposos nombres de guerras, almirantes y tratados. Aquí sobreviven aún, con un nombre u otro, colonias de los viejos imperios destartados, y hasta del imperio yanqui (véase a Puerto Rico), que ya ha empezado a su vez a

* Editorial del N° 91, julio-agosto de 1975, de la revista *Casa de las Américas*, dedicado a *Las Antillas de lengua inglesa*.

1 Las citas entre comillas, si no se aclara lo contrario, son de José Martí.

ser viejo. Pero aquí surgió también la primera revolución victoriosa de nuestra América, la formidable Revolución Haitiana, que venció (antes que España y Rusia) a tropas napoleónicas, abolió la esclavitud y abrió el camino a la independencia latinoamericana. Aquí se realizó, a finales del siglo XIX, la primera acción concreta para impedir “que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América”¹. Aquí se inició en 1959, con la Revolución Cubana, la segunda independencia de nuestra América, el imperialismo yanqui sufrió en Girón, en 1961, su primera gran derrota militar en América, y el socialismo triunfante se hizo realidad en el Continente. Aquí se formaron hombres y mujeres como Toussaint L’Ouverture, J.J. Dessalines, A.S. Pétion, Henri Christophe, Paul Bogle, Carlos Manuel de Céspedes, Ramón Emeterio Betances, Máximo Gómez, Ignacio Agramonte, Ana Betancourt, Mariana Grajales, Antonio Maceo, José Martí, Charlemagne Peralte, Amy Jaques y Marcus Garvey, Pedro Albizu Campos, Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena, Antonio Guiterras, Norman y Edna Manley, Jesús Menéndez, Lolita Lebrón, Fidel y Raúl Castro, Haydee y Abel Santamaría, Juan Almeida, Frank País, Camilo Cienfuegos, Francisco Caamaño. Aquí

fueron atraídos héroes como Simón Bolívar, Henry Reeves, Carlos Roloff, Leoncio Prado, José Miró Argenter, Carlos Aponte, Ernesto Guevara, Tania. Aquí han nacido pensadores y escritores como Félix Varela, José María Heredia, Thomas Madiou, Beaubrun Ardouin, José Antonio Saco, José de la Luz, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Eugenio María de Hostos, Antenor Firmin, Manuel de J. Galván, J.J. Thomas, Hannibal Price, Enrique José Varona, Juan Gualberto Gómez, Fernando Ortiz, Ramiro Guerra, Emilio Roig de Leuchsenring, José Luciano Franco, Camila y Pedro Henríquez Ureña, Claude McKay, Jean Price Mars, Regino Pedroso, Juan Marinello, Nicolás Guillén, Pablo de la Torriente, Luis Palés Matos, Alejo Carpentier, C.L.R. James, Juan Bosch, Jacques Roumain, Roger Mais, Aimé Césaire, Eric Williams, Pedro Mir, Louise Bennet, Frantz Fanon, Jaques Stephen Alexis, Jacques Viau. Aquí, en el área marcada a fuego por la plantación, la fusión intensa de herencias africanas y europeas ha hecho brotar la música popular del siglo XX.

Pero aunque el Caribe de lengua inglesa no puede entenderse fuera del contexto general del Caribe, hemos querido consagrarle a aquél un número especial (como hicimos ya con Puerto Rico, y otras áreas como México, Uru-

guay, Perú, Chile o Panamá), para destacar sus aportes y problemas específicos.

Cuba, por su condición de primer país socialista de América y a la vez de isla antillana de lengua española, se encuentra en una situación particularmente propicia para dar a conocer a los otros países de nuestro idioma las creaciones y problemas de las Antillas de lengua inglesa: creaciones y problemas tan cercanos a los nuestros. Después de todo, solo nos distingue el remitirnos a metrópolis diferentes, con las consecuencias lógicas que ello implica: habiendo sido Inglaterra el país europeo de crecimiento capitalista más uniforme y desarrollado, su colonialismo en esta zona, en comparación con el de España, fue también más desarrollado (es decir, más implacable, más subdesarrollante), y sus colonias, en consecuencia, para que Inglaterra fuera más rica, fueron ellas mismas más subdesarrolladas. Baste recordar los males pavorosos de la plantación en aquellas Antillas: su latifundio canceroso, su absentismo parasitario, su predominio abrumador de la mano de obra esclava; o el hecho elocuente de que la independencia política no llegara a esos países sino en estos años inmediatos: en 1962, a Jamaica y Trinidad y Tobago; en 1966, a Guyana y Barbados; en 1974, a Granada. Por lo demás, sus problemas son nuestros problemas;

sus términos, nuestros términos: colonialismo, neocolonialismo, imperialismo, subdesarrollo, racismo; latifundio, plantación, monocultivo; esclavitud, travesía, trata; hacendados, mayorales, esclavos, cimarrones; caña, café, banano (“plátano” decimos de preferencia en Cuba); ingenio, casa de vivienda (“*great house*” dicen allá, traduciendo del portugués del Brasil: “casa grande”), barracón. No es solo que tengamos las palabras: es que tenemos los complejos culturales correspondientes. A veces, desde luego, el sincretismo no da resultados exactamente iguales, pero sí harto parecidos: la “pocomanía” jamaicana (como el “vodú” haitiano) equivale a nuestra “santería”; ¿y habrá que explicarle a un cubano lo que es un “calypso” de Trinidad?: ¿acaso a nuestros raigales “soneros” no corresponden sus raigales “calypsoneros”? Orígenes, dolores, problemas, mezclas, creaciones, luchas, esperanzas: por encima de fútiles diferencias lingüísticas y de otra naturaleza, todo nos une no solo en una geografía común, sino sobre todo en una historia común. La cual ha de estar hecha de porvenir mucho más que de pasado.

A la serie de ensayos y de materiales poéticos y narrativos que reunimos en esta entrega (y que no tienen pretensión antológica, ya que carecemos de información para ello, sino

la voluntad de ofrecer unas cuantas muestras del alto nivel alcanzado por esa literatura), hemos añadido, como “Documentos”, algunas páginas que testimonian el pensamiento anticolonialista del área. Con frecuencia, ese pensamiento, al rechazar las grotescas imposiciones metropolitanas, ha reivindicado con energía el orgullo de nuestras raíces africanas. Indudablemente esa prédica contribuyó al combate contra el colonialismo y el neocolonialismo, y a dar confianza en sí y sentido de su dignidad al oprimido y al discriminado, incluso más allá de nuestras fronteras: es magnífico, por ejemplo, que la estrella negra de Garvey haya sido llevada por N’Krumah a la bandera de Ghana. Pero también el enemigo ha sabido tergiversar en no pocos casos esa lucha admirable, valiéndose de lo que René Depestre ha llamado “las aventuras de la negritud”. Así, sangrientos tiranos en Haití o títeres neocolonialistas en África han pretendido encubrir sus fechorías con el manto de una supuesta “negritud” que evaporaría la lucha de clases y haría plausible la explotación y el crimen si el explotador inmediato –el mediato es el sistema capitalista mundial–, si el mayoral fuera de la misma “raza” que el explotado. Contra esta mistificación escribió el presidente de Guinea Sekú Turé:

No hay cultura negra, ni cultura blanca, ni cultura amarilla. Como no hay tampoco civilización negra, ni civilización blanca, ni civilización amarilla. // Hay pueblos de colores diferentes, religiones diferentes, nacionalidades diferentes, que expresan en forma diferente sus pensamientos, sus voluntades, y utilizan para hacerlo medios diversos y diferentes según el nivel de su desarrollo intelectual, técnico y moral. // La negritud es, pues, un concepto falso, un arma irracional que favorece lo irracional fundado en la discriminación racial, arbitrariamente ejercida con los pueblos de África, de Asia, y con los hombres de color en América y Europa².

Ya Martí, en vísperas de desencadenar la guerra de 1895, había proclamado: “Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro”. Y Ho Chi Minh diría en este siglo: “a pesar de la diferencia de colores no hay más que dos razas en el universo: la de los explotadores y la de los explotados”.

En las Antillas, donde se mezclan hombres y mujeres de todos los colores y de todos los orígenes, este hecho es patente. Constituimos

2 Cf. “Del Primer Festival Panafricano de Cultura”, *Casa de las Américas*, N° 58, enero-febrero de 1970.

lo que Fanon llamó “pueblo antillano”³, formado por haitianos y cubanos, jamaicanos y puertorriqueños, dominicanos y barbadienses, martiniqueños y guyaneses, ciudadanos de Trinidad y Tobago y de Surinam y de Guadalupe y de Curaçao y de Aruba y de otros países; hombres y mujeres cuyos antepasados vinieron o fueron traídos de África, de Asia, de Europa, pero que, en última instancia, sin desdeñar en absoluto nuestros orígenes, nos definimos sobre todo por lo nuevo que creamos en común, por el futuro que hemos de construir en lucha: un futuro sin explotación, sin discriminación, sin miseria, sin analfabetismo, sin colonialismo, sin imperialismo: sin capitalismo, en fin, que es la causa de los males anteriores.

Una última observación preliminar: el nombre. Los antillanos de lengua inglesa suelen rechazar que su área sea incluida dentro de la “América Latina”, aduciendo el escaso papel desempeñado por el mundo latino en su formación. No les faltaría razón en esto, si “América Latina” fuera una definición científica, como la de un cuerpo químico, y no un mero nombre, como el de un río o una perso-

na. Pero sobre esta base, no se ve por qué preferir la denominación “*West Indies*”, ya que “Indias Occidentales”, lejos de ser una definición, es la consagración de un error. Nosotros tradujimos en los textos de este número “*West Indies*” como “Antillas” (y a menudo, aunque en el original no se dijera explícitamente, “Antillas de lengua inglesa”), según los versos de Nicolás Guillén en su magnífico *West Indies Ltd.* de 1934: “*West Indies*, en inglés. Y en castellano, / las Antillas”. (Como también “indio”, por lo general, significa en las páginas que siguen “proveniente de la India”) No podemos olvidar que en esto, como en tantas cosas, nos nombró el enemigo.

“Todavía, con toda precisión, no tenemos siquiera un nombre”, dijo Fidel hace cuatro años. Pero no vale la pena desangrarse en discusiones que pueden hacerse bizantinas. Lo importante, lo indiscutible es que las Antillas de lengua inglesa (incluida por supuesto Guyana), como las de lengua española o francesa u holandesa, o las que hablan *créoles*, o papiamento u otras lenguas, son, todas, partes de nuestra América: la que se extiende “desde donde corre el Bravo fiero hasta donde acaba el digno Chile”, y abarca “las islas dolorosas del mar”: esa América que es una “en el origen, en la esperanza y en el peligro”.

3 Cf. “Antillanos y africanos”, *Casa de las Américas*, N° 36-37, mayo-agosto de 1966, número dedicado a *África en América*.

DESATAR A AMÉRICA, Y DESUNCIR EL HOMBRE

NOTAS SOBRE LA IDEOLOGÍA DEL PARTIDO REVOLUCIONARIO CUBANO*

Entre finales del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX, tendrían lugar extraordinarias guerras de liberación de las que nacería la primera independencia de un semillero de pueblos de nuestra América. También Cuba libre, entre 1868 y 1878, una guerra similar, que esta vez no logra su principal propósito. Pero “la guerra de Martí”, como acertadamente previó Máximo Gómez que se la llamaría, la que él prepara y desencadena en 1895, tiene entre otras una gran diferencia, un considerable enriquecimiento en relación con aquellas guerras: haber contado con un *partido revolucionario* para gestar la Revolución, un partido que el propio Fidel Castro ha podido señalar con entera justicia, al hablar el 11 de mayo de 1973, como “el precedente más honroso y más legítimo del glorioso Partido que hoy dirige nuestra Revolución: el Partido Comunista de Cuba”.

Martí ha hecho realidad ese partido, el Partido Revolucionario Cubano, al alborear el año 1892, pero sus raíces son muy antiguas en él. Temprano ha querido estudiar las causas de las disensiones internas que tanto contribuirían a impedir el éxito de la Guerra de los Diez Años: en ese sentido escribe a Máximo Gómez, en 1878, una carta que probablemente no llegó a mandar. Y cuando el 20 de julio de 1882 envíe a Gómez una carta para reanudar la lucha, ya le habla en ella abiertamente de la necesidad de contar con “un partido revolucionario que inspire, por la cohesión y la modestia de sus hombres, y la sensatez de sus propósitos, una confianza suficiente”. La inexistencia de ese partido, y el temor de que, apoyándose en esa falta, cundiera el caudillismo infeliz que ha visto dañar a otras repúblicas americanas, lo impulsa a desvincularse en 1884, temporalmente, de los planes para llevar de nuevo la guerra a la Isla. Fracasados esos planes, tres años después vuelve Martí a intentar la unión de los cubanos

* Conferencia ofrecida en la Escuela de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, el 19 de noviembre de 1975.

revolucionarios para organizar, por los cauces adecuados, la revolución. A finales de 1891, abandona todas sus otras, múltiples tareas: va a ser entera y exclusivamente, para decirlo en lenguaje de nuestros días, un cuadro político. Pocos meses después, ha logrado poner “en pie elocuente y erguido”, aquel “partido revolucionario” del que diez años antes hablara a Gómez: había nacido el Partido Revolucionario Cubano, el primer partido organizado en nuestra América para conducir una revolución: una revolución, por añadidura, profundamente democrática y popular.

Sin necesidad de forzar la mano, ha podido señalar José Antonio Portuondo aspectos del Partido Revolucionario Cubano “que actualizan a Martí y lo aproximan a Lenin en su tarea de organizador revolucionario”, como la estructuración celular y la existencia de lo que se conocería como “centralismo democrático”. Pero, por necesaria fidelidad a las exigencias históricas concretas que Martí enfrentaba, el Partido Revolucionario Cubano, aunque inequívocamente centrado en “los pobres de la tierra”, era un frente nacional multclasista.

En aquella carta a Gómez de 1882, Martí había señalado ya que “la lucha armada” es una “nueva forma del espíritu de independencia”. En las “Resoluciones tomadas por la emigra-

ción cubana de Tampa el día 28 de noviembre de 1891” antecedente inmediato de la fundación del Partido, volverá sobre esta idea, fundamental para él, explicando que “la guerra” debía considerarse “mero instrumento del gobierno popular y preparación franca y desinteresada de la república”. Y en el artículo inicial de *Patria* (“Nuestras ideas”, 14 de marzo de 1892), redondeará este concepto con una frase lapidaria: “la guerra es un procedimiento político” (donde se siente resonar aquella aguda sentencia de Clausewitz que tanto complacía a los fundadores del materialismo histórico: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”). Bien sabía Martí, en consecuencia, que en una guerra de liberación, como la que él preparaba, no solo se enfrentan dos fuerzas armadas: sobre todo se enfrentan *dos políticas*. El Partido Revolucionario Cubano debía precisar, con la mayor claridad posible, cuál era la política de “la guerra de Martí”.

¿Y cuál sería la ideología de ese Partido: y, consiguientemente, de la guerra revolucionaria que él desencadenaría, y de la República que debía nacer de su seno? De entrada, conviene hacerse una pregunta previa: ¿dónde está *encarnada* esa ideología? Una primera respuesta, que *parece* muy plausible, pero no lo es del todo sería aceptar que esa ideología está encar-

nada en los documentos oficiales del Partido, desde las *Bases* y los *Estatutos secretos* hasta el *Manifiesto de Montecristi*. Sin embargo, más ajustado a la verdad es decir que esa ideología está encarnada, desde luego, en dichos documentos, pero *no solo* en ellos. Esos documentos implican el máximo de ideas en torno a las cuales Martí podía lograr, en aquel momento, el acuerdo imprescindible para hacer realidad la guerra: un acuerdo de suyo difícil, por cuanto el Partido Revolucionario Cubano requería un *frente único*: pero en ese, como en todo frente, no solo existía un conglomerado de fuerzas diversas, sino también una periferia y un centro: lo que explícitamente aparece como documentos oficiales del Partido Revolucionario Cubano se remite por lo general a la primera; el centro, en cambio, hay que buscarlo en la obra de Martí, la cual, por supuesto, desborda en radicalidad y perspectivas a aquella periferia, pero en forma alguna puede verse desvinculada de ella: como que es su fuerza impulsora.

Véase el caso del periódico *Patria*, que Martí comienza a publicar el 14 de marzo de 1892 para exponer las ideas del Partido Revolucionario Cubano, el cual sería proclamado oficialmente unos días después. Martí escribe en aquel número inicial: “Nace este periódico, por la voluntad y con los recursos de los cubanos

y los puertorriqueños independientes de New York, para contribuir, sin premura y sin descanso, a la organización de los hombres libres de Cuba y Puerto Rico [...] y su constitución republicana venidera...”. Sin embargo, cuando el director del periódico *El Porvenir*, Enrique Trujillo (un diversionista de la época), llama a *Patria* “órgano” del Partido Revolucionario Cubano, Martí se apresura a rectificar, el 19 de marzo de ese año: “‘Patria’: no ‘órgano’”, explicando: “Los revolucionarios de New York han creado a *Patria* y ella nace, para lo único a que tiene derecho, para decir lo que está en el corazón de los revolucionarios de New York”.

Parece haber dos razones para este rápido desmentido de Martí: por una parte, no lastimar a los periódicos independentistas ya existentes, los que podrían ver con desagrado que *un* periódico recién aparecido viniera a proclamarse *el* vocero del Partido; y por otra, no limitar *Patria* a publicar textos *oficiales* del Partido. Pero ello de ninguna manera quiere decir que *Patria* no expresara la ideología y a menudo con gran audacia del Partido Revolucionario Cubano, es decir, de Martí. Por ejemplo, un texto fundamental como “La verdad sobre los Estados Unidos”, que Martí hace publicar en *Patria* el 23 de marzo de 1894, ¿cabría decir que no expresa la ideología radicalmente anti-

mperialista del partido martiano? Y otro tanto debe preguntarse a propósito de la carta justamente famosa que Martí escribe a Mercado la víspera de su muerte, y donde plantea que cuanto ha hecho hasta entonces, y hará, ha sido para “impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América”.

Suponer que materiales de esa naturaleza no expresan la ideología del partido martiano porque *formalmente* no aparecieron como documentos *oficiales* del Partido, es desconocer que ante la ardua complejidad de la tarea martiana, la formidable riqueza táctica de que él dio incontables muestras se remitía siempre a un mismo proyecto revolucionario, una magna finalidad estratégica cuya homogeneidad y cuya ambición son incluso hoy sorprendentes. No en balde Fidel pudo llamar a Martí, el 10 de octubre de 1968, “el más genial y el más universal de los políticos cubanos”.

Por otra parte, decir que el centro de la ideología del Partido Revolucionario Cubano debe buscarse en la *obra* de Martí, no quiere decir siempre en su obra *escrita*, por extraordinaria que ella sea. También aquí podría o debería señalarse un nivel de máxima radicalidad, que no coincide por obligación con lo que Martí consi-

dera conveniente hacer explícito. En su última carta a Maceo, escrita una semana antes de caer en Dos Ríos, le dice: “Vea eso en mí, y no más: un peleador: de mí, todo lo que ayude a fortalecer y ganar la pelea”. Martí es, esencialmente, eso: un peleador. No es un hombre de ideas, sino *con* ideas; como no es un hombre de letras, sino *con* letras: “letras fieras”, dirá él, que son también sus armas. Y es en la pelea concreta, en la lucha *política* (la guerra misma es para él, no se olvide, “un procedimiento *político*”), cuyas metas van radicalizándose y radicalizándolo, donde está el centro de su obra. Pero ese centro no siempre puede aprehenderse con facilidad.

Cuando Martí le confiesa a Mercado, en su inolvidable carta última, cuál ha sido la tarea principal de su vida, le añade: “En silencio ha tenido que ser, y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin”. “*En silencio*” y “*como indirectamente*”: así estaba Martí obligado a proceder precisamente en las cuestiones más radicales. El 13 de diciembre de 1889 había escrito a Gonzalo de Quesada: “En las manos de todos no podemos poner nuestro pensamiento, porque sería lo mismo que entregarlo al enemigo, que tiene tantos lomos a sus pies”.

Lo que el Partido Revolucionario Cubano, en vida de Martí, dice *oficialmente* no está en contradicción con lo que Martí escribe, pero es solo una parte de su escritura; y lo que Martí escribe, a su vez, tampoco está en contradicción con lo que hace o se propone hacer, pero es solo una parte de esa acción política: es en esta última, en el creciente proyecto de esta última, donde se halla lo más revolucionario, el centro de la obra martiana, que no siempre pudo ser hecho explícito, o lo fue “como indirectamente”. Fidel nos daría luego nuevos y numerosos ejemplos de este proceder martiano.

Se sabía, por ejemplo, desde mucho antes de su muerte, la fuerza que tenía en Martí el anti-imperialismo: bastaría recordar “Vindicación de Cuba” (25 de marzo de 1889), o las crónicas sobre la conferencia panamericana de 1889-1890. ¿Pero hubiéramos sabido *toda* la importancia *capital* que concedía a su gestión antimperialista (“cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso”) de no haber sido por esa carta última a Mercado: una carta privada a un hermano (casi una conversación frente a la muerte), que quedó inconclusa y bien pudo haberse perdido? Compárese cómo esta *misma* cuestión es abordada contemporáneamente por Martí en tres textos que representan ese paso de la periferia al centro de que he hablado. En las *Bases*

del Partido Revolucionario Cubano, el artículo tercero expresa:

El Partido Revolucionario Cubano reunirá los elementos de revolución hoy existentes y allegará, *sin compromisos inmorales con pueblo y hombre alguno*, cuantos elementos nuevos pueda, a fin de fundar en Cuba [...] una nación capaz de asegurar la dicha durable de sus hijos y de *cumplir*; *en la vida histórica del Continente*, los deberes difíciles que su situación geográfica le señala.

Y el artículo séptimo:

El Partido Revolucionario Cubano cuidará de no atraerse, con hecho o declaración alguna *indiscreta* durante su propaganda, la malevolencia o suspicacia de los pueblos con quienes la *prudencia* o el afecto *aconseja o impone* el mantenimiento de relaciones cordiales.

No hay pues en las *Bases* ninguna manifestación “indiscreta” que violentara la necesaria “prudencia”: tanto más necesaria cuanto que el Partido se organizaba como entidad pública en un país extranjero cuyas torvas intenciones sobre Cuba Martí conocía de sobra.

Pero en *Patria*, al hablar Martí el 17 de abril de 1894 sobre “El tercer año del Partido

Revolucionario Cubano”, hará explícitos cuáles eran esos “deberes difíciles” que la nación cubana debía “cumplir, en la vida histórica del Continente”, debido a su “situación geográfica”, según decían, al parecer de modo enigmático, las *Bases*. Precisamente aquel trabajo de 17 de abril de 1894 lleva como subtítulo –clara alusión al artículo tercero de las *Bases*– “El alma de la Revolución y *el deber de Cuba en América*”, y en él se plantea:

En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder, mero fortín de la Roma americana; –y si libres y dignas de serlo por el orden de la libertad equitativa y trabajadora– serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio –por desdicha, feudal ya, y repartido en secciones hostiles– hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo.

Y subrayando la enorme trascendencia internacional de su proyecto revolucionario: “Es

un mundo lo que estamos equilibrando: no son solo dos islas las que vamos a libertar. [...] Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna. Quien se levanta hoy con Cuba, se levanta para todos los tiempos”.

Por último, en su carta a Mercado de 18 de mayo de 1895, coronará su acercamiento a este tema al revelarle su “*deber* [...] de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. *Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso*”.

No hay contradicción entre la manera necesariamente discreta y prudente de las *Bases*, y esta explosión ígnea de su carta a Mercado: lo que hay es la prueba de una extraordinaria habilidad política.

Importancia si no igual, al menos parecida a esa declaración a Mercado tienen algunas confesiones íntimas de Martí a propósito de lo que él llamaría “la batalla social”. Aunque por textos variados se sabe que él echó su suerte “con los pobres de la tierra”, y que a raíz de los sucesos de Chicago de mayo de 1886 experimentó una notable radicalización en este orden, ese punto, desde luego, no podía equipararse, en lo que toca a la lucha por la independencia de

Cuba, al antimperialismo, que contaría naturalmente en ese momento con un apoyo mucho mayor entre los diversos sectores de cubanos independentistas: *y aun así, Martí se vio obligado a tratarlo con la cautela que sabemos.*

Al hablar Martí en el Liceo de Tampa, el 26 de noviembre de 1891, y mencionar lo que “los linderos”, “los olimpos de pisapapel”, los que “gozan de una riqueza que solo se puede mantener por la complicidad con el deshonor” consideran “la amenaza de una turba obrera, con odio por corazón y papeluchos por sesos”, replica enérgico: “Mienten. ¡Esta es la turba obrera, el arca de nuestra alianza, el tahalí, bordado de mano de mujer, donde se ha guardado la espada de Cuba!” Sin embargo, en las “Resoluciones tomadas por la emigración cubana de Tampa” dos días después un documento que, como se ha dicho, es antecedente inmediato que, como se ha dicho, es antecedente inmediato de la constitución del Partido, y, por tanto, puede de hecho tomarse como declaración oficial especifica claramente que “la organización revolucionaria [alusión al ya inminente Partido] no ha de desconocer las necesidades prácticas derivadas de la constitución e historia del país, *ni ha de trabajar directamente por el predominio actual o venidero de clase alguna [...]*”.

Pero al escribir en *Patria*, el 31 de marzo de 1894 (“Los cubanos de Jamaica y los revolucionarios de Haití”), Martí dice: “No nos ofusquemos con nombres de independencia, u otros nombres meramente políticos. Nada son los partidos políticos si no representan condiciones sociales”. Lo cual acaba por adquirir luz especial cuando escribe en carta a su amigo fraternal Fermín Valdés Domínguez, en mayo de ese año, después de expresarle: “tengo una fe absoluta en mi pueblo, y mejor mientras más pobre”:

Una cosa te tengo que celebrar mucho, y es el cariño con que tratas, y tu respeto de hombre, a los cubanos que por ahí buscan sinceramente, con este nombre o aquel, un poco más de orden cordial, y de equilibrio indispensable, en la administración de las cosas de este mundo. Por lo noble se ha de juzgar una aspiración: y no por esta o aquella verruga que le ponga la pasión humana. Dos peligros tiene la idea socialista, como tantas otras: el de las lecturas extranjerizas, confusas o incompletas, y el de la soberbia y rabia disimulada de los ambiciosos, que para ir levantándose en el mundo empiezan por fingirse, para tener hombros en que alzarse, frenéticos defensores de los desamparados. [...] Pero en nuestro pueblo no es tanto el riesgo, como en sociedades más iracundas, y de menos claridad natural: explicar será

nuestro trabajo, y liso y hondo, como tú lo sabrás hacer: el caso es no comprometer la excelsa justicia por los modos equivocados o excesivos de pérdida. Y siempre con la justicia, tú y yo, porque los errores de su forma no autorizan a las almas de buena cuna a desertar de su defensa. Muy bueno, pues, lo del 1° de mayo.

Y adquiere aún más luz cuando a su compañero del Partido Carlos Baliño, cuya ideología marxista Martí no ignoraba en absoluto (por algo lo había llamado en Patria, el 7 de noviembre de 1892, “un cubano que padece con alma hermosa por las penas de la humanidad, y solo podría pecar por la impaciencia de redimirlas”): ¿La Revolución? La revolución no es la que vamos a iniciar en las maniguas, sino la que vamos a desarrollar en la República”.

¿Quiere ello decir que Martí fue un ideólogo proletario, obligado por las circunstancias a presentar su pensamiento en este orden indirectamente, como tuvo que hacer en lo tocante a su fundamental antimperialismo? Es verdad que el Partido Revolucionario Cubano, organización necesariamente multi-clasista, estaba obligado a no alebrestar una extemporánea lucha de clases, y que por esa razón, aunque Martí no disimulaba sus criterios antioligárquicos ni sus ardientes simpa-

tías populares, no enfatizó sin embargo estas últimas en desmedro de la causa inmediata de la independencia, la cual sencillamente no podía obtenerse sin un frente amplio de todas aquellas clases y capas objetivamente opuestas a la situación colonial. Pero aun así, no puede decirse que Martí haya sido un ideólogo proletario.

¿Fue entonces un ideólogo burgués, o, como se ha dicho descuidadamente, reformista? Mucho menos aún. En este caso, estamos en presencia de la trampa típica de una disyuntiva falsa. Y rechazar esa trampa obliga a rechazar aquella disyuntiva. No hay la menor duda de que Martí fue un “revolucionario radical de su tiempo”, como lo llamó Blas Roca: el revolucionario más radical de su circunstancia. En su evolución, llegó a ser un *demócrata revolucionario* extremadamente avanzado: y lo propio de un demócrata revolucionario es que no es *ya* ideólogo de la burguesía, sin serlo *todavía* de un proletariado que a la sazón carece de suficiente desarrollo en aquella concreta zona del planeta a la que se remiten su pensamiento y su acción. Cuando los países “occidentales” conocían ya un desarrollo considerable de sus respectivos proletariados, la Europa oriental a mediados del siglo XIX, China y México a principios del siglo XX, nos

ofrecen, en cambio, ejemplos y situaciones similares a la que vivió Martí: ellas habrán de engendrar demócratas revolucionarios como Herzen y Chernichevski, en Rusia; Petöffi, en Hungría; Botev, en Bulgaria; Sun Yat-sen, en China; Flores Magón y Zapata, en México. Lenin apareció altamente a hombres así: de Chernichevski toma incluso el título de una novela para darlo a uno de sus libros más relevantes: *¿Qué hacer?*; y a propósito de Sun Yat-sen, llamó la atención sobre “el núcleo democrático-revolucionario de su programa”.

Martí no es pues impreciso cuando habla en un poema de los *Versos sencillos* (1891) de haber echado su suerte “con los pobres de la tierra”: es cierto que por tal entiende, en primer lugar, a los obreros, como se ve claramente en el artículo de ese nombre, “Los pobres de la tierra” (*Patria*, 24 de octubre de 1894), que comienza diciendo: “Callados, amorosos, generosos, los obreros cubanos en el Norte[...]”. Pero también es cierto que aquella denominación feliz permite abarcar a otros explotados, como los campesinos pobres (los pobres de la tierra), de tanto peso en la Cuba de Martí cuando el proletariado no tenía aún ni el número ni la fuerza ni la conciencia de sí que le hubieran hecho posible encabezar la lucha: de esos explotados, en su conjunto, es Martí portavoz y guía.

Que, a pesar de su identificación con ellos, sin embargo, Martí desaconseja *entonces* atizar la lucha de clases, se revela en aquel mismo artículo, que rebosa de admiración, cariño y respeto para los obreros, pero a la vez, desmigajando en *individuos* las *clases* –término que Martí objeta–, plantea el “derecho igual de todos los cubanos, ricos o pobres, a la opinión franca y al respecto pleno en los asuntos de su tierra”. Recordemos que estamos en una pequeña y aherrojada colonia española, en 1894. Transcurrirán veintitrés años antes de que alboree el socialismo en Europa. Martí sigue diciendo a los obreros cubanos que acaban de donar el jornal de un día, el 10 de octubre de aquel año, al Partido: “ni ha de lograr Cuba, con las simples batallas de la independencia, la victoria a que, en sus continuas renovaciones y lucha perpetua entre el desinterés y la codicia y entre la libertad y la soberbia, no ha llegado aún, en la faz toda del mundo, el género humano”. Esa victoria empezaría a lograrse en el mundo en la Rusia de 1917.

Para saber qué hubiera pensado, qué hubiera hecho Martí cuando, en los países coloniales y semicoloniales como el suyo, existiera ya un proletariado con cierto desarrollo, y, debido a la situación internacional, el socialismo estuviera ya en el orden del día, basta con tener

presentes ejemplos cercanos como los de Ho Chi Minh y Fidel Castro, hombres tan similares a él, en quienes aquella tradición de la democracia revolucionaria se desarrolla hasta la asunción orgánica del marxismo-leninismo.

Aquí, como en tantos otros aspectos, para entender en toda su dimensión el criterio martiano hay que tener en cuenta que él suponía un proyecto revolucionario de máxima radicalidad para su circunstancia: tanta, que su realización remitía al porvenir mediato, y ese porvenir, de momento nuestro presente, es el que hace comprensible aquel proyecto.

Esto también es válido en lo que toca a la existencia misma del Partido, el cual implicaba una novedad tal para la Cuba para el mundo colonial y semicolonial todo de aquel tiempo, que en cierta forma sorprendió incluso a grandes figuras a quienes Martí admiraba, respetaba y quería en grado sumo. Sin antecedentes que les permitieran entender del todo la finalidad de ese Partido Revolucionario, tendieron a asimilarlo a entidades del pasado. En su *Diario de campaña*, Martí escribe el 5 de mayo de 1895, a propósito de la entrevista de La Mejorana: “[Maceo] me habla, cortándome las palabras, como si fuera yo la continuación del gobierno leguleyo, y su representante [...] comprendo que he de sacudir el cargo, con que se me in-

tenta marcar, de defensor ciudadanescos de las trabas hostiles al movimiento militar”.

¿Cómo se le podía confundir, nada menos que por el propio Maceo formidable (quien coincidía con Martí en sus radicales aspiraciones antimperialistas y de justicia social), con “la continuación del gobierno leguleyo”? Es conocido que “el gobierno leguleyo”, durante la Guerra de los Diez Años, destituyó a Céspedes y entorpeció la imprescindible marcha militar de la guerra. ¿Se proponía Martí, que había estudiado cuidadosamente la guerra anterior, algo similar? Por supuesto que no. En relación con este “cargo” es que él escribe a Maceo, una semana después, la carta que ya he citado: “Vea eso en mí, y no más: un peleador: *de mí, todo lo que ayude a fortalecer y ganar la pelea*”. Pero tampoco pensaba Martí que el Ejército debía quedar librado a sí mismo, engendrando el caudillismo cuyo temor le hizo ya romper con Gómez en el 84. Porque el caudillismo, si nace del militarismo, no es sin embargo un hecho *militar*; sino, *político*. Y Martí, que sabía con toda claridad que “la guerra es un procedimiento *político*”, consideraba que el Ejército debía responder a *la política revolucionaria*, que en su caso había sido diseñada no por “el gobierno leguleyo”, encarnación también, en última instancia, de *otra política*, sino por el Partido.

Martí no mira aquí, pues, al pasado, sino al porvenir. Su aspiración solo sería enteramente comprendida cuando en el siglo xx, en países como el suyo, el Ejército revolucionario actuara como brazo armado de la vanguardia revolucionaria. Ejemplo magnífico de ello es la extraordinaria guerra vietnamita, cuyo desenlace ha ocurrido ante nuestros ojos, y cuya victoria militar es una formidable victoria *política*: la victoria de una política formidable. Desgraciadamente, ni era fácil que Gómez y Maceo, sin precedentes a mano, captaran del todo la naturaleza del precoz Partido martiano; ni tampoco que ellos, héroes legendarios de la Guerra de los Diez Años, fueran para el político Martí, a pesar de su genialidad, lo que el general Giap fue para su jefe y maestro Ho Chi Minh.

Decir que lo esencial de la ideología del Partido Revolucionario Cubano hay que buscarlo en la obra de Martí, y que el centro de esa obra es su acción política, caracterizada por su condición no solo radical sino radicalizable, no implica afirmar que tal como quedó, grandiosa pero trunca, la magna obra martiana, ella incluyera *ya*, por ejemplo, el análisis del imperialismo que Lenin publicaría veintidós años después de muerto Martí; o que el Partido Revolucionario Cubano, obligado por inesquivables exigencias históricas a ser un frente multclasista, fuera el

partido proletario de nuevo tipo que crearía Lenin, pero en 1892 no existía aún ni en las naciones de capitalismo desarrollado. Significa, eso sí, reiterar que a la sazón no había en todo el mundo colonial o semicolonial pensador político más avanzado que Martí, ni partido revolucionario como el que él fundara: de tal radicalidad, que llegó a plantearse dramáticamente (como destacara en Dos Ríos, el pasado 19 de mayo, Armando Hart) metas entonces irrealizables. Pero fue el habérselas planteado en aquella ocasión lo que dejó abierto el camino para que, desde el Moncada y la Sierra, *desarrollando* directamente la ideología martiana, Fidel llevara adelante la Revolución hasta su etapa socialista: no había otra forma de hacer realidad la tarea gigantesca que Martí y el partido de Martí se habían propuesto. Una de las ocasiones en que Martí aludió con mayor hermosura al centro de esa tarea fue al describir, con la majestad épica de su lenguaje, su encuentro en Santo Domingo con Máximo Gómez dos años antes de marchar juntos a la guerra. En *Patria*, el 26 de agosto de 1893, escribió Martí:

Y como en la sala de baile, colgado el techo de rosas y la sala henchida de señoriles parejas, se acogiese con su amigo caminante [es decir, el propio Martí] a la ventana a que se apiñaba el

gentío descalzo, volvió el general los ojos, a una voz de cariño de su amigo, y dijo, con voz que no olvidarán los pobres de este mundo: “Para estos trabajos yo”. Sí: para ellos, para los que llevan en su corazón desamparado el agua del desierto y la sal de la vida: para los que le sacan con sus manos a la tierra el sustento del país, y le estancan el paso con su sangre al invasor que se lo viola: para los desvalidos que cargan, en su espalda de americanos, el señorío y pernada de las sociedades europeas: para los creadores fuertes y sencillos que levantarán en el continente nuevo los pueblos de la abundancia común y de la libertad real: para desatar a América, y desuncir el hombre.

“Desatar a América” significa erradicar de nuestros pueblos toda forma de colonialismo; “desuncir el hombre”, terminar para siempre con la explotación del hombre por el hombre. No hay ante nosotros metas más avanzadas, más radicales, más hermosas. Esas eran las metas de “la guerra de Martí” y del partido que la preparó. Por eso nuestra revolución, hoy socialista, es una revolución martiana. Por eso afirmó Fidel que Martí era el autor intelectual del asalto al cuartel Moncada. Y por eso él pudo ser, como dijo el Che, “el mentor directo de nuestra Revolución”.

NUESTRA AMÉRICA Y OCCIDENTE*

*A Pablo González Casanova
y Abelardo Villegas.*

CLARIFICAR LAS DENOMINACIONES

El intento (la necesidad) de definir el ámbito histórico propio de nuestra América va acompañado, como es habitual en casos similares, por la búsqueda de la denominación que mejor corresponda a ese ámbito: esa denominación contribuye a mostrar el grado de conciencia que se tiene de aquello que se aspira a aprehender. El hecho, sin embargo, no debe exagerarse: aunque uno de los primeros países en constituirse como nación en el mundo moderno haya sido España, el término “español” no es español, sino provenzal, como señaló el profesor suizo Paul Aebischer (*Estudios de toponimia*

y lexicografía románica, Barcelona, 1948) y glosó con complacencia, y su gota de delirio, Américo Castro (*Español palabra extranjera: razones y motivos*, Madrid, 1970).

En el caso de nuestra América, los nombres sucesivos que ella ha ido recibiendo, en un proceso que al parecer aún no ha concluido, revelan no solo indecisión en cuanto al nombre, sino también un ensanchamiento del área geográfica e histórica que le corresponde. Bien puede decirse, pues, que se trata de un concepto en expansión¹. Su mayor antecedente concreto hay que buscarlo en el magno proyecto de Bolívar, quien al convocar desde Lima, el 7

1 Arturo Ardao ha realizado aportes valiosos a la historia de ese concepto: cf. “La idea de Latinoamérica”, *Marcha*, noviembre de 1965; “La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos”, *Araisa. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”*, 1975, Caracas, 1975; y en especial *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980.

* Publicado originalmente en *Casa de las Américas*, N° 98, septiembre-octubre de 1976.

de diciembre de 1824, al congreso que se celebraría en Panamá dos años después, reitera su confianza en que “las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental”. Cuando, en la segunda mitad del siglo XIX, surja y se difunda la denominación “América Latina”, ella abarcará no solo a “las repúblicas americanas, antes colonias españolas”, sino también a otras como Brasil y Haití. Por último, su contenido es aún mayor cuando José Martí escribe en 1884: “Pueblo, y no pueblos, decimos de intento, por no parecernos que hay más que uno del Bravo a la Patagonia”. Y aunque el propio Martí usara ocasionalmente, entre otras, la expresión “América Latina”, prefirió sobre todo la denominación “nuestra América”, la cual permite no quedar presos de las trampas etimológicas. La “América Latina” (más allá de lo que en un principio se quiso que esta expresión significara, es decir, tomada *ahora* como sinónimo de “nuestra América”) incluye no solo pueblos de relativa filiación latina, sino también otros, como los de las Antillas de lengua inglesa y holandesa, más bien alejados de tal filiación; y, por supuesto, los grandes enclaves indígenas. En este sentido amplio emplearé la expresión.

Una tarea que debía ayudarnos a delimitar el ámbito histórico latinoamericano consiste

en confrontar su realidad con la propia de otro ámbito al que hemos estado vinculados, y que, al parecer, disfruta de más claridad en cuanto a su propia definición: el llamado “Occidente” o “mundo occidental”. Esa confrontación es lo que me propongo hacer, de manera sumaria, en estas páginas, a partir de la forma como ella ha sido abordada por pensadores latinoamericanos representativos a lo largo de nuestra historia. Sin embargo, un problema se presenta de inicio: la farragosa bibliografía en torno a “Occidente” o “mundo occidental”, al contrario de lo que podría pensarse por el uso frecuente de estos términos, es, en general, hartamente insatisfactoria y escandalosamente mistificadora. Para saber qué es “Occidente” o “mundo occidental”, me ceñiré a algunos datos, mínimos, abriéndome paso entre la maleza.

“La segunda posguerra”, escribió José Luis Romero en 1953, “ha dejado de hablar de ‘cultura occidental’ y prefiere hablar de ‘mundo occidental’². Lo que no sabemos con exactitud es cuándo empezó a hablarse de “cultura occidental”, de “civilización occidental” o de “Occidente” a secas, en el sentido que tiene hoy.

2 José Luis Romero: *La cultura occidental*, Buenos Aires, 1953, p. 7.

Es cierto que “Occidente” remite en Europa, sobre la base de obvias alusiones geográficas, a imperios políticos y cismas religiosos, pero el contenido moderno del término es otro. La expresión apenas se insinúa en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel³, quien prefiere hablar allí de “el corazón de Europa” (I, p. 108), “el hombre europeo” (*id.*), “la humanidad europea” (I, p. 209), cuando no de “el mundo germánico” (II, cuarta parte). Sabemos, sin embargo, que antes de mediar el siglo XIX se hablaba en Rusia de los “occidentales”, es decir, los modernizadores frente a las trabas feudales; y en nuestra América, por esa fecha, Andrés Bello se refería, con un sentido ya cercano, a “Occidente”. En la propia Europa occidental, el uso de la denominación está ya ampliamente extendido en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, su apogeo vendrá en el siglo XX, a raíz del triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia, y en abierta oposición a ella, cuando Spengler publique su *Decadencia de Occidente* (1918-1922), y se afirmará con *Un estudio de la historia* (1934-1954), de Toynbee. Las raíces violentamente reaccionarias de es-

tas obras (Chamberlain en un caso⁴, Gobineau en otro)⁵ explican su boga, hace unos años, en

4 “El libro de Chamberlain [*Las bases del siglo XIX. 1899-1904*] viene a ser en cierta medida un anticipo del de Spengler [...] puede decirse que murió a manos de un sucesor y rival afortunado: *La decadencia de Occidente*: Francisco Romero: *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*, 2a. ed. ampliada, Buenos Aires, 1951, p. 144. Es interesante recordar la opinión que los países de nuestra América le merecían al furioso teórico del racismo que fue Chamberlain: “Los llamados salvajes del centro de Australia llevan una existencia más armoniosa, más digna de hombres y aun podría decirse más ‘santa’ que los habitantes de estos países”. (*Ibid.*)

5 El propio Arnold Toynbee, al exponer la idea central de su *Estudio*, es decir, que lo que él llama una “sociedad” es el “campo inteligible de estudio histórico”, añade: “Esta concepción de las sociedades ya era familiar, hace tres cuartos de siglo, a Gobineau” (A.T.: *Estudio de la historia*, trad. de Jaime Perraux, tomo I, 2a. ed., Buenos Aires, 1956, pp. 67 y 68, n.). Cf. otra cita en p. 77. El *Éssai sur l'inégalité des races humaines* [1853-1855], por otra parte, prefigura el tren por la “decadencia de Occidente” que tantas voces entonarían. Compárense estas palabras de Gobineau: “Somos nosotros los modernos, nosotros los primeros que sabemos que toda aglomeración de hombres, y el modo de cultura intelectual que de ello resulta, deben perecer”, con estas famosas de Paul Valéry, a raíz de la Primera Guerra Mundial: “Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales.” Ahora bien: no desconozco las diferencias entre Spengler y Toynbee:

3 Jorge Guillermo Federico Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dos tomos, trad. del alemán por José Gaos, Madrid, 1953

los países capitalistas, y el uso de “cultura occidental”, “mundo occidental” u “Occidente” (enfrentado a “Oriente”) como arma predilecta del arsenal ideológico burgués durante la etapa más cruda de la Guerra Fría.

Una definición serena y aceptable del concepto la ofreció en 1955 Leopoldo Zea al decir: “llamo mundo occidental u Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la Modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo *xvi*”⁶. ¿A partir del siglo *xvi*? En el primer tomo de *El capital* (1867), Marx había escrito: “aunque los [...] inicios de producción capitalista ya se nos presentan esporádicamente en los siglos *xiv* y *xv* en algunas ciudades del Mediterráneo, *la era capitalista* solo data del *siglo xvi*”⁷. Ya José Carlos Mariá-

a ese respecto, *cf.* de Nikolái I. Konrad: “Carta de respuesta a Arnold Toynbee”, *Cultura, ideología y sociedad. Antología de estudios marxistas sobre la cultura*, selección, presentación y traducción de Desiderio Navarro, La Habana, 1975.

6 Leopoldo Zea: *América en la conciencia de Europa*, México, 1955, p. 8.

7 Karl Marx: *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro primero. El proceso de producción del*

tegui había hablado en 1928 de “la sociedad occidental o, mejor dicho, capitalista”. Y el propio Zea dirá en 1957: “el capitalismo, esto es, el mundo occidental”⁸.

Ahora estamos en terreno más firme: aquellos países, primero de Europa, como Holanda, Inglaterra, Francia, Alemania, y luego de zonas pobladas por europeos⁹ (quienes las des-poblaron o casi de *los otros*), que conocieron un pleno desarrollo capitalista, son “el mundo occidental”. El boticcelesco surgimiento de ese “mundo” (es decir, del capitalismo) fue descrito en líneas inolvidables por Marx:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, escl-

capital, t. I, vol. 3, trad., advertencia y nota de Pedro Scaron, 3º ed. en español, México, Siglo XXI, 1975, pp. 894-895, y notas.

8 José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], La Habana, 1963, p. 5. Leopoldo Zea: *América en la historia*, México, 1957, p. 80.

9 Solo *un* país no poblado por europeos logró un verdadero desarrollo capitalista: Japón. Sobre su carácter *excepcional* y las contradicciones entre las potencias occidentales que hicieron posible ese desarrollo, *cf.* Paul A. Baran: *La economía política del desarrollo*, trad. de N. Warman, 2a. ed., México, 1961, pp. 170 y ss.

vización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*.

A partir de tales “procesos idílicos”, el mundo occidental creció vertiginosamente, a expensas del resto del planeta, cuya explotación fue imprescindible para el desarrollo de aquél. En la propia Europa, su parte *geográficamente* más occidental (España y Portugal), que haría tan importante contribución al desarrollo capitalista *de otros países*, no conocería ella misma, sin embargo, ese desarrollo, quedando al cabo marginada de Occidente (como una zona arcaica que podría llamarse “paleoccidental”), lo que afectaría de modo decisivo al destino de su vasto imperio colonial americano.

Si las metrópolis ibéricas, España y Portugal, quedaron en la periferia de Occidente, no es extraño que a sus colonias americanas les correspondiera destino similar. Sin embargo, no le falta razón a José Luis Romero cuando habla de América como del “primer territorio occidentalizado metódicamente”. No solo por

el trasvasamiento a estas tierras, a partir del siglo xvi, de múltiples elementos culturales provenientes en lo inmediato de Europa, que aquí vendrían a conocer nueva vida y a fundirse con otros elementos, sino porque nuestra América está uncida, desde la arrancada misma del capitalismo, al mundo occidental, a cuyo desarrollo contribuyó decisivamente la rapaz y múltiple explotación (colonial primero y neocolonial después) que nuestros países, en su mayoría, no han dejado aún de padecer. Autores como Spengler pueden considerar a la América Latina excluida de Occidente, lo que se corresponde con el hecho de que, en el interior del mundo capitalista, los nuestros no son países explotadores, sino explotados: pero, *por eso mismo*, vinculados unos y otros en una historia común. Independientemente del grado de conciencia que se tuviera de ello, esa vinculación, esas relaciones han sido esenciales y permanentes, desde los orígenes mismos de lo que iban a ser tanto “el mundo occidental” como “la América Latina”, que *se desarrollan a la vez*, dialécticamente enlazados, a partir del siglo xvi. Es absurdo pretender trazar la historia de nuestros países con prescindencia de la de esos otros países, los “occidentales”. ¿Pero se ha visto con bastante claridad que también es imposible trazar la verdadera his-

toria de tales países con prescindencia de la nuestra? Esto es lo que subraya, por ejemplo, Eric Williams en su *Capitalismo y esclavitud* (1944). Lo que no obsta, desde luego, para que exista una historia individual (es decir, una realidad específica) tanto de aquellos países como de los nuestros. Enrique Semo ha escrito con razón:

[...] en cada etapa de desarrollo de la formación socioeconómica de los países latinoamericanos, está presente la relación metrópoli-colonia, que se transforma así en *una constante* de su historia, pero no en *su historia*, como lo quisieran algunos historiadores y economistas que subestiman o niegan la importancia de los factores internos y que reducen el complejo devenir histórico a la dicotomía simplificada metrópoli-colonia¹⁰.

Las ideas expuestas por latinoamericanos sobre las relaciones entre nuestra América y el mundo occidental se inscriben dentro de este complicado marco histórico.

LAS PRIMERAS VISIONES

Escritores antillanos como Aimé Césaire y Frantz Fanon, nacidos en una colonia francesa, han denunciado el absurdo de que a los niños negros de esas Antillas se les enseñara en la escuela a repetir: “Nuestros antepasados los galos...” Esta denuncia es desde luego irrefutable. Pero vale la pena llamar la atención sobre la violencia que también supone el que a los niños en Francia se les haga repetir esa frase. Pues los galos ¿son los antepasados de quienes ni hablan su lenguaje, ni visten como ellos vistieron, ni fueron educados en sus creencias, ni apenas son sus herederos “raciales”, es decir zoológicos? ¿No sería más congruente que a esos niños se les enseñara a decir: “Nuestros antepasados, los invasores (o aun los descubridores) de la Galia...”? Sin embargo, tal cosa, según lo que sé, no ocurre. Todavía hoy, Asterix el galo es el héroe de los niños (y de los mayorcitos) franceses, quienes, leyendo y viendo sus simpáticas aventuras, escritas por cierto en una lengua neolatina, no se identifican con las tropas romanas, sino con el pequeño e imaginario héroe galo y sus amigos. Esas violencias, dolorosas o risueñas, conforman la historia, la tradición de un país. Sin embargo, no faltan aquellos a quienes si-

10 Enrique Semo: *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*, México, 1973, p. 112.

guen pareciendo escandalosas las palabras angustiadas que Martí escribiera hace más de ochenta años: “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”¹¹. No hay, sin embargo, otra manera de abordar seriamente nuestra historia que arrancar de sus verdaderas raíces. Y las raíces verdaderas de lo que iba a ser llamado América son, desde luego, los hombres que la descubrieron y poblaron y levantaron sobre su suelo culturas tan extraordinarias como cualesquiera otras. Solo que, para empezar, un término infeliz ha contribuido a embrollarlo todo, con plena conciencia de quienes, *pro domo sua*, lo forjaron y contribuyeron a propagarlo.

A lo largo de la historia, hay numerosos casos de encuentros de dos comunidades y sojuzgamiento de una por otra¹². El hecho ha solido llamarse de muy diversas maneras: a menudo, recibe el nombre de invasión o mi-

gración o establecimiento. Pero la segunda llegada de europeos a estas tierras (la primera, la de los vikingos, ocurrió sin pena ni gloria, hace cerca de un milenio), llegada que podría llevar distintos nombres (por ejemplo, El Desastre), ha sido reiteradamente llamada descubrimiento, El Descubrimiento. Tal denominación, por sí sola, implica una completa falsificación, un Cubrimiento de la historia verdadera. Los hombres, las culturas de estas tierras pasan así a ser cosificados, dejan de ser sujetos de la historia para ser “descubiertos” por el Hombre, como el paisaje, la flora y la fauna. Y este nombramiento implica la teorización de una praxis incomparablemente más lamentable. La pavorosa destrucción que los paleoccidentales –y luego los occidentales de pleno derecho, con más brío y desfachatez– realizan de los aborígenes americanos, será considerada por Celso Furtado “una verdadera hecatombe demográfica [...] casi sin paralelo en la historia humana”; y Laurette Séjourné no vacila en llamarla “un cataclismo, frente al cual palidecen las más sombrías catástrofes de la historia”¹³. Así se inició la metódica occi-

11 José Martí, “Nuestra América” [1891], *Obras completas*, VI, 18.

12 Cf. de N. I. Konrad, “The Substance of History”, *West-East. Inseparable Twain*, Moscú, 1967, esp. pp. 220-222.

13 Celso Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*, México, 1969, p. 6; y Laurette Séjourné: *América Lati-*

dentalización de América de que hablaría José Luis Romero.

La primera visión que en estas tierras se tiene de lo que iba a ser el mundo occidental, es la visión de aquella “hecatombe”, de aquel “cataclismo”: la visión que pudieron transmitir los sobrevivientes de aquellos aborígenes a quienes llamaría paleolatinoamericanos, de no ser el nombre tan paquidérmico. Poco ha llegado a la posteridad de esa inicial visión indígena: en las páginas piadosas y enérgicas de hombres como Bernardino de Sahagún; en textos como los que compilara Miguel León Portilla en los libros *Visión de los vencidos* (1959) y *El reverso de la conquista* (1964). Es la imagen del espanto y del horror que van sembrando a lo largo de un continente aquellos a quienes los sitiados en Tenochtitlan llaman los “popolocas”; o como traduce el padre Garibay: los bárbaros.

Pero si a algunos pueden parecer escandalosas las palabras en que Martí se refiere a los indígenas americanos como nuestros primeros antecesores, más escandalosas aún les parecerán a muchos las palabras en que Alejandro Lipschütz llama al negro africano traído a América como esclavo el “indígena ‘importa-

do””: el hombre que vino a ocupar en muchas zonas de América el lugar del indio en vías de extinción, “dándole a él también calidad de indígena esclavizado”¹⁴. La visión que estos otros antecesores de los latinoamericanos actuales tienen del mundo occidental apenas difiere, naturalmente, de la de los otros “vencidos”, los aborígenes americanos, aunque tuvo aún menos ocasión de ser documentada, y se halla desperdigada en cantos y plegarias. Pasado el primer tercio del siglo XIX, un esclavo negro cubano de gran talento, Juan Francisco Manzano, escribirá su autobiografía, donde se continúa esa dolorosa visión.

Sobre estas comunidades indígenas –la del indio autóctono; la del negro, “indígena ‘im-

na, *I. Antiguas culturas precolombinas*, trad. de Josefina Oliva de Coll, Madrid, 1971, p. 63.

14 Alejandro Lipschütz: *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo. Antología 1937-1962* [1968]. La Habana, 1972, p. 91. La “presencia negra en el Nuevo Mundo”, como diría José Luciano Franco, es capital para el desarrollo ulterior no solo de nuestra América, sino también de Europa y África. De hecho, a raíz de 1492 se abre lo que Fernando Ortiz ha llamado “ese gran remolino social, de blancos, bermejos y negros, con que se inicia la occidentalización de tres continentes, con el océano Atlántico, de polo a polo, como su articulación vertebral”. F.O.: “La ‘leyenda negra’ contra Fray Bartolomé”, *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1952, pp. 158-159.

portado”–, arrojadas brutalmente a la base de la pirámide en calidad de esclavos abiertos o velados, se superponen, como explotadores, los hombres venidos de Europa, situados entre un feudalismo en derrota que aquí recibirá un aire a la vez nuevo y pútrido, y un capitalismo incipiente que pugna por abrirse paso. Si indios y negros africanos saben inequívocamente, desde el primer instante, que ellos son otra cosa que el mundo occidental –y se convierten así, en cierta forma, en reservas de la otredad americana–, los descendientes más o menos directos de europeos tardarán muchos años en sentirse realmente distintos, si no de los europeos en general, al menos de los correspondientes metropolitanos. Muy pronto, sin embargo, van surgiendo rasgos diferenciadores que durante mucho tiempo no tienen más que un significado colonial: o, a lo más, provincial. Así, el nacido en América se distinguirá del nacido del otro lado del Atlántico por ser *criollo*. Es significativo que este término, que aparece ya a finales del siglo xvi¹⁵, se emplee inicialmente, en el portugués del Brasil –de donde irradiará a los otros idiomas–, para designar al negro

americano, ya no africano, y solo más tarde abarque también al blanco nacido aquí, hasta quedar, finalmente, reservado de preferencia a este último. Para entonces, han ido surgiendo barruntos de burguesías latinoamericanas que al cabo, en el siglo xviii, se sentirán entabadas dentro de las osificadas y parasitarias estructuras de los imperios ibéricos. El hombre que no dudaba en considerarse un español –o un portugués– de Ultramar, comienza a subrayar con orgullo su condición *criolla*, es decir, distinta. A principios del siglo xix, el sagaz Alejandro de Humboldt podrá escribir: “los criollos prefieren que se les llame *americanos*; y desde la paz de Versalles, y especialmente después de 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: ‘yo no soy *español*: soy *americano*’ ”¹⁶. A la dramática otredad del indígena –y de aquel, lleno de futuro, a quien Martí llamará “el mestizo autóctono”– viene a sumarse la relativa otredad del criollo. Que ella es relativa, lo revelará el siglo xix, al final del cual Martí podrá hablar con toda justicia de “el criollo exótico”. Pero, por el momento, se abre la primera posibilidad concreta de ruptura.

15 Cf. José Juan Arrom, “Criollo: definición y matices de un concepto”, *Certidumbre de América*, 2º ed. aumentada, Madrid, 1971.

16 Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 6º ed. castellana, tomo II, México, 1941, p. 118.

DE LA PRIMERA INDEPENDENCIA A LA NEOCOLONIA

Y esa primera posibilidad concreta de ruptura, que acabará encarnando en las guerras de independencia, va acompañada por la pregunta sobre la especificidad de nuestra América, sobre su relación con el mundo, el cual resulta ser de hecho el mundo más o menos occidental: pregunta que de momento asume con frecuencia la forma de una polémica con las respectivas metrópolis. Esas metrópolis eran varias: sobre todo, dada la extensión en América de sus dominios coloniales, España y Portugal, las cuales para entonces ya era obvio que constituían naciones atrasadas: la lucha contra ellas, pues, adquiriría también el sentido de una modernización. Ese no era el caso, sin embargo, en lo tocante a otras metrópolis (Francia, Inglaterra, Holanda), que tenían en el Caribe pequeñas posesiones de donde extraían pingües ganancias.

Contra Inglaterra se había peleado ya en la otra América una guerra anticolonialista y revolucionaria: la que daría la independencia a las Trece Colonias. Y si bien el mundo había conocido en los siglos XVI y XVII las revoluciones burguesas de Holanda e Inglaterra, “la guerra norteamericana por la independencia en el siglo XVIII”, de la que nacerían los Esta-

dos Unidos, “tocó a rebato para la clase media europea”¹⁷. No es extraño, pues, que repercutiera entre las capas entonces más avanzadas de nuestra América: las cuales, sin embargo, como se pondría de manifiesto a lo largo del siglo XIX, no compartían los caracteres ni las condiciones de las que encabezaron la lucha en las Trece Colonias. Era con los estados semifeudales y esclavistas del Sur de los Estados Unidos con los que cabría comparar a buena parte de nuestra América. Y esos estados habrían de ser combatidos y vencidos por los del Norte, casi un siglo después de la *Declaración de Independencia* de 1776, para hacer viable el pleno desarrollo del capitalismo en aquel país, cuyos habitantes merecieron así, en lo adelante, el título que les daría Toynbee de “occidentales americanos”¹⁸.

Sin embargo, entre finales del siglo XVIII y buena parte del siglo XIX, más repercusión tuvieron en nuestra América los aportes ideológicos y prácticos de la Revolución Francesa y sus consecuencias, y la astuta política inglesa en torno a los destartados imperios ibéricos.

17 Karl Marx, *El capital*, cit. en la nota 7, Vol. 1, p. 8.

18 Arnold Toynbee, *El mundo y el Occidente*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Madrid, 1967, p. 9.

Aunque presentándose como modelo tentador e incluso deslumbrante para las balbucientes burguesías latinoamericanas, solo al final del siglo XIX, cuando ya han engullido la mitad del territorio mexicano, se han consolidado como nación de capitalismo monopolista y preparan las primeras aventuras imperialistas, los Estados Unidos comienzan a influir directa y poderosamente en los destinos latinoamericanos. Estas son las principales realidades occidentales que pesan sobre el vasto, complejo e inconcluso proceso de independencia de nuestra América, y sobre las ideas que lo acompañan.

Ese proceso, que está aún por estudiarse en profundidad, puede ser visto en tres momentos, que implican otras tantas maneras de plantear nuestras relaciones con el mundo occidental: la Revolución Haitiana, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX; la separación de las colonias ibéricas continentales, que comienza en 1810; y la guerra de independencia de Cuba, a finales del siglo XIX. Los dos momentos iniciales (la primera independencia de nuestra América) implican luchas contra naciones europeas y contra colonialismos más o menos tradicionales, además de esfuerzos por consolidar en el Continente burguesías nacionales. El tercer momento supondrá una lucha no solo contra un viejo colonialismo, sino contra el naciente

imperialismo, y no está encabezado ya por un proyecto de burguesía nacional: razones por las cuales, más que verlo como el último capítulo de este proceso, lo que también es, debe considerársele sobre todo como el primer capítulo de un nuevo proceso: el que ha de conducir a la segunda, definitiva independencia.

En la Revolución Haitiana, que suele olvidarse que es el inicio de la independencia de nuestra América¹⁹, se dan situaciones extraordinarias, únicas; y situaciones que reaparecen, con variantes lógicas, en otras zonas americanas, e incluso en otras zonas coloniales del resto del mundo. Entre las primeras, baste recordar su condición íngrima de victoriosa revolución de esclavos. Entre las segundas, el hecho memorable de ver a L'Ouverture y a Dessalines esgrimir las ideas más avanzadas y generosas de Occidente (las ideas igualitarias, anticolonialistas

19 Intentos meritorios por restituir a la Revolución Haitiana su importancia para toda nuestra América se hallan en obras como *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and The San Domingo Revolution* (2ª ed. revisada, Nueva York, 1963), de C.L.R. James (cf. el epílogo a esta edición: "From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro"); *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, 1970, de Juan Bosch; y *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*, Londres, 1970, de Eric Williams.

y antiesclavistas de la Revolución Francesa en ascenso) contra las tropas opresoras del representante y heredero directo de aquella revolución burguesa, Napoleón: tropas que debían restablecer en Haití el colonialismo y la esclavitud. Se revela así en nuestra América, de manera ejemplar, la contradicción entre admirables ideas de Occidente y la praxis de ese mismo Occidente. Es fenómeno que veremos repetirse con frecuencia: hasta que el capitalismo en ocaso, definitivamente curado de toda veleidad revolucionaria, ajuste su teoría con su práctica, y engendre ideas tan deleznable como su propia acción: será “el asalto a la razón”, según la expresión luckacsiana, que acabará conduciendo al fascismo desembozado, y de cuyas raíces pueden hablar larga y dolorosamente los pueblos latinoamericanos, y los pueblos coloniales y semicoloniales en general.

Si bien la Revolución Haitiana ayudó a la independencia de las colonias iberoamericanas continentales (recuérdese el generoso auxilio de Pétiou a Bolívar), su repercusión en los países de estructura similar al Santo Domingo francés fue compleja. Ante el ejemplo haitiano, que en cierta forma coronaba y enriquecía un cimarronaje multiseccular, las oligarquías criollas de los países esclavistas de economía de plantación, situados en las Antillas, se sustra-

jeron a la onda emancipadora, para no correr el riesgo de ver repetirse los sucesos haitianos en sus propias tierras. Ello reforzó sus nexos con las metrópolis, especialmente allí donde un latifundio devorador y un frecuente absentismo habían restado ya toda fuerza y arraigo a esa clase sin porvenir alguno, como en las colonias inglesas, cuyas oligarquías habían permanecido sordas a la “campanada” de 1776. Ello explica que las colonias inglesas del área no empezaran a conocer la independencia política sino hasta la séptima década *del siglo xx*; y que la única colonia holandesa en América que haya alcanzado su independencia haya sido Surinam, *en noviembre de 1975*.

En las colonias ibéricas de economía de plantación, sin embargo, aunque el ejemplo haitiano sofocó también, por el momento, las ansias separatistas de las oligarquías nativas (las cuales, además, en el caso de Cuba, conocieron un súbito enriquecimiento al heredar los mercados de Haití), el desarrollo relativamente limitado del latifundismo y del absentismo, entre otras razones, permitió el crecimiento de un patriarcado criollo que entraría en contradicción con la metrópoli. Por ejemplo, pocos pensadores latinoamericanos defendieron con tanto vigor y tanta continuidad la existencia de una nacionalidad distinta de la metropoli-

tana (en este caso, la cubana frente a la española) como José Antonio Saco. Aunque en él el concepto de nacionalidad cubana excluía a los negros, a los que llama siempre “africanos” (a pesar de ser la mitad de la población del país), lo que no deja de hacer pensar, *mutatis mutandis*, en pensadores de otras zonas americanas, como muchos del Cono Sur, con la consiguiente demanda, en ambos casos, de inmigración “blanca”; sin embargo, tal concepto defendido tenazmente por Saco, por insuficiente que fuera, no llegó a cuajar en el patriciado de las colonias inglesas y holandesas del área, y contribuye a explicar la distinta evolución histórica de estas últimas en relación con las Antillas de lengua española.

Pero si tales fueron entonces las reacciones del patriciado criollo antillano frente a la Revolución Haitiana, muy otra sería, por supuesto, la fervorosa actitud de los esclavos. Primer país negro libre del mundo moderno, el formidable ejemplo de Haití desbordaría las fronteras no solo de nuestra América, sino del Continente todo, llegando a conmover a la propia África. Por otra parte, el cese de la esclavitud y la destrucción del sistema de plantación en Haití, la ruptura de sus vínculos políticos con Francia y el feroz bloqueo a que esta (auxiliada por otras metrópolis) lo sometió hicieron reactualizar en

el pueblo haitiano formas económicas e ideológicas más cercanas a África que a Occidente (formas que estudiarían después amorosamente sus más agudos intelectuales)²⁰, hasta que Occidente, bajo la forma de desembarcos de infantes de marina estadounidenses, lo hizo volver al redil, esta vez en calidad de neocolonia. Así, el primer país latinoamericano en obtener su independencia recorrería, a pesar de su vigorosa originalidad, un camino similar al de los otros países de nuestra América.

El segundo momento en el proceso de independencia de nuestra América es la separación de las colonias ibéricas continentales. También aquí Napoleón desempeñará un papel importante: ocupada la península ibérica por sus tropas (a las que el pueblo español hostigará heroicamente con sus “guerrillas”, aportando de paso este vocablo al mundo), las colonias iberoamericanas empiezan a desgajarse de sus metrópolis por distintas vías: violentas en el caso de Hispanoamérica, evolutivas en el de Brasil. En esencia, aunque habrá proyectos aún más radicales, se asiste entonces a los intentos de burguesías nacientes por cortar sus vínculos con naciones atrasadas, España y Portugal, y

20 Cf. Jean Price-Mars, *Así habló el tío* [1928], La Habana, 1968.

atemperarse a los esquemas de otras naciones, esta vez avanzadas. No parece exagerado decir que la relación de nuestra América con el mundo (verdaderamente) occidental ha de convertirse en una de las preocupaciones básicas de los pensadores latinoamericanos de la época: una época fundamental, porque es el momento en que nuestra América intenta organizarse en forma de naciones modernas.

Pero a esa época de organización la antecede, en lo inmediato, la de la ruptura política: las magnas guerras independentistas, cuyo ímpetu generoso cuaja en el ideario lleno de destellos magníficos y con frecuencia utópicos de hombres como el Libertador Bolívar, quien quiso conservar en la independencia la unidad que Hispanoamérica había tenido en la colonia, pero no pudo hacer realidad su proyecto: en vez de la unidad que hubiera debido facilitar una modernización, un desarrollo capitalista poderoso, nuestra América se fragmentó aún más, corroída por lastres arcaicos, y se hizo presa relativamente fácil de Occidente. Bolívar había previsto: “es menester que la fuerza de nuestra nación sea capaz de resistir con suceso las agresiones que pueda intentar la ambición europea; y este coloso de poder, que debe oponerse a aquel otro coloso, no puede formarse sino de la reunión de toda la América

Meridional”²¹. El proyecto bolivariano incluía también, apoyada en aquella unidad y aquel desarrollo, la proclamación de una originalidad, de una autoctonía americana, que no desconocía los valores de Occidente, pero que en forma alguna se contentaba con repetirlos. Por el contrario, subrayando con su habitual energía nuestras peculiaridades, Bolívar exclamaba en 1815: “Nosotros somos un pequeño género humano [...] no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”; y en 1819:

[...] tengamos presente 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 emanación de la 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 indio y con el africano. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren

21 Cf. *El pensamiento vivo de Bolívar*, presentado por Rufino Blanco Fombona, 3a. ed., Buenos Aires, 1958, p. 39.

visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.

La hazaña bolivariana va acompañada, pues, por un pensamiento cuya fuerza fermental aún no se ha agotado. Lo veremos adquirir nuevo ímpetu en Bilbao, en Martí e incluso en nuestros días. Por ello no es extraño que durante el siglo XIX encontrara resonancia en pensadores radicales preocupados por subrayar tanto la necesidad de la unión latinoamericana como la especificidad de nuestra América.

Pero el conjunto de los pensadores representativos de la etapa de organización de las repúblicas latinoamericanas mostrará por lo general otro rostro. Ya había sido dejado atrás el proyecto de unidad continental. Ahora había que proponerse un proyecto más modesto, aunque necesario: el de impulsar las burguesías nacionales en las repúblicas nacidas de la fragmentación del mundo colonial ibérico. Pero ¿cuáles burguesías? Estos hombres dan a ratos la impresión pirandelliana de ser pensadores burgueses en busca de su burguesía nacional. Las desvencijadas metrópolis no podían ofrecerles ejemplos en este orden, porque tampoco habían conocido desarrollo de sus burguesías. Ello aviva en aquellos pensadores su voluntad de separarse definitiva-

mente de las viejas metrópolis y asumir otra filiación: no quieren ser ya españoles o portugueses de Ultramar, *porque pretenden ser occidentales de Ultramar*. Y no solo en cuanto a los *métodos* a emplear, en lo que tenían razón (la historia demostraría que no hay otra *vía* de desarrollo capitalista que la seguida por Occidente), sino en cuanto a *ser* Occidente, sin más diferencia que la de encontrarse del otro lado del océano. Por supuesto, la problemática específica de cada zona pesará fuertemente en el pensamiento de estos hombres y en su planteo sobre la relación de nuestra América con el mundo occidental. La situación no será la misma en países de rico sustrato indígena que en países donde no se dio esa realidad, como los del Cono Sur, por añadidura pobres durante la colonia y requeridos de mano de obra para desarrollarse. En el primer caso (aunque no faltaran ejemplos de ello en las oligarquías desarraigadas)²², no era fácil a sus pensadores representativos considerarse sin más “occidentales”; en el segundo, en cambio, la tentación parecía muy fuerte.

22 Cf. a ese respecto algunos ejemplos en el libro de Gastón García Cantú *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental 1810-1962*, México, 1965.

Ya Andrés Bello (quien, como se sabe, no practicó el antiespañolismo primario de muchos de estos hombres) dirá explícitamente en 1844 que “la misión civilizadora que camina – como el sol– de Oriente a Occidente, y de que Roma fue el agente más poderoso en el mundo antiguo, la España la ejerció sobre un mundo occidental más distante y más vasto”²³. Por una parte, es difícil no ver aquí una réplica a Hegel, quien había planteado que “la historia universal va de Oriente a Occidente”, pero también que “Europa es absolutamente el término de la historia universal”²⁴; por otra parte, para Bello es bien clara nuestra relación con el mundo occidental: no somos sino “un mundo occidental más distante y más vasto”. Y así, como partes de un todo privilegiado, la providencia nos ha separado del resto de la humanidad: “comparamos”, dice en 1843, “a la Europa y a nuestra afortunada América con los sombríos imperios del Asia [...] o con las hordas africanas en que

el hombre [es] apenas superior a los brutos”. Este planteo alcanzará su formulación arquetípica en nuestra América en 1845, cuando el argentino Domingo Faustino Sarmiento publique su *Civilización y barbarie*. No es menester glosar esta obra clásica, suficientemente conocida²⁵. Pero sí decir que no es posible aceptar, como se ha sostenido, que ella implique tan solo la ideología de una burguesía emprendedora, llevada naturalmente a rechazar las pesadas sobrevivencias feudales que entraban su desarrollo, entonces progresista. Si tal fuera la verdad, quizá este enérgico texto sería irrefutable. Solo que “civilización”, término que un siglo atrás el mundo occidental ha forjado para nombrarse de la mejor manera a sí mismo²⁶, es aquí *lo occidental* (no solo los *métodos*

23 Andrés Bello, “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile” [1844], *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, introducción y selección de José Gaos, México, 1945, p. 195.

24 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.* en nota 3, I, 210.

25 Comenté esta obra, y otras de Sarmiento (y similares), en trabajos como “Caliban” y “Algunos usos de civilización y barbarie”. Ambos se recogen en este libro.

26 A este término dedicó Lucien Febvre su trabajo “Civilisation: évolution d’un mot et d’un groupe d’idées” [1929], *Pour une histoire à part entière*, París, 1962, que ha sido complementado en “Civilisation. Contribution à l’histoire du mot” [1954]; *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, por Émile Benveniste, quien llama allí con acierto “civilización” a “una de esas palabras que inculcan una visión nueva del mundo”. El

occidentales); mientras que “barbarie”, en este caso, no son solo las sobrevivencias precapitalistas, sino también las persistentes y originales *realidades americanas*. Sarmiento, figura contradictoria, pero llena siempre de brusca y plausible sinceridad, no lo ha de ocultar: en su libro *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883), escribirá: “en el *Conflicto de las razas*, quiero volver a reproducir, corregida y mejorada, la teoría de *Civilización y barbarie*”. Dejemos que el propio Sarmiento nos exponga, en sus claras palabras, esa teoría “corregida y mejorada”:

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 pobla-

ción del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando en la posesión de la tierra a los salvajes.

Estos criterios los expondrá por la época de *Civilización y barbarie*, con no menor claridad, otro prohombre del liberalismo argentino: Juan Bautista Alberdi, en sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852). “Las repúblicas de la América del Sur”, dice allí Alberdi, “son producto y testimonio vivo de la acción de la Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que la Europa establecida en América [...] Todo en la civilización en nuestro suelo es europeo [...]”. Y más adelante: “nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera”. En cuanto a la nueva filiación a que se aspira:

Con la Revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa. Pero siempre es la Europa la obrera de nuestra

término apareció a mediados del siglo XVIII, primero en Francia y poco después en Inglaterra.

civilización [...] La Europa de estos días no hace otra cosa en América que completar la obra de la Europa de la media edad [...] // Es tiempo de reconocer esta ley de nuestro progreso americano, y volver a llamar en socorro de nuestra cultura incompleta a esa Europa que hemos combatido y vencido en los campos de batalla.

Ello implica, naturalmente, entrar en contradicción con la obra y el pensamiento de los libertadores. Alberdi lo reconoce explícitamente:

Los libertadores de 1810 [...] nos enseñaron a detestar bajo el nombre de *uropeo* a todo el que no había nacido en América [...] la cuestión de guerra se estableció en estos términos: *Europa y América*, el viejo mundo y el mundo de Colón [...] En su tiempo esos odios fueron resortes útiles y oportunos; hoy son preocupaciones aciagas a la prosperidad de este país.

Por supuesto, a fuer de *uropeo nacido en América*, Alberdi mostrará hacia los aborígenes americanos un odio y un desprecio característicamente occidentales:

Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil [...] El indígena nos hace justicia: nos llama *españoles* hasta el día. No conozco persona distinguida de nuestras sociedades que

lleve apellido *pehuenche* o *araucano* [...] ¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a su hermana o a su hija con un infanzón de la Araucanía y no mil veces con un zapatero inglés? //En América, todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que esta: 1º, el indígena, el salvaje; 2º, el europeo, es decir, nosotros [...]

Estos pensadores sudamericanos de aspiración burguesa llegaron pues a hacer suya de tal manera la ideología de las burguesías *de los países capitalistas desarrollados*, que introyectaron plenamente incluso aspectos de esa ideología como el racismo y el consiguiente desprecio por los pueblos no occidentales (que en este caso resultaban ser nuestros propios pueblos): racismo y desprecio imprescindibles para facilitar la tarea conquistadora y expoliadora que había realizado *y continuaba realizando* Occidente²⁷, esta vez con la colabo-

27 “El prejuicio racial, tal como existe en el mundo actualmente, es casi exclusivamente 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”. Paul Baran y Paul M. Sweezy, *Capital monopolístico. Un ensayo sobre la estructura socioeconó-*

ración más o menos voluntaria de pensadores locales inficionados de tales ideas. Entre ellos, los más consecuentes con esta aberración proceden, cuando tienen poder para hacerlo, a exterminar físicamente a sus pueblos (indios, gauchos) e importar metropolitanos. El clásico apotegma de Alberdi: “En América gobernar es poblar”, hay que entenderlo como poblar de “occidentales”, y despoblar de aborígenes...

Junto a estos gravísimos desenfoques, que lamentablemente fueron la norma en demasiados países, existieron actitudes bien distintas entre los pensadores latinoamericanos de esta etapa de organización, al considerar nuestra relación con el mundo occidental. Y no solo en el México del indio Juárez, quien al hacer frente a las tropas de Maximiliano, difícilmente hubiera suscrito la sugerencia de Alberdi de que debíamos dar “espontáneamente a la civilización el goce de este suelo”, o su idea de que “ya América está conquistada, es europea, y, por lo mismo, inconquistable”. En el propio Cono Sur se mantuvieron ideas mucho más saludables para el destino de nuestra América. Baste recordar algunas obras de los chilenos José Victorino

Lastarria y Francisco Bilbao. El primero dedicó la parte inicial de su libro *La América* (1865) precisamente al tema “América y Europa”. Y aunque también él cree en una relativa identificación entre ellas (“ambos continentes están al frente de la civilización moderna y ambos son enteramente solidarios en la empresa de propagar esta civilización”), no deja de señalar las relaciones verdaderas:

La América conoce a la Europa, la estudia sin cesar, la sigue paso a paso y la imita como a su modelo; pero la Europa no conoce a la América y antes bien la desdigna y aparta de ella su vista, como de un hijo perdido del cual ya no hay esperanza. Un solo interés europeo, el interés industrial, es el que presta atención a la América, el que se toma la pensión de recoger algunos datos estadísticos sobre las producciones y los consumos del Nuevo Mundo, sobre los puertos, las plazas comerciales y los centros de población de los que pueda sacar más provecho. Pero los agentes de aquel interés, es decir los mercaderes de Birmingham, de Manchester y Glasgow, de Hamburgo, del Havre y de Burdeos, de Cádiz y de Génova, llegan a la América creyendo que arriban a un país salvaje, y aunque pronto se persuadan de que hay acá pueblos civilizados, no consienten jamás en creer que los americanos se hallan a la altura de los europeos y los suponen colocados en un

mica norteamericana, México, 1968, pp. 199-200. Se trata pues, de uno de los más significativos aportes de Occidente al mundo.

grado inferior. El interés industrial domina desde entonces completamente la vida del europeo en América, y por larga que sea aquí su mansión, jamás llega a comprender los intereses sociales y políticos del pueblo en donde hace su negocio, y siempre está dispuesto a servir solo a su negocio, poniéndose de parte del que le da seguridad para sus ganancias, aunque sea a costa de los más sagrados intereses del pueblo que le compra o le vende. He aquí el único lazo que hay entre la Europa y la América ibera. He ahí el único interés que los gobiernos europeos amparan y protegen, el único que su diplomacia y sus cañones han servido hasta ahora, el único que los inspira en sus relaciones con los gobiernos de la América que ellos llaman bárbaros y salvajes.

El vehemente Francisco Bilbao publica a raíz de la invasión francesa a México su libro *La América en peligro* (1863), donde plantea que “todo se perderá [...] si no hacemos de la causa mexicana la causa americana”; rechaza “la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra civilización”; y señala como ejemplo de “la prostitución de la palabra [que] corona la evolución de la mentira”, el hecho de que “‘El civilizado’ pide la exterminación de los indios o de los ‘gauchos’”. En *El Evangelio americano* (1864), añadirá: “¡Colonización, inmigración, gritan los políti-

cos! ¿Por qué no colonizáis vuestra tierra con sus propios hijos, con vuestros propios hermanos, con sus actuales habitantes, con los que deben ser sus poseedores y propietarios?”. Con angustiada urgencia, expone:

Nuestro derecho a la tierra, nuestro derecho de gobierno, nuestra independencia, nuestra libertad, nuestro modo de ser, nuestras esperanzas, nuestra dignidad, nuestro honor de hombres libres, todo es hoy amenazado por la Europa. ¡La *conquista* otra vez se presenta! ¡La *conquista* del Nuevo Mundo! Las viejas naciones piráticas se han dividido el Continente, y debemos unirnos para salvar la civilización americana de la invasión bárbara de Europa.

Impugnando el sofisma de la supuesta “civilización”, exclama Bilbao: “¡Qué bella civilización aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la vergüenza!” Y dando muestras de ser un dialéctico agudo:

¿No véis que todos los progresos materiales son armas de dos filos, y que los cañones rayados sirven del mismo modo a la libertad o la opresión? [...] ciencia, arte, industria, comercio, riqueza, son elementos que pueden producir el bien y el mal, y son elementos de barbarie científica de la mentira, si la idea del derecho no se levanta como

centro. [...] El viejo mundo ha proclamado la civilización de la riqueza, de lo útil, del confort, de la fuerza, del éxito, del materialismo. Esa es la civilización que rechazamos. Ese es el enemigo que tememos que penetre en los espíritus de América, verdadera vanguardia de traición, para preparar la conquista y la desesperación de la República. [...] En este siglo XIX que, según los escritores de pacotilla que repiten vulgaridades aceptadas, no es ya el siglo de las conquistas [...] estas viejas naciones que se titulan *grandes potencias* dicen que civilizan, conquistando. Son tan estúpidas, que en esa frase nos revelan lo que entienden por civilización. [...] Os habéis, pues, revelado, grandes potencias, grandes prostitutas, a quienes hemos de ver arrastradas a los pies de la Revolución o de la barbarie, por su barbarie o su mentira. [...] Francia, que tanto hemos amado, ¿qué has hecho? [...] Conquistar a Argelia, saquear en China, traicionar y bombardear en México [...] La Inglaterra [...] ¿qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? [...] Atrás, pues, lo que se llama civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilicen.

Bilbao continúa argumentando no solo contra “el enemigo externo”, sino también contra “el elemento de alianza que pueda encontrar” en “el elemento interno”, el cual “consta de todo aquello que sea contrario a la religión del pensa-

miento libre, a la soberanía universal, al culto de la justicia con nosotros mismos, con los pobres, con los indios”, y censura de nuevo “la colonización del país con extranjeros, cuando los hijos del país se mueren de hambre”, así como “el desconocimiento y negación del derecho de los hombres libres, llamados los indígenas, y la suprema injusticia, la crueldad hasta la exterminación que con ellos se practica”. Al final, el radicalismo apasionado de este demócrata, después de vituperar al “monarquista, papista, jesuíta, católico, imperialista, aristócrata, esclavócrata” que habla “de libertad y derecho y de justicia”, reclama “otro mundo, otro tiempo, otra vida”.

Sí, sería otro tiempo –este– el que haría justicia a Bilbao. Por desgracia, en su época acabó por prevalecer aquella “vanguardia de traición para preparar la conquista y la desesperación de la República” que él temiera, aunque no necesariamente en la forma de la ocupación directa. Y los pensadores que cumplieron esa tarea (sean cuales fueren sus méritos, a veces grandes, en otros órdenes), sentaron las bases ideológicas, y a menudo prácticas, para que nuestra América fuese colonizada de nuevo: ya no por naciones atrasadas (*vade retro!*) sino por naciones verdaderamente occidentales, como Inglaterra y los Estados Unidos, y conservando los atri-

butos formales de la independencia. Esa nueva forma de colonialismo que se inicia, como tantas cosas, en nuestra América, sería conocida como neocolonialismo.

HACIA LA SEGUNDA INDEPENDENCIA

Ya estaba avanzado en nuestra América este proceso cuando José Martí, al comentar en 1889 la primera conferencia panamericana en Washington, escribía: “de la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora [...] urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia”. Martí había sabido ver con claridad cómo “un pueblo de intereses distintos, composición híbrida y problemas pavorosos” intentaba “ensayar en pueblos libres su sistema de colonización”. A diferencia de los países hispanoamericanos continentales, para esa fecha Cuba y Puerto Rico tenían aún por delante la obtención de su independencia, y Martí habría de preparar la guerra que debía hacerla posible. Esa guerra sería, según su propia imagen, la estrofa final del poema de 1810; pero, al haber transcurrido casi un siglo entre la guerra bolivariana y la martiana, esta última se realizaría en con-

diciones bien distintas a aquella: ya Cuba no estaría obligada solo a combatir contra un país paleoccidental como España, sino además a detener la amenaza del país que se alzaba como la cabeza más nueva y emprendedora de Occidente: el país que imantó el pensamiento liberal hispanoamericano, llevó a Andrés Bello a llamarlo “nuestro modelo bajo tantos respectos”, hizo exclamar a Sarmiento en la Argentina y a Justo Sierra en México que debíamos convertirnos en los Estados Unidos del Sur; y había pasado a ser, a finales del siglo XIX, la más poderosa encarnación del mundo occidental y el más formidable valladar contra el proyecto de que nuestra América cuajara como una realidad suficiente. En medida considerable, hablar desde entonces de la América Latina y el mundo occidental, será hablar de nuestra relación con los Estados Unidos: la nación que en 1776 proclamara, por vez primera en América, su derecho a la independencia y realizara una gran revolución anticolonial (aunque conservando la esclavitud), y apenas un siglo después despuntaba como el nuevo amo de los países de la otra América. Habiendo vivido en los Estados Unidos desde 1880, y habiendo detectado con claridad lo inminente de la agresión imperialista, Martí escribiría a su amigo mexicano Manuel Mercado, el 18 de

mayo de 1895, la víspera de morir en el campo de batalla, que su tarea había sido y sería

impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América [...] impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia [...] Viví en el monstruo y le conozco las entrañas: –y mi honda es la de David.

Tan desafiante programa coronaba la meditación y la práctica radicalmente anticolonialistas de Martí, quien había recibido en su temprana juventud lo mejor de la herencia de Varela, Heredia, Luz y Céspedes en Cuba, y acabaría de formarse en el México democrático donde aún estaba vivo el recuerdo de Juárez, junto a las grandes figuras intelectuales de la Reforma, y en las lecciones bolivarianas.

En 1877, en Guatemala, Martí hace un primer balance de su concepción de “nuestra América” (denominación que ya había bocetado en México), y explica:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó

con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma [...]

En 1884, Martí denuncia

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 Europea [...].

Y entre 1889 y 1891 (es decir, en los momentos en que se celebran en Washington las primeras conferencias panamericanas) da a la luz sus documentos capitales sobre la especificidad de nuestra América: varios textos de *La Edad de Oro*, el artículo “Vindicación de Cuba”, los artículos sobre aquellas conferencias, el discurso “Madre América”, y sobre todo el ensayo “Nuestra América”, de 1891: en este último, verdadero manifiesto programático, resume apretadamente sus criterios sobre esta cuestión, vital en su pensamiento. Aunque ya lo ha-

bía hecho antes, allí rechazará definitivamente la falsa dicotomía sarmientina: “el mestizo autóctono”, dirá, “ha vencido al criollo exótico. *No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza*”. Si el propio Andrés Bello había querido precaver a la juventud chilena, en 1848, “de una servilidad excesiva a la ciencia de la civilizada Europa”, considerando que “somos ahora arrastrados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien –al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces– debiéramos imitar en la independencia del pensamiento”; advertencia que veríamos repetirse incluso en hombres contradictorios como Sarmiento o Alberdi, no es extraño escuchar a Martí exclamar en 1891:

[...] éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España [...] Ni el libro europeo ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano [...] A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen.

La exclamación, más de una vez, lo es de veras, y revela al hombre de acción más que al mero pensador:

No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulseras, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar el barco de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre [...] ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos!

Frente a los servidores de la supuesta “civilización”, Martí subraya con energía los rasgos propios de nuestra realidad histórica, y la necesidad de que ella sea abordada con un pensamiento nacido de esa realidad:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren 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 Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india [...] El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país.

Pero a sus ojos esta tarea ya no podría ser realizada en nuestra América por quienes habían renegado de nuestros pueblos, tildándolos de inferiores, y, so capa de civilizadores, servían de caballo de Troya para la nueva colonización. Martí rechaza enérgicamente la añagaza racista (“no hay odio de razas, porque no hay razas”, dice), y plantea con claridad: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. “Con los oprimidos”, “con los pobres de la tierra” se levanta esta visión nueva, radical, insuperada de nuestra América: ya no es la suya la visión de un pensador de aspiración burguesa, sino de un demócrata revolucionario extremadamente radical, portavoz de las clases populares, que inaugura una nueva etapa en la historia y en el pensamiento de nuestra América. Por ello podrá decir Noël Salomon no solo que “fue el cubano José Martí, sin duda alguna, el primero que construyó línea a línea una teoría consecuente y coherente de la personalidad hispanoamericana capaz de afirmarse por sí misma, ajena a los modelos exteriores”, sino también que de él “data, en verdad, la “toma de conciencia” que ha derivado, en relación con un vasto movimiento histórico (de la Revolución Mexicana a la Revolución Cubana y a las nue-

vas formas de los movimientos liberadores de hoy), hacia las grandes corrientes culturales e ideológicas discernibles en el siglo xx”²⁸ en la América Latina.

La actitud de Martí, al menos parcialmente, sería compartida por otros demócratas revolucionarios latinoamericanos. Por ejemplo, el peruano Manuel González Prada, quien, a propósito de la etnología, a la que llama “cómoda invención [...] en manos de algunos hombres”, expresa: “donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco”²⁹.

Pero la obra martiana (como, en cierta forma, la de González Prada), aunque admirada por su hermosura, resultó demasiado avanzada para su circunstancia: habría que esperar a la inserción orgánica del materialismo dialéctico e histórico en nuestra América, varias décadas más tarde, para que su tarea fuera plenamente entendida y continuada. Durante el primer cuarto del siglo xx, sería el pensamiento de

28 Noël Salomon, “José Martí et la prise de conscience latinoaméricaine”, *Cuba Sí*, N° 35-36, 4to. trimestre 1970 1° trimestre 1971, p. 3.

29 Manuel González Prada, “Nuestros indios” [1904], *Ensayos escogidos*, selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy, 3° ed. revisada y aumentada, Lima, 1970, p. 62.

un ideólogo burgués nacionalista, el uruguayo José Enrique Rodó, el que encontraría amplia acogida en nuestra América. A raíz de la intervención yanqui en la guerra de independencia de Cuba, en 1898 (esa intervención temida por Martí y que, al decir de Lenin, inaugura la época del imperialismo moderno), y en abierto rechazo de ese hecho, Rodó publica su ensayo *Ariel* (1900), donde opone a los aspectos más crudos de la sociedad estadounidense una supuesta espiritualidad de nuestros países. Lo que Rodó censura, con mayor o menor conciencia del hecho, es el estadio de mayor desarrollo que había alcanzado el mundo occidental (es decir, el capitalismo estadounidense), sugiriendo para la América Latina formas culturales propias del capitalismo de países de la Europa occidental que aparecían a sus ojos como menos agresivos (criterio que, por supuesto, no podían compartir otras zonas coloniales o semicolonias del planeta: piénsese en la India, Indochina, el mundo árabe o el África negra). Esta fórmula pareció atractiva a diversos sectores de nuestra América: desde aquellos en los que alentaba un pensamiento burgués realmente nacional, y por tanto necesariamente antimperialista, hasta capas que evolucionarían, a partir de ese antimperialismo, hacia posiciones socialistas, y en un momento de su formación encontraron

estímulo en la prédica rodoísta. No deja de ser curioso comparar esta nueva manera de plantear nuestra relación con el mundo occidental (Europa sí, los Estados Unidos no), con la que buena parte de la intelectualidad liberal latinoamericana del siglo XIX había sustentado: los Estados Unidos sí (después de todo, también son América), Europa no, cuando esta última implicaba las metrópolis o significaba aún la forma más agresiva del capitalismo, y se hacía presente en invasiones y amenazas para nuestra América. También es útil compararla con el criterio realista y astuto de Martí: “mientras llegamos a ser bastante fuertes para defendernos por nosotros mismos, nuestra salvación, y la garantía de nuestra independencia, está en el equilibrio de potencias rivales”³⁰. Ese equilibrio habría de romperse pronto: en lo que toca a nuestra América, con la intervención yanqui en Cuba, en 1898; en lo que toca al planeta todo, con la llamada Primera Guerra Mundial.

Cuando esta última estalle, ya está desarrollándose en nuestra América un notable proceso democrático-burgués: la Revolución Mexicana iniciada en 1910, la cual, después de una lucha compleja en que participaron y fueron

30 José Martí, *Obras completas*, XXII, 116.

vencidos demócratas revolucionarios como Ricardo Flores Magón y Emiliano Zapata, acabará consolidando a una burguesía nacional que no despreciaba los caracteres específicos de su pueblo, como habían hecho tantas viceburguesías decimonónicas. Nuestra relación con el mundo occidental vuelve a ser, en esa coyuntura, tema de apasionadas discusiones, como las que sostiene José Vasconcelos en obras signadas por un desafiante utopismo: tal es el caso de *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925) e *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1927). Al brutal racismo de los “civilizadores” del siglo XIX, Vasconcelos opondrá entonces la idea de una fusión de razas a ser realizada en nuestra América: lo que si por una parte se abre generosamente al Continente todo (y explica la repercusión latinoamericana que su prédica alcanzó durante esos años), por otra parte pretende diluir la lucha de clases en aspiraciones de unidad ontológica que sentarían las bases del moderno pensamiento burgués mexicano. Al consolidarse ese pensamiento –esa burguesía–, Samuel Ramos ofrecerá, con referencia exclusiva a México, una obra hartamente reposada: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), en cuya estela escribirá Octavio Paz *El laberinto de la soledad* (1950).

El utopismo engendrado por aquella circunstancia, sin embargo, no se extingue del todo, reapareciendo, también de modo reposado, y referido a una América ideal, en Alfonso Reyes (*Última Tule*, 1942; *Tentativas y orientaciones*, 1944), y, con mayor asidero en la realidad social, en el dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien impugna en “La utopía de América” (1922):

[...] la era del capital disfrazado de liberalismo [pues] dentro de nuestra utopía, el hombre deberá llegar a ser plenamente humano [cuando deje] atrás los estorbos de la absurda organización económica en que estamos prisioneros: [En Europa] solo una luz unifica a muchos espíritus: la luz de una utopía, reducida, es verdad, a simples soluciones económicas por el momento, pero una utopía al fin, donde se vislumbra la única esperanza de paz entre el infierno social que atravesamos todos.

Y añade en “Patria de la justicia” (1924):

Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre (y por desgracia esa es hasta ahora nuestra única realidad), si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tene-

mos justificación: sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas, si solo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos [...] que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento.

Enfrentado a un panorama histórico bien distinto del mexicano (que todavía en 1938 podía mostrar el gallardo gesto nacionalizador de Lázaro Cárdenas), el argentino Ezequiel Martínez Estrada inicia con *Radiografía de la pampa* (1933) un enjuiciamiento crítico de la Argentina –el país donde los Sarmiento, los Mitre, e incluso en pleno siglo xx figuras progresistas en otros órdenes, se habían considerado representantes de la “civilización” contra la “barbarie”–, que lo llevaría a escribir en su libro *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina* (1962): “No somos europeos sino en los abonos artificiales, o en las zonas corticales”.

La idea de que los latinoamericanos verdaderos “no somos europeos”, es decir “occidentales”, ya había encontrado sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades americanas tan visiblemente no “occidentales” como los descendientes directos de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas en nuestra América (que en algunos países son una “minoría nacional”

que constituye una mayoría real) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó “civilización devastadora”, sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de otra civilización en estas tierras.

Los americanos descendientes directos de africanos, que ya habían realizado la hazaña haitiana, defendieron brillantemente en 1889, por boca del angloantillano J.J. Thomas, autor de *Froudacity*, su plena capacidad para participar creadoramente en la civilización traída a América por europeos. Pero el siglo xx verá no la argumentación de que los negros americanos son capaces de incorporarse al mundo occidental, sino la proclamación abierta de que rechazan esa incorporación, por considerarse portadores de otra civilización, representantes de un mundo diferente. Otro angloantillano. T. Albert Marrison, expone esta idea en un panfleto de 1917, *Ciclos de civilización*, donde se anticipa a lo que Spengler acuñará después como “decadencia de Occidente”, pero añade el anuncio de un próximo ciclo de civilización con predominio africano. Y el jamaicano Marcus Garvey, el más relevante de estos antillanos y el primero de ellos en alcanzar repercusión universal, lanzará a los

negros del mundo entero su consigna de *regreso a África*.

Estos planteos, como en otro orden los de Martí, no podían ser plenamente entendidos hasta que no encarnara y se desarrollara en nuestra América el materialismo dialéctico e histórico, en la tercera década de este siglo. Será a partir de entonces cuando, avanzando en la dirección señalada por el demócrata revolucionario González Prada, Mariátegui escriba que “el problema del indio” es un “problema económico social”; y que “la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista”³¹. Y Alejandro Lipschütz explicará que una correcta política de las nacionalidades permitirá la plena inserción de las comunidades autóctonas en el mundo latinoamericano moderno, al mismo tiempo que ellas conservarán sus respectivas culturas³².

31 José Carlos Mariátegui, “El problema del indio” [1928], *op. cit.* en nota 8, pp. 23 y 28. Un considerable desarrollo de este enfoque ofrece Ricardo Pozas en *Los indios en las clases sociales de México*, La Habana, 1971.

32 Cf. Alejandro Lipschütz, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana, 1974, *passim*.

En lo que toca al fundamental aporte negro a ese mundo latinoamericano (“Traemos / nuestro rasgo al perfil definitivo de América”, dirá en 1931 el poeta Nicolás Guillén), aunque se escribirán trabajos de la importancia de los del cubano Fernando Ortiz, el brasileño Gilberto Freyre y el venezolano Miguel Acosta Saigones, la sobrevivencia de la terca obstinación de las oligarquías “civilizadas” locales en negar aquel aporte, a fin de hacerse admitir como sucesales decentes por las metrópolis, llevaría, explicablemente, a desarrollar planteos como los iniciados por Marrishow y Garvey: planteos que Frantz Fanon, con aguda visión de revolucionario, colocaría en su justa luz: “Que haya un pueblo africano,” dice Fanon, “lo creo; que haya un pueblo antillano, lo creo. Pero cuando se me hable de ‘ese pueblo negro’, trato de comprender. Entonces, desgraciadamente, comprendo que hay allí una fuente de conflictos. Entonces trato de destruir esa fuente”. Y más adelante: “Parece [...] que el antillano, después del gran error blanco, está en vías de vivir ahora el gran espejismo negro”³³.

33 Frantz Fanon, “Antillais et africains”, *Pour la Révolution Africaine (Écrits politiques)*, París, 1964, pp. 28 y 36.

Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser “occidentales”, pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descastados “civilizadores”. Y era natural que esto fuera plenamente revelado o enfatizado por pensadores marxistas, pues con la aparición en la Europa occidental del marxismo, a mediados del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental. Este pensamiento solo podía brotar en el seno de aquel mundo, que en su desarrollo generó a su sepulcero, el proletariado, y su consiguiente ideología: pero esta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso *posoccidental*: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su difícil realidad y sobrepasarla. En el caso de la América Latina, ello se hace patente cuando el materialismo dialéctico e histórico es asumido y desarrollado por figuras heráldicas como el peruano José Carlos Mariátegui y los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena. El primero escribió:

[...] la época de la libre concurrencia en la economía capitalista ha terminado en todos los campos

y en 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 colonias³⁴.

Y también escribió que nuestra América “no encontrará su unidad en el orden burgués. Ese 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 socialista”. Lo que implica revelar que en el interior del mundo occidental nuestro destino es “de simples colonias”, y que nuestro porvenir exige *salir* de ese mundo.

Algunos comentaristas de Mariátegui han dicho que él era marxista *pero* que desarrolló criterios propios en relación con los problemas de nuestra América. En realidad debe decirse que de veras era marxista *porque* desarrolló tales criterios. Lenin, quien enriqueció el marxismo en la época imperialista y del triunfo de la primera revolución socialista (circunstancias que

34 José Carlos Mariátegui, “Aniversario y balance” [1928], *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 248.

Marx y Engels no llegaron a vivir), consideraba que el alma viva del marxismo era el análisis concreto de las situaciones concretas. Entre los primeros análisis de esa naturaleza relativos a los problemas específicos de la América Latina se encuentran los de hombres como Mariátegui, Mella, Martínez Villena, lo que les permitió situar cabalmente a nuestros países, a nuestra América, dentro de la problemática mundial. A partir de ellos, con la formidable anticipación de Martí, los abordajes válidos sobre la ubicación de la América Latina ya no se harán solo con respecto al “mundo occidental”, sino en relación con el mundo todo, del cual Occidente es solo un capítulo, aunque un capítulo inescapable. De ahí que la aceptación o el rechazo del materialismo dialéctico e histórico por los pensadores latinoamericanos no sea en absoluto una etapa más en la historia de su aceptación o rechazo de ideas “occidentales”, sino más bien todo lo contrario. Así como los “occidentalistas” rusos de 1840 eran los modernizadores frente a los rezagos feudales, pero los “occidentalistas” españoles en torno a 1920 serán los retardatarios frente a la nueva modernidad, el socialismo (para ceñirnos a dos áreas europeas periféricas), de modo similar, los latinoamericanos que a partir de la Revolución de Octubre abrazan creadoramente el pensa-

miento socialista revolucionario podrán ser voceros de lo más genuino de nuestra América, mientras quienes lo rechazan aduciendo que lo consideran una doctrina extraña, inadaptada a nuestra realidad, serán de hecho continuadores de los “civilizadores” del siglo XIX: es decir, quienes sirven de cauce a nuestra sujeción al mundo occidental y a nuestra consiguiente explotación por el imperialismo. Quizá cuando esto se puso de manifiesto por primera vez de una manera más visible fue en la polémica que sostuvo Mella contra las pretensiones apristas de impugnar la aplicación del marxismo a nuestra América. Poco después de haber participado en el Primer Congreso Mundial Antimperialista celebrado en Bruselas, escribía Mella en 1928:

Para decir que el marxismo [...] es exótico en América hay que probar que aquí no existe proletariado; que no existe imperialismo con las características enunciadas por todos los marxistas; que las fuerzas de producción en América son distintas a las de Asia, Europa, etcétera. Pero América no es un continente de Júpiter, sino de la Tierra. Y es una cosa elemental para todos los que se dicen marxistas [...] que la aplicación de sus principios es universal. Así lo han comprendido los obreros de América cuando, mucho antes de que se escribiera el nombre del “ARPA” [*sic*],

habían fundado grandes partidos proletarios (socialista, comunista, laborista, etcétera) basados en la aplicación del marxismo en América³⁵.

Así hemos entrado en los tiempos presentes, los de nuestros contemporáneos. Al preguntarse ellos por la relación de la América Latina con el mundo occidental, encontraremos a quienes, de hecho, siguen manifestándose como ibéricos de Ultramar, o, en mayor medida, como occidentales de Ultramar (enfaticando nuestra identificación sea con la Europa occidental, sea con los Estados Unidos); y también a quienes insisten en considerar a determinados núcleos de latinoamericanos (sobre todo indios o negros) como cortados de la historia común. Pero tales planteos (a pesar de lo brillantes que algunos, por excepción, puedan parecer) no son sino sobrevivencias de visiones viejas. Solo aquella perspectiva posoccidental; solo aquella inserción verdadera de la realidad latinoamericana en la del mundo *todo*, permite el abordaje justo del problema.

Tal perspectiva es lo que da valor al pensamiento de autores que, aunque no la asuman plenamente, han sentido de alguna manera su

influjo vivificador, el cual los lleva, en primer lugar, a descubrir la condición dependiente de nuestro pensamiento, secuela de otras dependencias, y el melancólico carácter de sucursal de muchas de nuestras ideas (“sucursal de la civilización moderna” nos llamó, con entusiasmo comercial, Sarmiento), lo que en no pocos puntos nos acerca a otras zonas coloniales o semicoloniales de la Tierra. Ello se hace patente, por ejemplo, en la evolución de filósofos como el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy. El primero, ahincadamente preocupado por la genuinidad del pensamiento de nuestra América y su ubicación con respecto al mundo, sobre todo el mundo occidental (*América como conciencia*, 1953; *América en la conciencia de Europa*, 1955; *América en la historia*, 1957; *Latinoamérica y el mundo*, 1960), escribe en una obra reciente (*Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, 1974): “el problema es saber a qué tipo de universalismo se arriba, a qué tipo de apertura. ¿Al universalismo y apertura propios del neocolonialismo, o al universalismo y apertura a que aspiran pueblos como los nuestros?”. Y también:

35 Julio Antonio Mella “¿Qué es el ARPA?” [1928], *Documentos y artículos*, La Habana, 1975, p. 378.

Se habló de libertad de los mares y libertad de comercio, como ahora de libertad de inversión,

para afirmar el derecho de unos intereses sobre otros. Esto es la libertad como instrumento de dominación, la libertad como justificación de quienes en su nombre afirmaron y afirman sus intereses, justificando en nombre de la libertad crímenes en Asia, en África y en nuestra América. El liberalismo, paradójicamente, como filosofía de la dominación.

Salazar Bondy, después de una destacada carrera como expositor de la filosofía occidental más o menos al uso, planteó en un pequeño libro de madurez, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968): “dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión– de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación”. Y también:

[...] el problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados [...] [Pero nuestra filosofía] puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces.

Por desgracia, la promisoriosa evolución de este pensador, acuciada por el proceso revolucionario peruano iniciado en 1968, al que se vinculó

estrechamente, quedó truncada por su temprana muerte a principios de 1974 (v. el número que le dedicara la revista *Textual* en diciembre de ese año).

Una evolución en cierta forma similar a la de estos hombres es la del brasileño Darcy Ribeiro, quien ha abordado el problema no a partir de la filosofía sino de la antropología, en una de las obras más ambiciosas publicadas en nuestra América durante estos años: la “serie de cuatro estudios de antropología de la civilización en los que”, según sus palabras, “se procura repensar los caminos por los cuales los pueblos americanos llegaron a ser lo que son ahora, y discernir las perspectivas de desarrollo que se les abren”. La primera parte del segundo de estos estudios seminales (*Las Américas y la civilización*, 1969) está enteramente consagrada a “La civilización occidental y nosotros”: allí pasa revista a “las teorías del atraso y del progreso”, y considera después “la expansión europea” y “la transfiguración cultural”. Ribeiro propone para los pueblos extraeuropeos del mundo moderno, en general, una “tipología étnico-nacional” que distingue “cuatro grandes configuraciones histórico-culturales”: *Pueblos Testimonios*, *Pueblos Nuevos*, *Pueblos Trasplantados* y *Pueblos Emergentes*. Los tres primeros aparecen representados en nuestra

América, y en cierta forma corresponden a las zonas que ya habían sido señaladas como “Indoamérica”, “Afroamérica” y “Euroamérica”: México y Perú serían ejemplos de la primera; Brasil y Cuba, de la segunda; y Argentina y Uruguay, de la tercera. En partes sucesivas de su libro, Ribeiro estudia los caracteres y la manera de relacionarse con el mundo occidental de cada uno de esos “Pueblos” (esas zonas); y en la quinta y última parte, “Civilización y desarrollo”, considera los “modelos de desarrollo y patrones de atraso”, para concluir:

[...] la revolución tecnológica supone para los pueblos subdesarrollados, como requisito básico, una revolución social interna y un enfrentamiento decisivo en la órbita internacional. Solamente por esta vía podrán arrancar de las manos de las clases dominantes internas y de sus asociados extranjeros, igualmente comprometidos con un atraso que les ha sido altamente lucrativo, los instrumentos de poder para la formulación del orden social.

Tales pensadores llegarían a sentir el impacto de la Revolución Cubana, que influirá incluso en hombres mayores, como Martínez Estrada, y por supuesto en autores más jóvenes, enriqueciendo sus obras con la repercusión del acontecimiento histórico más trascendente

ocurrido en nuestra América desde la primera independencia. De hecho, tal acontecimiento es el inicio de “la segunda independencia” reclamada por Martí setenta años antes de 1959. No en balde en 1953, al desencadenar el nuevo proceso revolucionario, el propio Fidel Castro señalaba en José Martí a su autor intelectual. Y como había ocurrido ya en los tiempos de la primera independencia, cuando los dirigentes de la revolución armada, y sobre todo Bolívar, resultaban ser además los más agudos voces de la ideología que animaba a esa acción, otra vez volvería a ocurrir algo similar al romper la segunda independencia: hombres como Fidel Castro y Ernesto Che Guevara, a la vez que encabezarían la acción armada, serían los expositores más cabales del pensamiento que crecía de consuno con aquella acción: ese pensamiento iba a fundir (de modo parecido a como haría para su tierra Ho Chi Minh) la línea anticolonialista, nacional-revolucionaria (representada en nuestro caso por Martí), con el socialismo entrañado con nuestra realidad, que no sería mero “calco y copia”, sino esa “creación heroica” exigida y avanzada por Mariátegui³⁶, y expresaría un proceso revolu-

36 José Carlos Mariátegui, *op. cit.* en nota 34, p. 249.

cionario ininterrumpido que llevaría a la etapa socialista. Ello tenía que incidir, desde luego –y de modo fundamental–, en la distinta manera de relacionarnos con el mundo. Cuando aún la revolución no había entrado en su etapa socialista, pero ya habían sido tomadas medidas radicales y liberadoras que la anunciaban, el periódico más consistentemente reaccionario del país deploraba en un editorial: “Cuba pertenece a la cultura occidental, y tenemos la seguridad de que su pueblo no desea renunciar a ella”³⁷. El pueblo cubano, por supuesto, renunció gozosamente no a la “cultura occidental” (lo que hay allí de “cultura”, críticamente recibida, es irrenunciable), sino a la explotación a que durante más de cuatro siglos lo sometiera el llamado mundo occidental; y no para integrarse en un presunto mundo oriental, sino para arribar a la sociedad posoccidental, ecuménica, que anunciaron Marx y Engels y comenzó a realizar la Revolución de Octubre; a la sociedad socialista mundial destinada a cancelar en todo el planeta la prehistoria de la humanidad.

Aunque numerosos textos individuales de dirigentes y otros intelectuales revolucionarios

cubanos dan fe de las ideas que acompañan esa primera inserción de nuestra América en la historia mayor, los más relevantes de esos textos son por lo general productos de una elaboración colectiva (“el genio”, había anunciado Martí en 1882, “va pasando de individual a colectivo”): baste recordar, por ejemplo, la *Segunda Declaración de La Habana* y el *Informe Central al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba*, que Fidel Castro diera a conocer en 1962 y 1975 respectivamente.

El primero de esos documentos ofrece a los pueblos latinoamericanos una visión verdadera de su historia, y un programa de lucha para la obtención de la segunda independencia, fresca aún la hazaña de haber propinado al imperialismo yanqui, en Girón, su primera gran derrota militar en América, y apenas iniciada la construcción del socialismo en este Continente. Arrancando de la memorable carta última a Manuel Mercado de José Martí, la *Declaración* se pregunta:

¿Qué es la historia de Cuba sino la historia de América Latina? ¿Y qué es la historia de América Latina sino la historia de Asia, África y Oceanía? ¿Y qué es la historia de todos esos pueblos sino la historia de la explotación más despiadada y cruel del imperialismo en el mundo entero?

37 Editorial del *Diario de la Marina*, 10 de mayo de 1960.

Y después de abordar “las circunstancias históricas que permitieron a ciertos países europeos y a los Estados Unidos de Norteamérica un alto nivel de desarrollo industrial [que] los situó en posición de poder someter a su dominio y explotación al resto del mundo”, proclama: “Cuba y América Latina forman parte del mundo. Nuestros problemas forman parte de los problemas que se engendran de la crisis general del imperialismo y la lucha de los pueblos subyugados: el choque entre el mundo que nace y el mundo que muere”. En esa lucha, nuestra América, que en su conjunto se liberó el pasado siglo del viejo colonialismo pero no de la explotación, está llamada a tareas especiales:

Con lo grande que fue la epopeya de la independencia de América Latina, con lo heroica que fue aquella lucha, a la generación de latinoamericanos de hoy les ha tocado una epopeya mayor y más decisiva todavía para la humanidad. Porque aquella lucha fue para librarse del poder colonial español, de una España decadente, invadida por los ejércitos de Napoleón. Hoy le toca la lucha de liberación frente a la metrópoli imperial más poderosa del mundo, frente a la fuerza más importante del sistema imperialista mundial y para prestarle a la humanidad un servicio todavía más grande del que le prestaron nuestros antepasados.

Y con un aliento que fue el de Bolívar, que fue el de Martí, en los instantes ígneos de nuestra historia:

Esta epopeya que tenemos delante la van a escribir las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados, la van a escribir las masas progresistas; los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras [...]. // Y esa ola de estremecido rencor, de justicia reclamada, de derecho pisoteado que se empieza a levantar por entre las tierras de Latinoamérica, esa ola ya no parará más. Esa ola irá creciendo cada día que pase [...]. // Porque esta gran humanidad ha dicho: “¡Basta!” y ha echado a andar. Y su marcha de gigantes, ya no se detendrá hasta conquistar la verdadera independencia, por la que ya han muerto más de una vez inútilmente. Ahora, en todo caso, los que mueran, morirán como los de Cuba, los de Playa Girón, morirán por su única, verdadera, irrenunciable independencia.

El *Informe*, después de un panorama de la historia de Cuba (“la última colonia de España, y hoy [...] el primer país socialista de este hemisferio”), hace un balance de las luchas, las victorias, las grandes realizaciones, e incluso los errores –valientemente expuestos– de los diecisiete años iniciales de la primera revolu-

ción socialista de América, así como plantea las metas a alcanzar en el próximo quinquenio. Al ofrecer un panorama de la situación mundial, expone:

Se ha repetido que nuestra época se caracteriza por ser el momento histórico de transición del capitalismo al socialismo, período en el cual se incrementan además las luchas por la liberación nacional de los pueblos como parte del proceso de liquidación de los vestigios del colonialismo y de la presencia neocolonial que el imperialismo ha determinado en vastas zonas de la tierra. // En los últimos años, el rasgo más distintivo de ese tránsito lo ha sido la llamada distensión internacional. Sin tomar en cuenta ese factor, no será posible comprender los cambios que tienen lugar en el ámbito de nuestra propia región continental. [...] Nuestro pueblo puede sentirse orgulloso de que en alguna medida ha contribuido a ese retroceso histórico del imperialismo norteamericano al demostrar, a noventa millas de aquél, que un pueblo pequeño, sin otra fuerza que su decisión moral de resistir hasta la muerte misma, y la solidaridad del movimiento revolucionario internacional, era capaz de hacer frente a la embesitada imperialista de la principal potencia opresora en toda la historia de la humanidad.

Y abordando la situación de nuestra América trece años después de la *Segunda Declaración de La Habana*:

No está ahora la América Latina en vísperas inmediatas de cambios globales que conduzcan, como en Cuba, a súbitas transformaciones socialistas. Es claro que estas no son imposibles en algunos de los países latinoamericanos. Pero lo que define las circunstancias de nuestra América es sobre todo una conciencia generalizada, no solo en su clase obrera y en los pueblos, sino también en zonas decisivas de sus gobiernos, de que la contradicción de intereses entre la América Latina en su conjunto y cada uno de nuestros países en particular con la política mantenida por el imperialismo norteamericano, no puede resolverse por la vía de la entrega o la conciliación, sino que requiere una resistencia conjunta que ya está en marcha.

Casi al concluir, el vasto *Informe* puede afirmar: “Lo que ocurre aquí [en Cuba], como ayer ocurrió en el imperio de los zares y en tantos otros pueblos de la tierra, es símbolo del futuro del mundo.”

En documentos como estos, nuestra América se piensa a sí misma, y piensa al mundo, por vez primera, desde una perspectiva realmente universal.

El precoz latinoamericano Inca Garcilaso de la Vega, al preguntarse en el siglo XVII “si el mundo es uno solo o si hay muchos mundos”, se había respondido “que no hay más que un

mundo”³⁸. Occidente se encargó de demostrarlo, llegando, en busca de riquezas, a todos los rincones, y convirtiendo a las tierras más alejadas en partes de un mismo sistema, el capitalismo, que solo empezaría a ser sobrepasado a partir de Octubre de 1917. A Occidente, pues, al capitalismo, se debe la primera mundialización del mundo (realizada para su exclusivo provecho), que describiría en 1848 el *Manifiesto comunista*. Sin embargo, cuantos quisieron preservar de veras nuestro rostro, original y difícil, nuestra contribución específica a la humanidad, contra las formas variadas del

colonialismo (es decir, contra la empobrecedora sumisión al mundo occidental), se vieron obligados siempre a enfatizar nuestra otredad: “Nosotros somos un pequeño género humano”, escribió insuperablemente Bolívar en 1815. Pero el hombre en cuyo pensamiento alcanzó incandescencia esta certidumbre de la realidad distinta de nuestra América, José Martí, también expresó: “Patria es humanidad”; y supo avizorar, más allá de sus tiempos “de reenquiciamiento y remolde”, “cómo se viene encima, amasado por los trabajadores, un universo nuevo”. Con la Revolución Cubana ha dado sus primeros pasos en nuestra América ese universo nuevo, donde “Occidente” y “Oriente” acabarán por no ser más que antiguos puntos cardinales en la aventura planetaria (y ya incluso extraplanetaria) del ser humano total.

38 Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los Incas*, ed. al cuidado de Ángel Rosemblat, prólogo de Ricardo Rojas, tomo I, Buenos Aires, 1943, pp. 11-12.

ALGUNOS USOS DE CIVILIZACIÓN Y BARBARIE*

*A la memoria de Fernando Ortiz
y Alejandro Lipschütz. Y a Laurette Séjourné*

EXORDIO

“Sombra terrible de Sarmiento: voy a evocarte”. Si los tiempos estuvieran para esas zarandajas, me animaría a comenzar estos apuntes así, glosando las palabras con que, hace más de ciento treinta años, Domingo Faustino Sarmiento iniciara su libro *Civilización y barbarie* (1845). Pero, en realidad, no es con él con quien estas líneas dialogan de preferencia, aunque haya sido imposible no hacerlo en alguna medida, sino con quienes, a estas alturas, siguen manteniendo aún, sépanlo o no, la tesis central de aquel libro. Tampoco me preocupan fundamen-

talmente quienes reiteran tal dislate a partir de posiciones reaccionarias, lo que es congruente, sino sobre todo quienes lo hacen creyendo de ese modo ser fieles a las ideas revolucionarias que profesan: con lo que incurren en un gravísimo error, y por supuesto contradicen lamentablemente dichas ideas.

He abordado ya este tema en algunos trabajos anteriores, que espero complementar ahora con esta modesta contribución al mejor entendimiento de algunos usos de los términos “civilización” y “barbarie”.

PALABRAS IGUALES, COSAS DISTINTAS

Aunque la raíz de ese error se encuentre más allá de lo meramente terminológico, no hay duda de que él ha podido encontrar al menos cierta explicación en el hecho, tan frecuente en las ciencias sociales, de que los mismos vocablos no se refieren siempre a las mismas

* Publicado originalmente en *Casa de las Américas*, N°102, mayo-junio de 1977.

realidades. Y esto ocurre incluso en textos de los fundadores del materialismo dialéctico e histórico, quienes, como es normal, utilizaban determinadas palabras en más de un sentido, aclarado por los respectivos contextos. Uno de los más recientes traductores de Marx a nuestra lengua ha escrito:

El propio Marx, por lo demás, sabía bien que “no hay ciencia en que sea totalmente evitable” el uso, por cierto inconveniente, “de los mismos *termini technici* en sentidos diferentes”. Puede ocurrir, también, que en una página de *El capital* se emplee determinada palabra como expresión técnica y poco más allá en una acepción corriente y hasta coloquial¹.

Sin ir más lejos, en estos años recientes han tenido lugar en el seno del pensamiento marxista encendidas polémicas en torno a la noción de “ideología”, que en medida apreciable se revelarían al cabo nacidas de no haberse tomado en cuenta que ese término no significa siempre lo mismo en los clásicos. Louis

Althusser, quien en sus primeros trabajos se valió de “ideología” solo en su sentido de “falsa conciencia”, acabaría reconociendo en sus *Elements d'autocritique*² que “la noción de ideología” es “una noción marxista muy importante, pero muy equívoca”, ya que “desempeña, bajo una misma denominación indiferenciada, dos papeles diferentes, el de una categoría filosófica por una parte (ilusión, error), y el de un concepto científico por otra parte (formación de la superestructura)” (p. 42). Discusiones similares se encuentran en marcha en lo que toca a muchos otros términos presentes en el marxismo (recuérdese, por ejemplo, “humanismo”, “cultura”, “reflejo”, “nación”, “pueblo”, “sicología”, “personalidad”, etcétera). ¿Qué tiene de extraño, pues, que expresiones como “civilización” y “barbarie” ofrezcan también una pluralidad de sentidos, especialmente si las consideramos no solo dentro sino también fuera del marxismo? Si se ignora esta polisemia, habrá quienes no entiendan por qué hombres como Bilbao y Martí impugnaron la “civilización”; o quienes, absurdamente, se crean autorizados a señalar coincidencias entre las

1 Pedro Scaron, “Advertencia del traductor”. Karl Marx: *El capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Primero. *El proceso de producción del capital*, t. I, vol. I, trad., advertencia y notas de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 4a. ed. en español, 1976, p. xvii.

2 Louis Althusser, *Elements d'autocritique*, París, 1974. Allí Althusser admite lo que llama su “error teoricista” (p. 41).

tesis racistas, antipopulares y colonizantes de *Civilización y barbarie*, de Sarmiento, y las del capítulo final, “Barbarie y civilización”, de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels.

PRIMEROS USOS

La contraposición que iba a valerse luego de los términos *civilización y barbarie*, según la cual la primera implica una forma armoniosa, realmente humana, de existencia, y la segunda una forma insuficientemente humana o abiertamente bestial, es una viejísima idea etnocéntrica, característica de comunidades poco desarrolladas, aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz, que se acantona en lo suyo y lo exalta sin medida, mientras rechaza y degrada lo extraño. Al integrante de la comunidad propia, se le da con frecuencia el término de “hombre” (o los de “bueno”, “excelente” o “completo”),

implicando así que las otras tribus, grupos o aldeas no participan de las virtudes –o incluso de la naturaleza– humanas, sino que están a lo más compuestos de “malos”, de “monos de tierra” o de “huevos de piojo”. Con frecuencia se llega incluso a privar al extranjero de este último grado

de realidad, haciendo de él un “fantasma” o una “aparición”³.

Conocemos en algún detalle una de estas distinciones, aquella donde se forja, precisamente, el término “bárbaro”, el cual significa en griego (“bárbaros”) simplemente “extranjero”, es decir, el otro que no es griego. Lévi-Strauss considera “probable que la palabra bárbaro se refiera etimológicamente a la confusión y a la inarticulación del canto de los pájaros, opuestos al valor significante del lenguaje humano”⁴; Fernando Ortiz ha recogido otras conjeturas:

Los griegos y luego los romanos para designar a los demás pueblos, al menos a los más apartados, usaron el término *bárbaro* que, según algunos, alude onomatopéyicamente a su lenguaje, al parecer ininteligible como un balbuceo, y, según otros, procede de un vocablo que quiere decir *negro* y dio nombre a los *bereberes*, a *Berbería* y a los antiguos *iberos* o pobladores de *Iberia*, la península ibérica⁵.

3 Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* [1952], París, 1968, p. 21.

4 *Op. cit.* en nota 3, p. 20.

5 Fernando Ortiz, *El engaño de las razas* [2a. ed.], La Habana, 1975, p. 39.

De cualquier forma, es evidente que el término aludía a la plena humanidad de los griegos –e incluso, como se verá, solo de una parte de ellos–, y excluía, al margen de lo que luego vino a ser la cuestión racial, a todos los otros seres humanos. “Los griegos”, dice Jacob Burckhardt, “sustentaban diversos pareceres sobre el nacimiento del género humano, pero, en todo caso, este había nacido en el país”⁶: lo cual, como hoy se sabe, es completamente falso, y no hace sino reiterar, con el “talento especial para la mentira” (p. 10) de los fantasiosos griegos, una fabulación que, con variantes, aparece en casi todos los pueblos llamados primitivos.

Algunos puntos merecen destacarse en la concepción griega de lo bárbaro. En primer lugar, “que la diferencia no es cuestión de sangre, sino, en el fondo, de cultura, y que esta diferencia se daba ya dentro de la misma nación griega” (p. 400): es decir, que los griegos consideraban como bárbaros “también pueblos indiscutiblemente griegos, solo que rezagados, en cuanto no disfrutaban, o muy rudimentariamente, de una vida ciudadana, de un ágora, de

una vida gimnástica, de participación en los agones” (*ibid.*)

En segundo lugar, para los griegos existieron esencialmente dos clases de bárbaros: los escitas, al norte, quienes conocían un grado de desarrollo inferior al suyo propio; y “los asiáticos, supercivilizados, cuya cultura” era “mucho más vieja que la griega, y mucho más completos su técnica y su saber antiguo” (p. 404). Entre ellos, en primer lugar (aunque en realidad eran africanos y no asiáticos), los egipcios, para quienes los griegos, a los que miraban como niños, por encima del hombro, eran impuros.

Un papel relevante tuvieron en esta relación los persas, ya que en lucha victoriosa con ellos, “los griegos cobran conciencia, por primera vez, de su oposición con los bárbaros” (p. 406). Precisamente a raíz de su victoria sobre los persas surge en los griegos, durante el siglo V a.C., como resultado de un “nacionalismo” intensificado entonces, “la creencia de que los bárbaros estaban por naturaleza capacitados solo para la esclavitud”⁷, un concepto que recogerá el enciclopédico Aristóteles en su *Polí-*

6 Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, trad. de E. Imaz, Barcelona, 1953, t. I, p. 30. En las líneas que siguen de inmediato, las páginas mencionadas remiten a este libro.

7 Robert O. Schlaifer, “Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard, Mass., pp. 167-169, 201-202.

tica⁸, y que tendría tanta importancia después para nuestra América⁹.

Vale la pena destacar un último punto en esta cuestión: que para los griegos, por supuesto, también eran bárbaros los romanos, aunque ni siquiera los tomaran en consideración, dada su aparente insignificancia para la historia mundial, durante los años del apogeo helénico.

Serían estos bárbaros romanos, sin embargo, los que con más énfasis se proclamarían herederos de la civilización griega, y de hecho llevarían a un grado más alto, en varios aspectos, el estadio de desarrollo alcanzado por aquella. Sin embargo, una vez que los romanos se autoconsideraron centro de la historia, *sus* bárbaros ya no podrían ser, desde luego, exactamente los mismos que para los griegos. De hecho, para aquellos, los bárbaros por antonomasia serían esos pueblos sobre todo germánicos frente

a los cuales los romanos parecieron alcanzar una conciencia de sí similar a la que los griegos habían alcanzado frente a otros pueblos, como los persas. La perspectiva romanocéntrica hizo creer durante mucho tiempo que el Imperio Romano fue “destruido” por las malignas invasiones de los “bárbaros”. Al ir a concluir una de las obras más ambiciosas sobre el proceso que llevó al colapso del orbe romano: *Decadencia y caída del Imperio Romano*, Edward Gibbon escribió en el siglo XVIII: “He descrito el triunfo de la barbarie y la religión”¹⁰.

¿Pero fue esto así? ¿Destruyeron los salvajes bárbaros el admirable Imperio Romano? Hoy sabemos que esta es otra de las patrañas que hemos heredado. Agotado el decadente Imperio Romano, corroído por sus propias contradicciones internas, los llamados bárbaros, cargados de futuridad, que se habían ido estableciendo en aquel Imperio, no hicieron sino impulsar el desarrollo de una nueva formación económico social que se gestaba ya en las entrañas del propio Imperio: el feudalismo. Federico Engels llegó a escribir a propósito de este hecho: “Solo bárbaros eran capaces de

8 “Los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza”. Aristóteles, *Política*, en *Metafísica*, trad. de F. de P. Samaranch, [y] *Política*, trad. de J. Marias y M. Araujo, La Habana, 1968, p. 377.

9 Cf. Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. de Marina Orellana, 2a. ed., México, 1974.

10 Cit. por Arnold Toynbee en *La civilización puesta a prueba*, trad. de M. C., 3a. impresión, Buenos Aires, 1954, p. 207.

rejuvenecer un mundo senil que sufría una civilización moribunda”¹¹. Al hacerlo, aportaron sus creaciones culturales, que se fundirían con otras griegas, romanas, bizantinas, asiáticas, africanas, dando lugar a una nueva cultura, que después sería conocida como cultura o civilización “occidental”. Esta última, como en su momento la romana con respecto a la griega, se proclamará heredera del mundo latino. La caparazón del “Imperio” se bambolearía de un sitio para otro en Europa. Los monarcas europeos insistirían en usufructuar el título de “Caesar”, aunque fuera traducido a lenguas bárbaras: *Káiser*, *zar*. Incluso la revolución burguesa clásica, la francesa del siglo XVIII, se vistió de romanos: republicanos en la etapa ascendente de la revolución; imperiales al consolidarse esa revolución¹². No puedo olvidar el impacto que recibí al visitar la ciudad jamaicana que los ingleses llamaron Spanish Town, y a la cual los españoles, que la fundaron, habían

dado el nombre que aún ostentaba una antigua laja: San Iago de la Vega. En la plaza central de aquella ciudad se halla la grotesca estatua de un militarote inglés, seguramente un pirata de la época, vestido como un general romano... Así se ofrecía al mundo, desde una de las esquinas más alejadas del centro del Imperio Británico, un testimonio más de que este Imperio se consideraba un nuevo avatar del otro, el romano.

Pero durante siglos, los futuros “occidentales” no podrán gloriarse de sus toscas producciones al lado de las de otros pueblos. Basten tres ejemplos de estos últimos: los árabes al occidente, en España; los bizantinos, al sureste; y los pueblos que visita Marco Polo, en el Oriente. He aquí cómo comenta un escritor de nuestros días¹³ lo que dice Marco Polo de la ciudad china de Hangchow, la capital Sung:

El cuadro que nos traza [Marco Polo] de su esplendor, comodidad y felicidad, es uno de los capítulos de su *Libro* que más hondamente grabados se quedan. En él nos cuenta lo que era la vida de todos los días en la China de los Sung, que había producido una constelación de talentos: poetas, paisajistas, filósofos, humanistas, ce-

11 Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado en relación con las investigaciones de L.H. Morgan (1884-1891)*, Moscú, s.f., p. 157

12 Cf. Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, 1971, t. I, p. 408.

13 Maurice Collis: *Marco Polo*, trad. de F. González A., México, 1955.

ramistas, arquitectos, historiadores y escultores. De ellos no nos dice nada Polo, porque no se le alcanzó nada de su pensamiento y de su arte. Las cosas que cuenta son las que contaría un bárbaro que hubiera visto Roma poco después de su caída, todas las ventajas materiales superficiales que lo maravillaron porque eran muy superiores a lo que estaba acostumbrado a ver. [...] los eruditos de Hangchow aventajaban tanto a Polo en conocimiento, cultura y experiencia en el libre comercio con las ideas, que les hubiera sido imposible hacerle la más sencilla observación a propósito de su arte y literatura que tuviera la más leve posibilidad de que el veneciano la comprendiera [p. 134].

No se trataba, desde luego, de una incapacidad del agudo Marco Polo, sino de que él representaba el pobre desarrollo europeo de aquel momento:

Se ha dicho de Marco Polo que “lo miró todo y no vio nada”. Pero ¿cómo podría haber visto algo cuando se necesitó que transcurrieran otros doscientos años antes de que Europa redescubriera [*sic*] su pensamiento clásico, y otros trescientos más para que (en el siglo XVIII) el espíritu europeo fuera capaz de comprender el espíritu de los intelectuales de Hangchow? [pp. 144-145].

En efecto, de aquel primitivismo europeo –con rudas costumbres de origen germánico, hueras

reliquias romanas, alborotadas sectas orientales, ambiguos deslumbramientos ante lo hispanoárabe, lo bizantino y lo asiático– brotaría el sincretismo de la cultura occidental, cuando el feudalismo europeo, que se había desarrollado sobre las ruinas del Imperio Romano, comenzara a su vez a ser suplantado en Europa, a partir del siglo XVI, por una nueva formación económico-social: la sociedad burguesa.

Habiendo llegado a los eurooccidentales el turno de considerarse eje de la historia, cedieron entonces graciosamente el término “bárbaro”, como en su momento hicieron los romanos, a otras comunidades humanas: entre ellas, de manera muy destacada, a los habitantes de América con quienes se pondrían en contacto gracias a los paleoccidentales ibéricos.

CIVILIZACIÓN Y BARBARIE A ESCALA MUNDIAL

Avanzado ya el proceso de desarrollo de la nueva formación en la Europa occidental, a mediados del siglo XVIII aparece allí el otro término de esta dicotomía: *civilización*¹⁴. No es extraño

14 Sobre el término “civilización” y su aparición en francés y luego en otras lenguas europeas, a mediados

que el vocablo surja entonces, cuando la burguesía eurooccidental, en pleno auge racionalista, comienza a trazar un balance de su saber, que va de las manos de los enciclopedistas franceses a las de hombres como los Humboldt y Hegel. La idea, sin embargo, ya sabemos que no ha esperado hasta entonces para ser opuesta a la de barbarie: el culto de la polis griega o de la urbe romana: de la ciudad (*civitas*) contra la rusticidad del campo (*rus*), es similar en todas las situaciones homólogas. La *politeia* griega, la *urbanitas* latina, la *civiltà* italiana revelan las etapas que anteceden a los primeros usos de la *civilisation* francesa o la *civilization* inglesa¹⁵. Por otra parte, sin abandonar el

empleo de *bárbaro*, “la civilización occidental”, como recuerda Lévi-Strauss, se valdrá también del término “salvaje en el mismo sentido”: es decir, el hombre “de la selva”: lo que evoca “un género de vida animal, por oposición a la cultura humana”. Tanto en el caso de *salvaje* como en el de *bárbaro*, concluye con razón aquel autor, “se rehúsa admitir el hecho mismo de la diversidad cultural; se prefiere arrojar fuera de la cultura, hacia la naturaleza, a todo lo que no se conforma a la norma bajo la cual se vive”¹⁶.

En cierta forma, pues, la dicotomía arquetípica *civilización/barbarie* (o *salvajismo*) que desde finales del siglo XVIII propaga la Europa capitalista en desarrollo, no hace sino reiterar, con sus matices propios, una fórmula arcaica, que se remite a su vez a un etnocentrismo milenario. Pero es importante distinguir el nuevo uso de la fórmula, en relación con los anteriores, por algunas peculiaridades que la singularizan ahora. Señalaré tres de esas peculiaridades.

De entrada, esta fórmula tiene ahora por vez primera un contenido verdaderamente mundial. Si para griegos y romanos –como para

del siglo XVIII, cf. Lucien Febvre, “Civilisation: évolution d’un mot et d’un groupe d’idées” [1929], *Pour une histoire à part entière*, París, 1962; Emile 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, septiembre de 1974, Burdeos.

15 R.E. Latham, en su introducción a la edición Penguin de 1958 de *Los viajes de Marco Polo* (p. xx), llama la atención sobre el uso por Marco Polo de *domesce*, como “el más cercano equivalente de la idea de ‘civilización’ pero con un sabor ‘mercantil’ [...]”. Catherine

H. Berndt y Ronald M. Berndt: *The Barbarians, an Anthropological View*, Londres, 1973, p. 32, nota.

16 C. Lévi-Strauss, *op. cit.* en nota 3, p. 20.

egipcios, sumerios, chinos, indios, etíopes, árabes o mayas— sus correspondientes bárbaros eran virtualmente el resto de la humanidad, pero de hecho solo unos cuantos pueblos colindantes, para los occidentales, que se otorgan el nombre de civilización, sus bárbaros son, efectivamente, el resto de los seres humanos. La burguesía eurooccidental ha requerido y creado un mercado mundial, y con ello ha puesto en contacto, de una forma u otra, a todos los habitantes de la Tierra. En lo que acaso constituya el mayor elogio del papel revolucionario desempeñado por la burguesía —y, a la vez, la más irrefragable condena de ella—, es decir, en el *Manifiesto comunista* (1848), Marx y Engels explican cómo la burguesía eurooccidental “recorre el mundo entero [...] arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras [...] las constriñe a introducir la llamada civilización [...] ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados”¹⁷.

En segundo lugar, a diferencia de formaciones económicas sociales previas, que existieron en más de un continente, donde surgieron de

modo independiente y paralelo, a la sociedad burguesa se llegará primero en la Europa occidental, y el desarrollo de esa sociedad (desde su etapa primitiva de acumulación originaria hasta el moderno imperialismo) exigirá la feroz explotación de todos los otros pueblos del planeta, los que verán así aplastadas o gravemente dañadas sus culturas, y destruidas o torcidas las que debieron ser sus vías hacia un eventual desarrollo (capitalista) propio: en vez de ese desarrollo, los demás pueblos (los de la llamada “barbarie”) pasan a ser, por lo común, simples colonias o semicolonias de la autotitulada “civilización”, a la que hacen crecer al precio de su propio “subdesarrollo”¹⁸.

Por último, en el ejercicio de esa expansión, esa destrucción y esa explotación, y como cobertura ideológica de tan simpáticas actividades, Occidente contribuirá con un elemento nuevo a degradar la vieja noción de “barbarie”. Si para los altivos griegos, por ejemplo, la diferencia entre ellos y los bárbaros, como se ha señalado antes, no era cuestión de sangre sino de cultura, otro sería el caso para los occidentales: lanzados a una rapiña planetaria sin pre-

17 C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista, Obras escogidas en tres tomos*, cit. en nota 12, t. I, p. 115.

18 Cf. Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, La Habana, 1971; Walter Rodney, *How Europe underdeveloped Africa*, Dar es Salaam, 1972.

cedentes que afectaría a pueblos no “blancos” (muchos de los cuales habían creado refinadas culturas), a los que englobarían con la denominación común “de color”, la diferencia no sería para Occidente solo cuestión de cultura, sino sobre todo de sangre: de raza. Aunque los seres humanos han sabido siempre que hay evidentes y banales diferencias somáticas entre ellos, solo con el advenimiento del capitalismo esas diferencias fueron propuestas como elementos significantes de significados fijos y decisivos. Hasta la misma voz *raza* hubo de ser creada a esos efectos. Como ha explicado Fernando Ortiz,

[...] la voz *raza*, no por metáfora sino ya con 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*¹⁹.

Otros autores han sido aún más explícitos:

El prejuicio racial, tal como existe en el mundo actualmente, es casi exclusivamente una actitud de los blancos, y tuvo sus orígenes en la necesi-

dad 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 mundo²⁰.

Madura ya la burguesía en los países occidentales, “en el siglo *xviii* [...] ocurre una cristalización de las opiniones del europeo sobre el no europeo”²¹. Varios acontecimientos ocurridos por esos años parecieron dar sustento a la monstruosidad del racismo. Recordemos uno: el hallazgo por los europeos del sánscrito, en la India, y como consecuencia de ello, el descubrimiento de la similitud entre diversas lenguas que fueron llamadas “indoeuropeas”. El hecho de que entre ellas se contaran idiomas como el griego, el latín, el sánscrito y la mayoría de las lenguas habladas en la Europa moderna, donde para entonces se desarrollaban formas decorosas

20 Paul Baran y Paul M. Sweezy, *Capital monopolístico. Un ensayo sobre la estructura socioeconómica norteamericana*, México, 1968, pp. 199-200.

21 Fernando Henriques, *Children of Caliban. Miscegenation*, Londres, 1974, p. 21. Cf. en este libro comentarios a la legislación racista en los Estados Unidos, “bastión de la pureza racial” (pp. 25-40), que el autor solo encuentra comparable a la de la Alemania de Hitler (p. 38).

19 Fernando Ortiz, *op. cit.* en nota 5, p. 41.

de vida, y la suposición –totalmente rechazada hoy por la ciencia– de que a igual lengua correspondería igual “raza”, vinieron a dar un aparente respaldo científico a la creencia en la presunta superioridad de una “raza” sobre otras: esa “raza” sería la de los indoeuropeos o arios. Que los antecesores de quienes mantenían tan peregrinas teorías vivieran en cuevas comiendo carne cruda cuando ya existían exquisitas civilizaciones en otros continentes, no inmutaba a estos embaucadores. Después de todo, gentes como ellos mismos estaban desbaratando en ese momento esas civilizaciones, y obligando al resto de la humanidad a regresar a las cuevas. Para justificar hechos así, aparecieron ciencias y supuestas ciencias, y pensadores apocalípticos. Muchas de las consecuencias de estas adulteraciones forman parte hoy de lo que se llama desde hace unas décadas fascismo. Pero no sería justo dejar de señalarle a este sus antecedentes orgánicos. Cuando Gordon Childe, en vísperas de la llamada Segunda Guerra Mundial, escribe que “la filosofía fascista, expuesta más abiertamente por [...] Hitler y sus defensores académicos, y disimulada a veces bajo el disfraz de eugenesia en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, identifica el progreso con una evolución biológica concebida en

forma no menos mística”²², no podemos dejar de recordar que durante mucho tiempo, antes incluso de que llevara “el disfraz de eugenesia”, esa identificación del “progreso con una evolución biológica concebida en forma no menos mística” fue el aire cotidiano y fétido con que la “civilización” nos sería propinada en estas tierras: desde que ellas fueron sometidas, colonialmente, a la historia del nuevo eje etnocéntrico. ¿O será cierto, como afirma Fernando Ortiz, que “las barbaridades racistas cometidas por los conductores de la Herrenvolk [el pueblo de amos] contra los judíos (raza blanca, rica y muy influyente) provocaron en todo el mundo una enérgica repelencia defensiva, que no se sintió cuando las hecatombes de los etiípicos (raza negra, pobre y desvalida)”²³, para no decir nada de los aborígenes americanos? Desde una perspectiva plenamente humana, plenamente mundial, cualquier etnocidio es repulsivo, en igual medida. Por ello conviene una breve excursión a este problema en tierras latinoamericanas.

22 Cf. Gordon Childe, *Man Makes Himself* [1936], Nueva York, 1952, p. 9. (Edición de la que cito). Curiosamente, este libro ha sido publicado en español con el título discutible *Los orígenes de la civilización*.

23 Fernando Ortiz, *op. cit.* en nota 5, p. 176.

EN NUESTRA AMÉRICA

Es difícil abordar el tema “civilización y barbarie” en nuestra América, sin que se nos ponga delante la “sombra terrible” de Sarmiento. Pero debemos tener paciencia, y no acceder a dialogar con ella hasta no haber visto otras de sus raíces: algunas las he mencionado ya, pues de hecho Sarmiento no hace sino trasladar punto por punto a nuestras tierras la correspondiente fórmula metropolitana.

No puede minimizarse la enorme trascendencia, para toda la humanidad, de la segunda llegada de europeos a América²⁴, y su implantación en este Continente. Lo menos que puede decirse, es que se trata del primer y vasto en-

24 *Llegada de europeos a América*, insisto, y no “descubrimiento”. Este continente solo fue verdaderamente descubierto por los hombres que lo poblaron en un principio. Falseando la verdad, según su frecuente costumbre, Occidente llamó a esos hombres “indios” (lo que no eran); y a la segunda llegada aquí de los europeos, la llamó “descubrimiento” (lo que tampoco era). Un libro reciente de Gwyn Jones, *The Norse Atlantic Saga* (Londres, 1964), que trata sobre el establecimiento de los vikingos en Islandia, Groenlandia y América, ha sido publicado en español con el título *El primer descubrimiento de América*, Barcelona 1965. Una falsedad no se corrige con otra, sino con la pura y simple verdad.

cuentro de pueblos de los tiempos modernos²⁵. Sabemos, como Marx se encargó de recalcarlo, que estos hechos resultaron *fundamentales* para el desarrollo, *en la Europa occidental*, de la nueva formación económico social, el capitalismo. Ello solo bastaría para destacar la relevancia mundial de tales hechos. Y, en consecuencia, la relevancia también de las discusiones de muy diversa naturaleza que ellos produjeron y siguen produciendo. Por ejemplo, es en relación con ellos que se forja el racismo²⁶, pieza clave en la ideología de la explotación de los pueblos “bárbaros”. Esclavizados y diezmados indoamericanos y africanos (y luego asiáticos) por los eurooccidentales, los ideólogos de su rapiña comenzaron a generar desde el primer momento el aparato intelectual que debía sancionar esa praxis. En ese aparato intelectual, como he dicho, el racismo iba a desempeñar

25 Utilizo, con una alteración, una frase del libro de Lewis Hanke: “primer y vasto encuentro de razas de los tiempos modernos” (*op. cit.* en nota 9, p. 33). “Pueblos” me parece más apropiado que “razas”.

26 Cf. Alejandro Lipschütz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Santiago de Chile, 1963; Lewis Hanke, *op. cit.* en nota 9; Hugo Tolentino: *Raza e historia en Santo Domingo*, t. I. *Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, 1974.

un papel relevante. No pertenecer a la supuesta “raza” de quienes vivían en la “civilización”, justificaría ya la esclavización o incluso el exterminio. Ello explica la trascendencia de polémicas como la sostenida por Ginés de Sepúlveda, uno de los más agudos y tenaces defensores de aquella rapiña, con Bartolomé de Las Casas, impugnador incansable de la misma. Sepúlveda encarna a quienes exhuman la tesis aristotélica del “bárbaro” como esclavo por naturaleza; Las Casas, a quienes rechazan esa tesis, llegando él a exclamar, con su pintoresca y viril palabra, que Aristóteles “era gentil y está ardiendo en los infiernos”²⁷. En cambio, Sepúlveda expresa

(acaso por vez primera, de forma orgánica, en relación con nuestra América) la tesis de que la “civilización” debe aherrojar a la “barbarie”. Oigamos su histórica argumentación, donde al-borea un planteo que se repetirá durante siglos, con las variantes del caso:

¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a estos *bárbaros* que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y *civilizados* en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión [...]?²⁸

27 Cit. por Lewis Hanke en *op. cit.* en nota 9, p. 42. Como se sabe, Las Casas no estuvo solo en su lucha. Por el contrario, incluso puede decirse que él no hizo sino continuar (y engrandecer) la valiente prédica de fray Antón Montesino, cuyo memorable sermón del 14 de diciembre de 1511 tuviera tanta influencia en Las Casas: cf. *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, selección de Marcel Merle y Roberto Mesa, Madrid, 1972, pp. 58-59. Otro español, Alonso de Zorita, “veía rasgos admirables en el carácter indígena, señalaba que no todos eran iguales y hasta afirmaba que los españoles también se considerarían bárbaros si se emplearan para juzgarlos las mismas normas aplicadas a los indios”: Lewis Hanke, *op. cit.* en nota 9, p. 89. Hay numerosos ejemplos más mencionados en el libro de Hanke.

Sepúlveda sostiene aquí, pues, que la sujeción a los europeos de los aborígenes americanos es un hecho positivo *para estos últimos*, quienes serían así arrancados de su condición de “bárbaros”, y ventajosamente transformados en “civilizados”, para usar sus propias pala-

28 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada, Madrid, 1951. Losada traduce la palabra latina “*civiles*” como “civilizados”, y así había hecho ya Menéndez y Pelayo.

bras elocuentes. ¿Cómo debemos nosotros apreciar esta tesis que tantos repetirán, con matices, hasta nuestros propios días? La conquista y la colonización ¿implican, a pesar de todo, un “progreso” para América: su salida de la “barbarie” y su entrada en la “civilización”? Veamos a un marxista cubano manifestarse sobre este punto:

no es correcto afirmar, *en ningún sentido*, que la colonización española [y *a fortiori* las otras], a pesar de la destrucción y muerte que originó y de la explotación que implantó, significó un progreso *para los pueblos de América Latina*, puesto que estableció un régimen económico-social superior al que había y provocó un desarrollo de las fuerzas productivas. Es cierto que sustituyó el régimen de la comunidad primitiva existente por uno esencialmente esclavista, con bastante de capitalismo y ciertos rasgos de feudalismo, característico de un grado superior en el desenvolvimiento económico-social, y es verdad que introdujo plantas y animales desconocidos en este Continente y nuevos instrumentos y métodos de producción, etcétera. Pero ni lo uno ni lo otro significó avance alguno *para los pueblos de América Latina*, si por estos entendemos a los que debemos considerar como tales: los integrados por sus habitantes autóctonos. En el caso de las Antillas, porque representó su exterminio total [...]. No es razonable tampoco ha-

blar de avances o adelantos, cualquiera que sea el punto de vista desde el cual se mire, con relación a los demás pueblos del Continente cuyas culturas fueron arrasadas y cuya población fue diezmada en conjunto en más de las tres cuartas partes de la misma, mientras que la restante supervivía en “encomiendas” [en nota al pie: “la peor forma de esclavitud”], sujeta a la más cruel y terrible explotación y en medio de la miseria más espantosa. //El régimen económicosocial más avanzado y los recursos más desarrollados que trajeron los españoles, sirvieron como medio para explotar a la población nativa y esquilmar las riquezas naturales de su Continente en interés de los colonizadores y su[s] metrópoli[s]. Significaron un progreso y un avance *ocurrido en América pero no para los pueblos de América*. *Tampoco* lo fueron *para los pueblos de África* igualmente diezmados a causa de la trata de negros esclavos que vinieron a sustituir a los esclavos nativos menos fuertes, menos resistentes y cuya cantidad resultaba insuficiente. Representaron *un progreso únicamente para las metrópolis europeas* que se enriquecieron y desarrollaron a costa de ello. Fue, como dijimos, un avance *en América, pero no para América sino para Europa*²⁹.

29 Humberto Pérez, *El subdesarrollo y la vía del desarrollo*, 3a. ed. corregida, La Habana, 1975, pp. 56-57. (Énfasis de Roberto Fernández Retamar).

En otros pasajes de su libro, Sepúlveda expresa cosas como esta:

[...] que con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados, finalmente esto por decir los monos a los hombres³⁰.

No pocos razonamientos de Sepúlveda tienen indudables acentos cercanos: no le falta razón a su primer traductor, Menéndez y Pelayo, al afirmar, a finales del siglo XIX, que el “modo de pensar en esta parte”, de Sepúlveda, “no difiere mucho del de aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que proclamaron el exterminio de las razas inferiores [*sic*] como ne-

30 *Op. cit.* en nota 28, p. 33. El traductor, gran admirador de Sepúlveda (cuyo mayor título de gloria, para Losada, es haber sido “defensor del Imperio español”, p. ix), observa que la última frase aparece en el manuscrito original de la obra, y no en otros (p. 33, n.): observación irrelevante para quien quiera apreciar debidamente a Sepúlveda.

cesaria consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia”³¹. En efecto, la modernidad adelantada por Sepúlveda forma parte de lo que se conoce hoy, para decirlo con los términos bruscos de Gordon Childe citados hace poco, como la filosofía fascista.

Pasemos ahora a dialogar un poco con la sombra de Sarmiento. Es justo que le demos ya la palabra. Después de todo, en estas cuestiones de civilización y barbarie nadie ha hecho más ruido que él en nuestra América. Naturalmente, este émulo de Sepúlveda³², al defender sus mismas tesis, no recurrirá ya a iguales autoridades. Si el español llamaba en su auxilio, en el siglo XVI, a Aristóteles y a algunos Padres de la Iglesia, el moderno Sarmiento, avanzado ya el siglo XIX, invocará otros santos patronos: él se encargará de evocarlos con reverencia en su *Civilización y barbarie* (1845)³³. Su formación, como era

31 Cit. por Lipschütz en *op. cit.* en nota 26, p. 76.

32 Sarmiento no pudo conocer el texto de Sepúlveda, que solo vino a publicarse en 1892; la cercanía entre sus posiciones no se debe, pues, a influencia de uno sobre otro, sino a la continuidad y el desarrollo de una posición similar.

33 Cito por la ed. de Buenos Aires (Jackson), 1945, publicada con el título, hoy habitual, de *Facundo*. Como

previsible, la debe a pensadores burgueses inmediatos: pero no a pensadores del período ascendente y revolucionario de la burguesía, quienes contribuyeron a formar lo más puro y radical de los padres de la primera independencia de nuestra América. Por el contrario, para Sarmiento los jacobinos franceses, por ejemplo, no eran sino “aquellos implacables terroristas”, en cuyas manos “la nación francesa cayó en 1793”, haciendo que “más de un millón y medio de franceses” se hartaran “de sangre y de delitos”, hasta que “después de la caída de Robespierre y del Terror, apenas sesenta insignes malvados fue necesario sacrificar con él para volver la Francia a sus hábitos de mansedumbre y moral” (pp. 299-300). Él nos aclarará cuáles son sus autoridades:

Solo después de la revolución de 1830 en Francia y de sus resultados incompletos, las ciencias sociales toman nueva dirección, y se comienzan a desvanecer las ilusiones. Desde entonces empiezan a llegarnos libros europeos que nos demuestran que Voltaire no tenía mucha razón,

se sabe, el título original fue *Civilización y barbarie*, y a él seguiré refiriéndome. (Énfasis de Roberto Fernández Retamar).

que Rousseau era un sofista, que Mably y Raynal unos anárquicos, que no hay tres poderes ni contrato social, etcétera, etcétera. Desde entonces sabemos algo de razas, de tendencias, de hábitos nacionales, de antecedentes históricos [p. 123].

En otras palabras: son los pensadores burgueses europeos en quienes “empiezan a desvanecerse las ilusiones” de la burguesía revolucionaria, quienes lo orientan. Para ayudar a comprender cuál era la “nueva dirección” que tomarían las ciencias sociales “después de la Revolución de 1830 en Francia”, gracias a cuya nueva dirección, según Sarmiento, “se comienzan a desvanecer las ilusiones”, conviene tener presente lo que Noël Salomon ha dicho sobre “las estructuras mentales adquiridas después de la Revolución orleanista de 1830” en Francia:

Puede decirse, *grosso modo*, que desde entonces, Francia se dividió mentalmente en dos bandos: por una parte el de la “Civilización” (por lo común partidario del progreso en el orden, como dirían más tarde los ideólogos positivistas), por otra el de la “Libertad”. Las jornadas de febrero de 1848 y la proclamación de la Segunda República fueron, en cierto sentido, una victoria del “partido de la Libertad”. En cambio la institución del Segundo

Imperio, en 1851, significó el retorno victorioso del “partido de la Civilización” apoyado en los notables, el ejército, el clero y el orden moral³⁴.

Ese “partido de la Civilización” cuya victoria la encarnaría el régimen archirreaccionario nacido del “18 Brumario de Luis Bonaparte”, sería, con las adaptaciones del caso, el de Sarmiento. Entre los autores que lo atraen se contará aquel curioso Alexis de Tocqueville a quien se conoce sobre todo por su temprano elogio *De la democracia en los Estados Unidos* [él escribe *América*] (1835-1840), pero menos por ser “uno de los primeros ideólogos franceses de la colonización”, según ha sido señalado; así como también “que predica la moral en sus obras filosóficas y doctas, y preconiza el exterminio de los indígenas en sus discursos políticos”³⁵. Tal dualidad (o, si se quiere, tal complementariedad) debe haber facilitado sus relaciones cordiales y aun su colaboración con el presunto conde de Gobineau, a pesar de impugnar *teóricamente* las tesis racistas de este. Gobineau, diplomáti-

co de Napoleón III y uno de los padres del fascismo en su aspecto racista, estuvo espiritualmente más cerca de Sarmiento, quien, aunque no estuviera familiarizado con su obra (como tampoco lo estaba con la de Sepúlveda), no tuvo que esperar a él para expresar, a partir de problemas, fuentes y actitudes similares, tesis también similares a las de Gobineau.

En este orden, para Sarmiento “civilización” significa los intereses no tanto de una burguesía *latinoamericana* –lo que sin duda hubiera sido progresista para su circunstancia– como de las burguesías *metropolitanas* consolidadas y en expansión, de las cuales él se considera con razón sucursal y vocero: en calidad de tal, estigmatiza como integrantes de la “barbarie”, desde luego, a los indígenas, haciéndose eco de un racismo implacable; pero también a los “gauchos”, los llaneros o montoneros mestizos de su región; a los grandes conductores populares, como Artigas; y desde luego a los gobernantes latinoamericanos que osaron defender los intereses nacionales y entraron por ello en contradicción con los explotadores europeos, como el doctor Francia. En cada uno de estos casos –y en otros–, volvamos a darle la palabra, para que no parezca triste invención mía lo que proclaman sus enérgicas páginas. En su libro, él expone, dice, “la lucha entre

34 Noël Salomon, *Juárez en la conciencia francesa, 1861-1867*, México, 1975, p. 86.

35 Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, 1989, pp. 222 y 422.

la civilización *europaea* y la barbarie *indígena*” (p.35); la contraposición de dos fuerzas: “la una civilizada, constitucional, *europaea*; la otra bárbara, arbitraria, *americana*” (p. 129); él mostrará “allá un gobierno que *transportaba la Europa a la América*; acullá otro que odiaba hasta el nombre de civilización” (p. 114); elogiará sin medida “la culta, la *europaea* Buenos Aires” (p. 179), que “se cree *una continuación de la Europa*” (p. 121). No podrá desconocer que en nuestra América se han mezclado blancos, indios y negros, pero deplorará que “de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial”, considerando que “mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas” (p. 23). De Artigas, el gran héroe uruguayo, con quien se ensaña a lo largo del libro, dirá que era “instrumento ciego, pero lleno de vida, de *instintos hostiles a la civilización europea*” (pp. 65-66); y, por supuesto, no se ensañará menos con el vilipendiado doctor Francia, quien, según él, destruía “la civilización” (p. 113). Con referencia a este último, hay que recordar que la conspiración reaccionaria contra él hizo que durante muchos años se ignoraran, incluso en amplios sectores revolucionarios, sus grandes valores

positivos. En 1942, en un *Panorama histórico de América Latina hasta 1918*, varios autores reconocían ya su condición de “estadista de primer orden”, añadiendo:

Era un hombre de una voluntad de hierro y de un enorme arrojo. Era implacable con los enemigos de su patria; infundió horror a los reaccionarios y gozó de una gran autoridad entre las amplias masas de indios y mestizos [...] El gobierno de Francia se destacó [...] por la realización de toda una serie de medidas que tendían a mejorar la situación de las masas populares. // Fueron creadas las condiciones para el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas del país sobre una base de verdadera independencia nacional³⁶.

Lo que Sarmiento defiende –tanto frente a los indígenas como frente a los gauchos, tanto frente a Artigas como frente al doctor Francia–, dice él mismo, “los *intereses europeos*,

36 Varios: *Panorama histórico de América Latina hasta 1918* [1942], La Habana, 1966, pp. 104-105. La interpretación de la tarea del doctor Francia ha vuelto a cobrar actualidad con la publicación de la novela de Augusto Roa Bastos *Yo el Supremo* (México, 1974). Cf. Sergio Guerra Vilaboy: *Paraguay: de la independencia a la dominación imperialista 1811-1870*, La Habana, 1984, pp. 33-92.

que no pueden *medrar en América* sino bajo la sombra de instituciones civilizadoras y libres” (p. 284). Por ello lamentará que “la Inglaterra, tan solícita en *formarse mercados para sus manufacturas*”, no haya destruido ya a Rosas, ese “tiranuelo ignorante que ha puesto una barra al río para que *la Europa* no pueda *penetrar hasta el corazón de América a sacar las riquezas que encierra* y que nuestra inhabilidad desperdicia” (p. 284). Y esa lamentación estaba bien sustentada en él, ya que de haberse tomado por la metrópoli europea tales medidas, ellas hubieran contado no ya con su aplauso, lo que es evidente, sino con su colaboración de escudero. De hecho, se llena la boca para proclamar que cuando, hacía algún tiempo, “el bloqueo de la Francia duraba dos años [...] y el gobierno *americano*, animado del espíritu *americano*, hacía frente a la Francia, al principio *europeo*, a las pretensiones *europeas*” (p. 277), tuvo lugar una

alianza de los enemigos de Rosas con los franceses que bloqueaban a Buenos Aires [...] los que cometieron aquel delito de leso americanismo, los que se echaron en brazos de Francia para salvar la civilización europea, sus instituciones, hábitos e ideas en las orillas del Plata, fueron los jóvenes; en una palabra, fuimos ¡nosotros! [...] la

gloria de haber comprendido que había alianza íntima entre los enemigos de Rosas y los poderes civilizados de Europa nos perteneció entera a nosotros [...].

Concluye Sarmiento diciendo que “Rosas y sus satélites estaban demasiado preocupados de esa idea de la nacionalidad, que es el patrimonio del hombre desde la tribu salvaje” (p. 279). De donde se colige, naturalmente, que quienes cometieron “aquel delito de leso americanismo”, como él mismo dice con orgullo (es decir, aquella vulgar traición), no estaban aquejados, por supuesto, de “esa idea”, la cual, en cambio, se manifestaba vivamente, a la sazón, en aquellos pueblos no occidentales (incluso algunos de la periferia europea) que se resistían a ser colonizados por la “civilización”. Sarmiento es conciente de este hecho, y confiesa que “la misma lucha de civilización y barbarie, de la ciudad y el desierto existe hoy en África” (p. 66). Esta comparación es reveladora, si es que hiciera falta más revelación: aquellos pueblos africanos que en esos mismos años luchaban por su independencia frente a los invasores occidentales eran, como los pueblos americanos que mantenían una lucha similar, encarnaciones de “la barbarie”; mientras quienes aplastaban esas nacio-

nalidades, y penetraban hasta el corazón de aquellos países para arrancarles sus riquezas, eran “la civilización”.

Años después, Sarmiento escribió un nuevo libro, *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883), que quedó inconcluso³⁷, pero en el que lo que llegó a realizar basta para hacer ver en qué medida son justas las palabras del autor según las cuales en esta obra quiso “volver a reproducir, corregida y mejorada, la teoría de *Civilización y barbarie*” (p. 47).

Si en el libro anterior, centrado en su país, las agresiones crudamente racistas debían compartir las páginas con injurias a gauchos y dirigentes políticos de muy diversa naturaleza (y también, justo es decirlo, con trozos literarios de fuerte hermosura, en los que Sarmiento es de nuevo émulo trasatlántico de Gobineau, otro gran teórico del racismo y notable prosista), este libro, que aspira a abrirse a la América toda, a pesar de algunas observaciones históricas agudas, sobre todo

lleva hasta el escarnio los exabruptos racistas. Por ejemplo, al hablar de los aborígenes americanos, Sarmiento escribirá allí impávido que “los araucanos eran más indómitos, lo que quiere decir animales más reacios, menos aptos para la civilización y asimilación europea” (p. 103); y no tendrá empacho en proclamar que las nuevas oligarquías hispanoamericanas son, con relación a los indios, iguales o peores que los españoles, por lo que expresará su oposición a las declaraciones de los primeros independentistas sobre los aborígenes, añadiendo: “dada la depresión moral e intelectual de las razas cobrizas *rescatadas de la vida salvaje*, las instituciones civilizadas no podían extenderse hasta ellas sino bajo la protección de sus patrones, como domésticos, mitayos o inquilinos labradores de tierra para procurarse el común alimento” (p. 241).

Las comunidades que Sarmiento llama “razas cobrizas” no fueron en absoluto, según dice él, “rescatadas de la vida salvaje”, sino, como bien se sabe, arrojadas a una forma miserable de existencia, cuando no aniquiladas completamente, por los occidentales. Un reciente libro de *Prehistoria* recuerda:

La conquista europea transformó por completo el equilibrio humano del Continente. Las

37 Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*, con una exposición de sus ideas sociológicas por José Ingenieros, Buenos Aires, 1915. Esta es la edición de la que cito. (Énfasis de Roberto Fernández Retamar).

civilizaciones urbanas y los imperios, las aldeas de agricultores y los campamentos nómadas han desaparecido o están en vías de desaparición. Los amerindios que no han sido totalmente exterminados no han soportado generalmente la trágica experiencia del paso, sin preparación ni transición, de sus propias estructuras sociales a la nueva estructura occidental que les fue impuesta³⁸.

Y Laurette Séjourné es aún más explícita sobre este punto:

Hacia la mitad del siglo XVI, la naturaleza irracional del americano, sobre la cual legisladores y pensadores de la Edad Media fundaban la justificación de la sujeción de los infieles, su privación de todo bien y de todo derecho, se había convertido en una realidad irrefutable [...] las masas autóctonas acabaron por ser convertidas en rebaños famélicos, desposeídos de tierras y de casas y privados del más mínimo cuidado –privaciones que explican la frecuencia de las epidemias y sus terribles estragos– [...] los sobrevivientes vieron desaparecer hasta la última célula de su estructura social y cultural –incluso la unidad familiar y el siste-

ma terapéutico fueron disueltos en este bruceo inhumano³⁹.

Sarmiento, ante hechos de esta naturaleza, exclama:

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 población de la tierra a los salvajes⁴⁰.

³⁸ *Prehistoria*, comp. por M.J. Alimen y M.J. Steve, trad. de varios, Madrid, 1970, p. 313.

³⁹ Laurette Séjourné, *América Latina I. Antiguas culturas precolombinas*, traducción de Josefina Oliva de Coll, Madrid, 1971, p. 85.

⁴⁰ Domingo Faustino Sarmiento, *Obras*, XXXVII, p. 195. Cit. por Jaime Alazraki: “El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento”, *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1965, p. 143.

Lo que él lamenta en este orden de cosas es que los conquistadores españoles no se hayan comportado en América de modo igual a los ingleses:

Sin ir más lejos, ¿en qué se distingue la colonización del norte de América? En que los anglosajones no admitieron a las razas indígenas, ni como socios, ni como siervos en su constitución social. // ¿En qué se distingue la colonización española? En que la hizo un monopolio de su propia raza, que no salía de la Edad Media al trasladarse a América, y que absorbió en su sangre una raza prehistórica servil [*Conflicto...*, p. 449].

Por eso hasta su último aliento reclamará que se reconozca entre nosotros “el principio etnológico [de] que la masa indígena absorbe al fin al conquistador y le comunica sus cualidades e ineptitudes” (p. 455); y concluye exhortando:

Lleguemos a enderezar las vías tortuosas en que la civilización europea vino a extraviarse en las soledades de esta América [...] La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos [pp. 455-456].

No es ocioso recordar que estas palabras de Sarmiento fueron escritas al final de su vida, es decir, en los años ochenta del pasado siglo: Sarmiento murió en 1888.

Podría creerse, y yo mismo lo creí un tiempo, que Sarmiento no hacía sino manifestarse como un pensador y ejecutor (feroz, es cierto) de una necesaria burguesía argentina, la cual estaba obligada a mantener contra las sobrevivencias preburguesas en su país una lucha que tendría entonces un carácter progresista. Esto es cierto, pero solo muy parcialmente: al extremo de que con mayor razón puede decirse que es falso. Tal criterio parece avalado por observaciones tuyas como esta de una carta personal a Bartolomé Mitre: “Tengo odio a la barbarie popular. La chusma y el pueblo gaucho nos es hostil. Mientras haya un chiripá, no habrá ciudadanos”⁴¹. Pero Sarmiento y Mitre no solo extinguieron el chiripá: extinguieron igualmente al portador del chiripá, el gaucho, cuyo asesinato –así como el del indio, desde

41 Cit. por Darcy Ribeiro en *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, trad. de R. Pi, 2a. ed. revisada y ampliada, Buenos Aires, 1972, p. 468. En las líneas que siguen de inmediato, me valgo de algunas ideas expuestas allí por D.R.

luego– fue copiosamente aplaudido y auspiciado por aquellos hombres, en su teoría y, sobre todo, en su práctica como gobernantes⁴²: práctica que solo puede ser llamada, en este orden, etnocida. Sarmiento y Mitre proceden al exterminio de buena parte de un pueblo, *el suyo*, para suplantarlos, mediante la inmigración, por otro, sucursal de las metrópolis. Ello da un indudable carácter original a su proyecto. Pues si bien la historia conoce no pocos casos de

42 En “El pensamiento vivo de Domingo Faustino Sarmiento” (*El pensamiento vivo de Sarmiento*, Buenos Aires, 1941), Ricardo Rojas dice con razón que “no acertó Sarmiento en la primera versión de su mensaje [*Civilización...*], cuando condenó al gaucho y atribuyó a los campos la barbarie, ni acertó en la segunda [*Conflicto...*] cuando condenó al indio y a la raza española [*sic*] que constituían nuestra realidad histórica” (p. 21); pero Rojas yerra cuando escribe que “sus discípulos, interpretándolo erróneamente, creyeron que para civilizarnos bastaban los trasplantes materiales de la inmigración y la riqueza” (p. 15). Los que Rojas llama “sus discípulos” no hicieron sino continuar la obra de Sarmiento, quien había propugnado cosas como esta: “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 o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social”. (Cit. en el libro mencionado en nota 41, pp. 143-144). Esto último se corresponde con el propósito de las “reservaciones” norteamericanas y los “bantustanes” sudafricanos.

suplantación de una comunidad por otra en un mismo territorio –de lo que son ejemplos relativamente recientes los que Darcy Ribeiro llama “pueblos trasplantados”, como los Estados Unidos, Australia, África del Sur o Israel–, y si tales empresas van acompañadas por lo regular de terribles etnocidios, esos crímenes suelen cometerse contra comunidades distintas de las de quienes los ejecutan, mientras que gentes como Sarmiento y Mitre proponen y realizan el etnocidio no solo de los aborígenes, sino también de una parte apreciable de su propia protoetnia, de raíz hispanoindígena, para sustituirla por otra comunidad, que hacen venir de Europa en oleadas inmigratorias. Su original proyecto, infrecuente en la historia, puede ser llamado, por tanto, un autoetnocidio parcial. Hombre tan inteligente como Sarmiento no podía dejar de advertirlo. Por eso confesaba: “Seamos francos, no obstante que esta invasión universal de Europa sobre nosotros es perjudicial y ruinoso para el país, es útil para la civilización y el comercio”⁴³. Poco hay que añadir a esta confesión brutal, cuando se conoce el sentido verdadero de las palabras: la conclusión lógica de su política era “perjudicial

43 Cit. por Darcy Ribeiro en *op. cit.* en nota 41, *Ibid.*

y ruinoso para el país”, su país, pero en cambio “útil para la civilización y el comercio”: es decir, *para los intereses del capitalismo europeo*. “No para América, sino para Europa”, si retomamos términos ya citados.

Ese otro país que nacería de las ruinas del anterior, esa otra población, expurgada de indios y de gauchos y multiplicada con inmigrantes europeos, es la que sería merecedora de la intensa campaña educativa y “civilizadora” que va unida *también* a la memoria de Sarmiento, quien asesinó a los indios y los gauchos, y alfabetizó a los “blancos”. ¿Cómo no pensar, a propósito suyo, en un hombre como Jules Ferry, “padre de la escuela pública, laica y obligatoria” de Francia, y, a la vez, gran auspiciador de sus terribles empresas coloniales⁴⁴? Pues no puede entenderse el proyecto de Sarmiento y

Mitre como se entiende la lucha de clases en el interior de una sola comunidad, por ejemplo en los países metropolitanos, sino cuando ella tiene lugar entre países colonizadores y países colonizados. Sarmiento y Mitre expresan, como ideólogos, el punto de vista de aquellos, no el de estos. Afirmar que su programa, por tener aspiraciones burguesas, es más positivo que el de la protoetnia argentina hispanoindia, porque esta última se hallaba estructuralmente más atrasada, implica desconocer que se trataba del enfrentamiento de dos proyectos nacionales distintos (“europeo” uno, “americano” otro), como ocurrió cuando la conquista de América por Europa. No fue muy distinto el problema cuando las tropas de la burguesa y “civilizada” Francia invadieron las “atrasadas” España y Rusia: ¿cómo explicar, si no, que los españoles y los rusos que derrotaron, así fuera en defensa de regímenes “atrasados”, a aquellas tropas “civilizadoras”, sean considerados héroes de los pueblos respectivos? Ejemplos más cercanos de enfrentamientos similares pueden verse, en nuestros días, en los casos ya mencionados de África del Sur o Rhodesia (hoy Zimbabue). Quienes admitan como positiva la tesis sarmientina de implantar en su tierra lo que él llama la “civilización”, a pesar de ser, según sus propias palabras, “perjudicial y ruinoso para el

44 Jacques Arnault, *Historia del colonialismo*, trad. de Raúl Sciarreta, Buenos Aires, 1960, p. 12. Arnault sigue diciendo: “Se pensaba que Jules Ferry, que hacía tanto bien en París (la enseñanza), no podía proceder mal en Tonkín (las colonias). Sin embargo, la enseñanza pública y las empresas coloniales fueron dos aspectos de una misma necesidad” (*Ibid.*). Para sarmientistas y mitristas en un continente, y *Afrikaaners* en otro, “París” y “Tonkín” se encuentran en el mismo territorio, pero referidos a comunidades distintas: la de los “blancos”, “civilizados”, y la de los hombres “de color”, “bárbaros”.

país”, deben, coherentemente, tomar partido ahora en favor de los “adelantados” (¿“civilizados”?) racistas de África del Sur y Zimbabue, en contra de los “atrasados” (¿“bárbaros”?) pueblos respectivos, que ni siquiera son los de esos racistas. De haber tenido completo éxito el proyecto de Sarmiento, él mismo acaso hubiera sido tan latinoamericano como africanos son hoy los fascistas *Afrikaaners*: hubiera sido quizá un *Latinoamerikaano*.

No puedo abandonar este punto sin hacer varias observaciones. Una, que el propósito de Sarmiento y Mitre de erradicar buena parte de su propio pueblo, para sustituirlo por otro de origen puramente europeo, que hubiera debido hacer de la Argentina actual una mera réplica trasatlántica de la siniestra África del Sur, no llegó, felizmente, a cumplirse del todo (lo que impidió que la Argentina quedara segregada del resto de nuestra América), aunque logró desvirtuar las metas más radicales de la Revolución de Mayo de 1810 –entre cuyos mejores voceros se encontraban hombres como Mariano Moreno–, y por supuesto agravó el descastamiento de la oligarquía argentina. Ello hizo que un pensador como Juan Bautista Alberdi, quien había coincidido con la posición sarmientina en sus lamentables *Bases* de 1852, rechazara al cabo los aspectos más negativos de aquella posición,

llegando a escribir las páginas desmistificadoras de su libro *Grandes y pequeños hombres del Plata* (París, s.f.).

En segundo lugar, es digno de señalarse que el choque de los dos proyectos de Argentina encarnó en sendas obras maestras de la literatura hispanoamericana: el proyecto “civilizador”, en el libro factográfico de Sarmiento *Civilización y barbarie* (1845), que la posteridad conocería sobre todo con el título de *Facundo*; el proyecto hasta cierto punto “bárbaro”, en el poema *Martín Fierro* (1872-1879), de José Hernández. Siendo opuestas (o al menos no convergentes) en lo que toca a sus planteos, ambas obras constituyen, sin embargo, momentos extraordinarios de *nuestra* literatura. En el caso de Hernández, este criterio es bien comprensible. Pero, por paradójico que pueda parecer, el *escritor* Sarmiento es también una gran figura *nuestra*. En otra ocasión me gustaría estudiarlo como tal, y comentar el aspecto trágico de este creador literario cuya temática mejor y cuya fuerza de artista lo vincularon inexorablemente a aquel mundo que, como ideólogo y como hombre de acción, quiso destruir.

La última observación que debo hacer confirma la espléndida ironía de la historia: con la inmigración llegaron a la Argentina no solo nuevos explotadores, sino, sobre todo, nuevos

explotados, que irían a nutrir el proletariado y las otras clases populares del país. Y aunque durante cierto tiempo también muchos de ellos fueron engañados, al menos parcialmente, por la ideología del proyecto Sarmiento-Mitre y su esencial racismo, lo que no podía sino lastimar sus planteos (radicales en otros órdenes), al cabo el desarrollo inevitable de la lucha de clases llevaría a numerosos sectores populares argentinos a rechazar de plano hasta las últimas briznas de tal ideología (que sancionó la condición dependiente del país), y a asumir como historia suya, más allá de las diferencias “raciales”, aquel otro proyecto nacional que fuera aplastado por los autoetnocidas. Se ve así a descendientes biológicos de italianos, judíos, ingleses, irlandeses, árabes o españoles, argentinos ya, reclamar la herencia rebelde de las montoneras rioplatenses que eran los pariguales de los épicos llaneros venezolanos⁴⁵. Si estos formaron las tropas de Bolívar y Páez,

45 Bien vio este punto Sarmiento, al escribir que “en Venezuela y la República Argentina los llaneros y los montoneros han ejercido suprema influencia en las guerras civiles, habilitando [¿habituando?] a las antiguas razas a mezclarse y refundirse, ejerciendo, como masas populares de a caballo, la más violenta acción contra la civilización colonial y las situaciones de origen europeo”. (*Conflicto...*, p. 373).

aquellas formaron las de Artigas y Güemes. Esta reclamación se emparenta, a lo largo del Continente, con otras reclamaciones similares que llevan a los sectores revolucionarios del mismo a ver las raíces de su lucha anticolonial y liberadora también en las grandes batallas de aborígenes y esclavos africanos contra los conquistadores europeos, y constituyen una de las más altas lecciones de nuestra compleja, difícil y hermosa historia.

Entre la aparición de los dos libros de Sarmiento que he comentado someramente, tuvo lugar en otro de nuestros países una confrontación arquetípica entre lo que Sarmiento llamaba “civilización y barbarie”: la agresión que tropas de varios países europeos hicieron sufrir al México de Benito Juárez, para recolonizarlo bajo la pantalla imperial de Maximiliano. No se olvide, para que se tengan en cuenta los ajetreos planetarios de la “civilización”, que las tropas francesas enviadas por Napoleón III que agredían a México desde 1862, tuvieron que interrumpir durante un tiempo tan edificante tarea para prestar su auxilio a otras empresas civilizadoras similares, en lo que entonces se llamaba Anam, y hoy Vietnam. Completada por el momento su labor allá, volvieron a México, donde contaban con émulo de Sarmiento, felices también de cometer “aquel delito de

leso americanismo”, de echarse “en brazos de Francia para salvar la civilización europea” (el pueblo mexicano los cuenta hoy entre sus más execrados traidores); pero donde, sobre todo, encontraron hombres profundamente imbuidos de “esa idea de nacionalidad”, quienes les opusieron una resistencia férrea: a la cabeza de ellos, el magnífico Benito Juárez, el gobernante renovador de la Reforma, el presidente ejemplar cuyo nombre utilizara Martí para representar a toda nuestra América: “la América en que nació Juárez”⁴⁶.

Por supuesto, este hombre que gobernaba en favor de su pueblo, que rechazaba la agresión imperialista, que se atrevió a fusilar en 1867 a Maximiliano, ¡y que por añadidura era indio!, tenía que ser presentado por numerosísimos plumíferos como la encarnación misma de la barbarie, mientras los agresores, ¿qué podían ser sino la encantadora civilización⁴⁷?

En nuestra América, *El Mercurio*, de Santiago de Chile –¡ya entonces!–, explicaba, el 7 de agosto de 1863, oponiéndose a que el gobierno chileno mediara entre Juárez y Napoleón III:

46 José Martí, “Discurso pronunciado [...] el 19 de diciembre de 1889” (“Madre América”), *O.C.*, VI, 134.

47 Cf. el libro de Noël Salomon citado en la nota 34, al que remiten las líneas que siguen de inmediato.

“Hay americanos de raza indígena, americanos de raza africana y americanos de raza europea. Fueron los últimos los que fundaron la civilización en América; los indios y los africanos la rechazaron siempre, y por sus instintos bárbaros obstaculizaron los esfuerzos de la raza blanca para imponerla”. En el propio México, cuando Maximiliano sancionó los sangrientos decretos del 3 de octubre de 1865 que condenaban a muerte a quienes resistieran al agresor, dichos decretos terminaban, sarcástica y simbólicamente, aludiendo a la “lucha a muerte entre Civilización y Barbarie”. En la prensa reaccionaria europea, tal fórmula, por supuesto, era lo habitual, habiéndose podido decir que “*Le Constitutionnel* fabricó una imagen cruenta de Juárez y sus partidarios, no muy distinta del aguafuerte que Sarmiento hizo a propósito de Facundo Quiroga” (p. 79): lo que era además facilitado por la manera como el “americanismo” había sido presentado en Francia como la “anticivilización”, según el modelo que ofreciera Sarmiento en 1845 y fuera comentado con elogio ese mismo año en la *Revue des Deux Mondes*.

Solo si se tiene en cuenta aquella forma bestial como la sedicente “civilización” (es decir, el capitalismo occidental en busca de colonias) fue descerrajada sobre nuestra América, puede entenderse la impugnación que de los términos

“civilización” y “barbarie”, *así empleados*, hicieron hombres como Francisco Bilbao y José Martí, según he recordado en otra ocasión⁴⁸. El primero rechazará “la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra *civilización*”; señalará como una “prostitución de la palabra” el hecho de que “el civilizado” pide la exterminación de los indios o de los gauchos”, y exclamará: “¡Qué bella civilización aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la vergüenza!” Martí caricaturizará “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 europea”. Y consecuentes con esta impugnación, estos hombres rechazarán, con no menor energía, la invención de las “razas”, que les era presentada con un cortejo tan imponente como falso de pretensiones científicas para justificar los crímenes del capitalismo en Ultramar. Bilbao combatirá con hermosa vehemencia “el

desconocimiento y negación del derecho de los hombres libres, llamados los indígenas, y la suprema injusticia, la crueldad hasta la exterminación que con ellos se practica”; y Martí, en uno de sus tantos momentos deslumbrantes, asegurará:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las *razas de librería*, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la *identidad universal del hombre*. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de razas⁴⁹.

Para que hoy pueda apreciarse bien el valor de esas palabras, que la ciencia ratificaría⁵⁰, hay que recordar que fueron escritas en circunstancias en que un racismo feroz campeaba por sus respetos, permeando las más diversas corrientes ideológicas. ¿Cómo olvidar que déca-

48 Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en este mismo libro. Me valgo en las líneas que siguen de algunas citas provenientes de ese trabajo.

49 José Martí, “Nuestra América”, *O.C.*, VI, 22. (Énfasis de Fernández Retamar).

50 Cf. Fernando Ortiz, “En conclusión sea dicho, no hay razas humanas”, *op. cit.* en nota 5, p. 176.

das después, no solo un hombre de ideas tan avanzadas como José Ingenieros, sino incluso algunos de los primeros marxistas de nuestra América mostrarían, en sus nobles obras fundadoras, lunares racistas que implicaban concesiones a la ideología del opresor; concesiones de las que hubiera podido salvarlos el conocimiento del mayor de los latinoamericanos: José Martí?

ESTADIOS SUCESIVOS

Al margen de la oposición entre dos comunidades, la palabra “civilización” ha sido usada también, con gran frecuencia, como sinónimo de un estadio de desarrollo humano objetivamente superior a los estadios anteriores, mientras que tales estadios anteriores recibían los nombres de “salvajismo” y “barbarie”. En el propio Sarmiento aparece también este empleo, así como en Martí; y en los fundadores del materialismo dialéctico e histórico: estos últimos parecen haber recibido el sentido de esos términos, ampliamente usados en la época de su formación, sobre todo del incisivo Charles Fourier, quien a principios del siglo XIX propuso dividir la evolución humana en cuatro fases de desarrollo, que llamó “salvajismo”, “barbarie”,

“patriciado” y “civilización”. La “civilización”, que Fourier identifica con la sociedad burguesa, según él “eleva a una forma compleja, ambigua, equívoca e hipócrita todos aquellos vicios que la barbarie practicaba en medio de la mayor sencillez”. Debido a sus contradicciones, sigue diciendo, “en la civilización la pobreza brota de la misma abundancia”⁵¹. Aunque no sea el objeto de su libro sobre las sociedades “primitivas” y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels⁵², Maurice Godelier nos ofrece allí también un útil panorama de cómo, en lo que toca a este punto, “durante cincuenta años, de 1845 a 1895”, el pensamien-

51 Cit. por Federico Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Dühring*, La Habana, 1963, pp. 316-317.

52 Maurice Godelier, *Las sociedades primitivas y el nacimiento de la sociedad de clases según Marx y Engels. Un balance crítico*, trad. de M. Arrubla y J.O. Melo, Bogotá, 2a. ed. 1976, p. 15. La evidente evolución que experimentaron los fundadores del materialismo dialéctico e histórico a propósito del problema nacional y colonial, puede apreciarse también en *Materiales para la historia de América Latina*, selección de textos de Marx y Engels, preparada y traducida del alemán, con notas y advertencias, por Pedro Scaron, México, 3a. ed., 1975. Cf. también José Aricó: *Marx y América Latina* [1980], 3a. ed., Buenos Aires, 1988.

to de aquellos “evolucionó y, hasta su muerte, se mantuvo en estado inacabado” (p. 15). Desde los textos del primer período, “que Marx y Engels [...] criticaron ulteriormente” (p. 24), vemos precisarse en ellos los términos “barbarie” y “civilización” –indicadores de un grado inferior de desarrollo en el primer caso, y superior en el segundo–, hasta alcanzar mayor definición al final de su vida. De *La ideología alemana* (1845) al *Anti-Dühring* (1877-1878), por lo general “civilización” significa para Marx y Engels, como lo había significado ya para Fourier, el estadio histórico correspondiente a la sociedad burguesa, cuyo carácter ambiguo no se cansan de subrayar dialécticamente, mientras “salvajismo” y “barbarie” implican estadios preburgueses. En este sentido suele usar también los términos Lenin a lo largo de su obra. Todavía en 1923, el año anterior a su muerte, este habla de Rusia como “situada en la línea divisoria entre los países civilizados y aquellos que por vez primera son arrastrados definitivamente por esta guerra [la de 1914-1918], al camino de la civilización –los países de todo el Oriente, países no europeos”⁵³. Naturalmente, para Lenin, tan enérgico impugnador de toda

exaltación reaccionaria de etapas o formas arcaicas⁵⁴, y tan enérgico defensor del “derecho de las naciones a la autodeterminación”⁵⁵, la entrada de tales países en el “camino de la civilización” no es positiva porque aplaste a dichos países o los someta a las metrópolis imperialistas, sino porque implica *para ellos* un nivel mayor de desarrollo: más próximo, por tanto, al socialismo. En el caso de Marx y Engels, su conocimiento de la obra de Morgan publicada en 1877 –una obra de la que volveré a hablar de inmediato, y cuyas originales ideas ellos harán suyas y enriquecerán– dará contenido más preciso a su uso de los términos “civilización” y “barbarie”, los cuales ya no se identificarán con los de la sociedad burguesa, en un caso, y las preburguesas en otros. Pues donde dichos vocablos iban a aparecer como designaciones

53 V.I. Lenin, “Nuestra Revolución’. (A propósito de las notas de N. Sujánov)”, *O.C.*, XXXIII, 439.

54 Cf. la recia polémica de Lenin contra los populistas rusos contemporáneos suyos; por ejemplo: “Para una caracterización del romanticismo económico. (Sismondí y nuestros sismondistas nacionales)”, *O.C.*, II.

55 Cf. una selección de materiales de Lenin sobre este punto, central en su obra, en *La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo*, Moscú, s.f. El tema ha sido admirablemente tratado por Carlos Rafael Rodríguez en “Lenin y la cuestión colonial”, *Casa de las Américas*, N° 59, marzo-abril de 1970.

rigurosas de estadios sucesivos en el desarrollo humano, sería en una ciencia entonces en formación, que ha recibido distintas denominaciones: “etnografía”⁵⁶, “antropología en su sentido más amplio”⁵⁷ o “antropología social”⁵⁸.

No puedo ocultar, de entrada, mi duda sobre la conveniencia de haberse contentado, para nombrar los momentos del desarrollo de la humanidad, con vocablos que se encontraban ya tan fuertemente connotados: unos, con signo negativo (“salvajismo”, “barbarie”); otro, con signo positivo (“civilización”). Entiendo, sin embargo, por una parte, la arbitrariedad de las denominaciones, que no suele dejar lugar para las mejores escogidas (así, las llamadas por el autor danés Thomsen en la segunda década del siglo XIX edades de piedra, de bronce y de hie-

rrero, plantean otros problemas); y, por otra parte, una vez que el bosquejo de la idea salió de los enciclopedistas, el sentido de esas palabras, de Fourier a Marx y Engels, va a aclararse.

Pero la división clásica en este campo la acuñará Lewis Henry Morgan, en su libro mentado, *La sociedad antigua* (1877)⁵⁹. Morgan señala allí la existencia en la evolución humana de tres estadios, que llama “salvajismo”, “barbarie” y “civilización”, cuyos límites *no* se corresponden con los de los estadios que, con nombres similares, había propuesto Fourier. Para Morgan, por ejemplo, la “civilización” se extiende “desde la invención del alfabeto fonético y el empleo de la escritura hasta el tiempo presente” (p. 58), y por tanto su surgimiento, en esta clasificación, es milenariamente anterior a la aparición de la sociedad burguesa.

El magnífico radical estadounidense que fue Morgan, entre cuyos amigos más cercanos se encontraba el ardiente abolicionista y defensor de la Comuna parisina de 1871 Wendell Philips,

56 Cf. Paulette Marquer, “L’etnographie”, *Encyclopédie de La Pléiade. Histoire de la Science*, volumen publicado bajo la dirección de Maurice Daumas, París, 1957.

57 Gordon Childe, *La evolución de la sociedad*, trad. de María R. de Madariaga, La Habana, 1970, p. 13.

58 J. Grigulevich, “¿Cuál es el futuro de la antropología social?”, N°94, enero-febrero de 1976. Grigulevich observa allí: “La ciencia etnográfica no tuvo suerte con el nombre [...] En los Estados Unidos arraigó el término de ‘antropología cultural’; en Inglaterra, el de ‘antropología social’” (p. 51).

59 Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* [1877], editado con una introducción y anotaciones por Eleanor Burke Leacock, Gloucester, Mass., 1963. Citaré de la traducción, *La sociedad antigua*, publicada en La Habana en 1966.

tan admirado por Martí, descubrió por su cuenta, en los Estados Unidos, el materialismo histórico que décadas antes habían descubierto en Europa Marx y Engels⁶⁰. Infatigable antirracista, Morgan vio que la historia del hombre “es una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso” (*La sociedad...*, p. 42), y que dado “que el hombre es uno en su origen, su desenvolvimiento ha sido esencialmente uno, produciéndose en direcciones diferentes pero uniformes en todos los continentes, y muy semejantes en todas las tribus y naciones de la humanidad que se hallaban en la misma etapa de adelanto” (p. 44). También para él, tan dialéctico como Fourier⁶¹, la “civilización” no es sino otra etapa de la humanidad, como el “salvajismo” y la “barbarie”. Así, dice de aquella, la civilización:

Una mera carrera por la propiedad no es el destino final de la humanidad; su progreso será la ley

60 “En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta [*sic*] años antes, y guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx”. F. Engels, *El origen...*, citado en nota 11, p.3.

61 F. Engels, *op. cit.* en nota 11, p. 17.

del futuro como ha sido en el pasado. El tiempo que ha transcurrido desde que comenzó la civilización es solo un fragmento de duración pasada de la existencia del hombre; y también un fragmento de las edades que están por venir. La disolución de la sociedad está llamada a ser la terminación de una carrera cuya finalidad y objetivo es la propiedad; porque dicha carrera contiene los elementos de su autodestrucción. La democracia en el gobierno, la hermandad de la sociedad, la igualdad de los derechos y privilegios y la educación universal, pronostican el próximo plano superior de la sociedad hacia el cual se encaminan de continuo la experiencia, la inteligencia y el conocimiento. Será una reavivación, en una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las *gens* antiguas [pp. 30-31].

No puedo sino lamentar que Martí, al parecer, no llegara a conocer esta obra, que le hubiera satisfecho hondamente, y donde habría encontrado nuevas razones para planteos suyos como estos: “que el hombre es el mismo en todas partes [...] que donde nace el hombre salvaje, sin saber que hay ya pueblos en el mundo, empieza a vivir lo mismo que vivieron los hombres hace miles de años”⁶².

62 José Martí, “La historia del hombre contada por sus casas” *La Edad de Oro*, O.C., XVIII, 357.

A pesar de que, como es normal en todo trabajo científico, se le hayan hecho rectificaciones (por ejemplo, Morgan ignoró que en América los mayas habían accedido ya al estadio de la civilización)⁶³, se comprende

63 Gordon Childe considera entre “las primeras sociedades civilizadas en el Viejo y el Nuevo Mundos” a los mayas, junto a los egipcios y sumerios (*op. cit.* en nota 56, p. 42), aunque no ignora que “el arado era desconocido por los mayas civilizados, que no poseían además, en absoluto, animales domésticos” (p. 215). Un nutrido resumen de los comentarios (acertados y no) que ha merecido el libro de Morgan, al menos hasta hace unas tres décadas, se encuentra en las “Introducciones” con que E.B. Leacock enriqueció su edición, citada en la nota 58. A pesar de rectificaciones de variado tipo, inevitables en un texto aparecido hace más de un siglo, la obra de Morgan sigue conservando enorme interés: contra esto no han podido nada los ataques –ni los silencios– de los ideólogos burgueses. Ya Engels señaló cómo “los maestros de la ciencia prehistórica” en Inglaterra procedieron con el *Ancient Society* de Morgan del mismo modo que se comportaron con *El capital* de Marx los economistas gremiales de Alemania, que estuvieron durante largos años plagiando a Marx con tanto celo como empeño en silenciarlo”: F. Engels: *El origen...*, cit. en nota 11, p. 3. El desvergonzado uso de la tarea de los “etnógrafos” o “antropólogos sociales” enviados por gobiernos, fundaciones, etc., de las metrópolis capitalistas “civilizadas”, a hurgar en las peculiaridades del mundo colonial o semicolonial, “bárbaro”, para facilitar su explotación, fue valiente-

perfectamente el entusiasmo con que Marx y Engels acogieron este libro. Siete años después de publicado, en 1884, Engels, uniendo

mente denunciado en años relativamente recientes por varios de esos mismos etnógrafos o antropólogos: cf. “Antropologie et impérialisme”, *Les Temps Modernes*, N°293-294, diciembre-enero, 1970-1971, y N° 299-300, junio-julio de 1971; y *Anthropologie et impérialisme*, textos escogidos y presentados por Jean Copans, París, 1975. La esclarecedora polémica fue desencadenada por la antropóloga estadounidense K. Gough en su artículo “New Proposals for Anthropologists”, *Current Anthropology*, 1968, vol. 9, N° 5. Cf. también un comentario a esta polémica en el artículo de Grigulevich citado en la nota 57. Frente a esta crisis de los antropólogos que –concientemente o no– son herederos de los “ninguneadores” de Morgan en el mundo capitalista desarrollado, es interesante leer en un estudioso africano contemporáneo cosas como esta: “Nuestra comprensión del tribalismo debe sorprendentemente poco al voluminoso trabajo de los ‘antropólogos’ británicos, norteamericanos y sudafricanos de las diversas escuelas [...] Salvo raras excepciones, la finalidad y las conclusiones de tales obras han sido y siguen siendo consejos y contribuciones a la política [...] de ‘dominio indirecto’ del imperialismo por medio de la ‘autoridad nativa’”. Infinitamente más útiles son las obras del siglo XIX de Lewis H. Morgan, la interpretación hecha por Engels de su análisis de la esclavitud y la barbarie, y la atención dedicada a su importancia por Karl Marx”. Hoser Jaffe, *Del tribalismo al socialismo*, trad. de Stella Mastrangelo, México, 1976, p. 28.

observaciones de Marx, ya desaparecido, a las suyas propias, glosó el trabajo de Morgan en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Por suficientemente conocido, es innecesario comentar este libro clásico (y por demás regocijante). Baste recordar que aquí “salvajismo”, “barbarie” y “civilización” aparecen con el sentido que les dio Morgan en su obra. Al llegar al capítulo final, llamado “barbarie y civilización”, advierte Engels: “*El capital* de Marx nos será tan necesario aquí como el libro de Morgan” (p. 157). Y antes de concluir su libro, con las últimas palabras de Morgan que cité, recuerda Engels:

Siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción. Cada progreso de la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros; cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para la otra [...] Y si, como hemos visto, entre los bárbaros apenas puede establecerse la diferencia entre los derechos y los deberes, la civilización señala entre ellos una diferencia y un contraste que saltan a la

vista del hombre menos inteligente, en el sentido de que da casi todos los derechos a una clase y casi todos los deberes a la otra [p. 178].

Así pues, de Fourier a Morgan y, en la estela de este, a Marx y Engels, el uso dialéctico de los términos “salvajismo”, “barbarie” y “civilización” es bien distinto de los que habíamos visto: estos autores anuncian que si la “civilización” fue la negación de los estadios anteriores, un estadio aún más avanzado, al negar a su vez a la llamada “civilización”, permitirá a la humanidad, al cabo unida, alcanzar, para decirlo con las palabras de Morgan que Engels hizo suyas, “una reavivación, en una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las *gens* antiguas”.

CIVILIZACIONES SIN BARBARIES

En 1819, un modesto autor francés, Balanche, “escribe, parece ser que antes que otro alguno, el plural ‘*civilisations*’. A mediados de siglo, su uso es general”⁶⁴. Indudablemente, el término implica aquí aún otro significado: ya no designa una sola comunidad por oposi-

64 J.A. Maravall, trabajo citado en la nota 14.

ción a las otras, ni un estadio en el desarrollo de la humanidad.

“Parece indiscutible”, dice el compilador de una vasta *Historia de las civilizaciones*, “que han existido no una civilización sino unas civilizaciones, sin una jerarquía real: etnólogos, historiadores y sociólogos han constatado que todo grupo humano organizado posee su civilización, que incluso “un pueblo salvaje” tiene su civilización propia”⁶⁵. El vocablo así empleado viene a coincidir con una de las acepciones de “cultura”: otro término, como sabemos, altamente polisémico⁶⁶. Y aunque no han faltado quienes pretendieran señalar diferencias entre ambos conceptos, como Spengler, al que debemos esta paparruchada: “Los griegos tienen alma; los romanos intelecto. Así se diferencian

la cultura y la civilización”⁶⁷, es dable coincidir con N.I. Konrad cuando habla de “civilización, o, como decimos nosotros, [...] cultura”⁶⁸. Historiadores, arqueólogos y antropólogos proclaman hoy que han existido y existen en todo el planeta “conjuntos de rasgos relacionados”⁶⁹ que constituyen civilizaciones o culturas: pero en este caso, sin que tales términos aparezcan aquí polarizados o jerarquizados. Es decir, que *en este sentido, no existen barbaries* (se puede hablar así de la civilización etrusca o de la civilización sudanesa, pero no de la barbarie etrusca ni de la barbarie sudanesa). Y tampoco, *en este sentido*, una civilización es un estadio entre otros. Las civilizaciones así concebidas simplemente existen o no.

En cierta forma, Sarmiento tampoco ignoró este uso del término “civilización”, aunque por lo general lo mezclaba a los usos mencionados antes. Si escribe que “en la República Argen-

65 Maurice Crouzet, “Prefacio general” a la *Historia general de las civilizaciones*, vol. I, *Oriente y Grecia antigua*, trad. de E. R. P., Barcelona, 1963, p. 20. Cf. sobre el tema, de Fernand Braudel, “L’histoire des civilisations: le passé explique le présent”, *Écrits sur l’histoire*, Paris, 1969. En “L’ethnographie”, cit. en la nota 56, se dice que “[l]a etnografía tiene por objeto el estudio comparativo de las civilizaciones humanas” (p. [14-35]).

66 Cf. *Cultura, ideología y sociedad*, antología de estudios marxistas sobre la cultura, selección, presentación y traducción de Desiderio Navarro, La Habana, 1975.

67 Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, trad. de Manuel G. Morente, Buenos Aires, 1952, t. I, p. 69.

68 Nikolái I. Konrad, “Carta de respuesta a Arnold Toynbee. (La cultura y la historia)”, *op. cit.* en nota 66, p. 138.

69 Gordon Childe, *op. cit.* en nota 57, p. 51.

tina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas, en un mismo suelo”, luego añade: “una naciente que, sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea”⁷⁰. Aunque con signo opuesto al de Sarmiento, esa mezcla existe también en Gabino Barrera cuando en 1867, al describir la agresión europea al México de Juárez, alude al “conflicto entre el retroceso europeo y la civilización americana”⁷¹.

Más preciso estuvo también en este orden Bilbao, al hablar de “la civilización americana” y (refiriéndose a Occidente) “la civilización que rechazamos”; y, Martí, cuando escribió en 1877, aún en plena juventud:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva recha-

za el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma [...].

Martí desarrolló luego orgánicamente esta idea de la pluralidad de las civilizaciones, como se ve en *La Edad de Oro* (1889): léanse allí, por ejemplo, “La historia del hombre contada por sus casas”, “Las ruinas indias” o “Un paseo por la tierra de los anamitas”.

Incluso en Engels se hallan expresiones como “la decadencia de una civilización agonizante”, y “los dolores de parto de una civilización nueva”⁷², en las que creo que la palabra “civilización” ha sido usada en este sentido de que estoy hablando ahora.

Las virtudes de este uso son evidentes: en primer lugar, reconoce el valor de las múltiples comunidades humanas, de las cuales una deja de ser la norma, la vara de medir que pretende reducir a las demás a la condición de desviaciones teratológicas. Pero no menos evidentes son las deformaciones de una aplicación irracional, ontologizante o fisiognómica de este concepto, que en ese caso aspira a destrozarse la unidad

70 Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, cit. en nota 33, p. 50.

71 Gabino Barrera, “Oración cívica...” [18-67], *Estudios*, selección y prólogo de José Fuentes Mares, México, 1941, p. 95.

72 Friedrich Engels, *El origen...*, cit. en nota 11, p. 155.

de la historia humana tal como la burguesía en ascenso la había sospechado; y sobre todo tal como Marx y Engels (y Morgan) la habían mostrado. Autores como Toynbee, y sobre todo Spengler, en cambio, contribuyeron a difundir aquellas deformaciones. Abordando este problema historiográfico, escribió I.S. Kon:

El pensamiento histórico burgués del siglo XIX partía de la concepción de una historia mundial única y del carácter gradual de su desenvolvimiento. Sin embargo, esta unidad se entendía mediante una simplificación, la historia universal se reducía a la historia de Europa, y el progreso se presentaba como una evolución rectilínea en un plano sin saltos, desvíos y catástrofes. El fin del período de la “hegemonía europea” destruyó la ilusión de que Europa era el centro del universo, y los nuevos datos de la ciencia histórica mostraron la complejidad y la variedad del proceso histórico. Pero esto, que demostraba la pluralidad de las civilizaciones humanas y el carácter contradictorio del desarrollo social, llevó a la historiografía burguesa del siglo XX a extraer la conclusión de que la historia de la sociedad carece de toda unidad y que no se puede hablar de un desenvolvimiento gradual de la misma⁷³.

73 I. S. Kon, *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, trad. de Patricio Canto, La

En apariencia, frente al estrecho eurocentrismo previo, el reconocimiento por aquellos autores de la existencia de diversas “culturas” o “civilizaciones” (o “sociedades”) venía a sancionar una reclamación hecha durante siglos por los pueblos de todo el planeta, a los que Occidente les negaba, junto con la libertad, sus valores culturales, reduciéndolos a matices intrascendentes de la barbarie. Pero, en realidad, los empeños de aquellos autores implican lo contrario de esa necesaria sanción de la pluralidad cultural. Occidente encontró pueblos diversos en las cuatro esquinas del mundo, y les negó su derecho a ser lo que eran: desenraizó a los seres humanos, pisoteó sus creaciones culturales, echó por tierra tradiciones milenarias: bajo el común denominador de

Habana, 1964, p. 49. Es interesante recordar lo que opinaba Lenin sobre Spengler:

La vieja Europa burguesa e imperialista, que se había acostumbrado a considerarse el ombligo del mundo, se llenó de pus y reventó en la primera matanza imperialista como un absceso hediondo. Por mucho que gimoteen con este motivo los Spengler y todos los pequeñoburgueses instruidos capaces de admirarse (o por lo menos de ocuparse) de él, este decaimiento de la vieja Europa no es más que un episodio en la historia del decaimiento de la burguesía mundial, atiborrada con la rapiña imperialista y la opresión de la mayoría de la población de la tierra [“En el décimo aniversario de *Pravda*”, *op. cit.* en nota 54, p. 204].

“barbarie”, unció a todos los demás pueblos a su carro, y los obligó a tirar de él, igualándolos en su condición de esclavos abiertos o velados: seres humanos, todos, “de color”, aunque algunos de ellos parecieran también “blancos”. Solo Occidente, incoloro, traslúcido como el pensamiento, era *la* civilización. A lo más a que podía aspirar el resto de la humanidad, su gran mayoría, era a imitarlo simiescamente. Pero cuando del seno de esa civilización, en su inexorable proceso de descomposición, brotó la clase que debía dar al traste con la explotación del hombre por el hombre, es decir, con “Occidente”; cuando los demás pueblos, convocados a una pelea común contra su amo común, infligieron grandes grietas al nuevo imperio de Occidente, este “descubrió” entonces que los hombres a los que había venido explotando sin distinción y sin piedad, eran irrestañablemente desiguales. Cuando el aural *Manifiesto comunista* elevó su magnífico grito de guerra: “¡Proletarios de todos los países, uníos!”; cuando, a raíz de Octubre de 1917, se vio al hombre “que no es de Europa o de la América europea”, desde Asia hasta la América Latina y África, empezar a librar una lucha común, unido también al explotado de Europa y de la América europea, entonces, *y solo entonces*, los voceros de Occidente comenzaron a

propagar que esos hombres, llamados a pelear juntos una batalla formidable para llevar a vías de hecho la radiante unidad del género humano, eran en realidad tan diferentes e incommunicados como organismos diversos: sus obras vienen a decir, sencillamente: “¡Proletarios y explotados y humillados de todos los países, desuníos!” Lo que hay en obras como las de Spengler y Toynbee no es el reconocimiento de que las civilizaciones del planeta son enriquecedoramente distintas: esa verdad de Pero grullo la han sabido siempre los pueblos del planeta; lo que hay en esas obras es uno de los últimos recursos, una de las últimas argucias del capitalismo agonizante para impedir que el socialismo y la descolonización libren definitivamente a la humanidad de aquel régimen de explotación y crimen. El estremecimiento que le causó la Revolución de Octubre, el horror que le inspiran los que llama “pueblos de color” recorren como un escalofrío los libros del teutón de utilería que fue el prenatal Spengler; con más comedimiento británico, no es otro el aliento último de la obra de Toynbee, quien vio en el triunfo popular en toda la tierra, “la civilización puesta a prueba”⁷⁴.

74 Arnold Toynbee, *op. cit.* en nota 10, p. 178.

Para solo mencionar otro ejemplo de este tipo de fraude, recuérdese el caso de la “negritud”. Después de haber causado daños pavorosos a las grandes culturas africanas; después de haber reducido a sus hombres, más allá de su rica variedad, a la condición de animales de carga, cuando los pueblos de África se disponen a ajustar cuentas con Occidente, algunos de los amanuenses de este último defienden la existencia de una “negritud” que uniría a los explotados negros con sus explotadores también negros (simples mayorales de Occidente), y los separaría de sus hermanos de otras pigmentaciones igualmente explotados.

En estos casos, el uso de “culturas” o “civilizaciones” se convierte, en manos del enemigo, en una nueva arma para el mismo fin. Naturalmente, hay que rechazar de plano tal uso, tal arma. Para nosotros, el problema se plantea así: Occidente negó nuestras civilizaciones acercándolas entre sí, y arrojándolas implacablemente a una problemática moderna. Al negar ahora, a nuestra vez, la imposición de Occidente, reivindicamos nuestras civilizaciones, solo que a una nueva luz, en un estadio superior: como partes de una civilización en formación, verdaderamente mundial, a la que las civilizaciones particulares aportan sus enriquecimientos, no sus antagonismos.

ELOGIOS E INJURIAS

Por último, aunque no aspiro a agotar el abanico de posibilidades, no puedo pasar por alto otro uso de los términos “civilización” y “barbarie”: aquel que, sencillamente, se vale de la connotación positiva del primero y la negativa del segundo, para esgrimirlos, al margen de toda precisión científica, como formas del elogio, en un caso, y de la injuria en otro. Los más modestos diccionarios recogen también las correspondientes acepciones. Así, nos dicen que “civilizado” es aquel que “ejercita el lenguaje, usos y modales de gente culta”, mientras el “bárbaro” es “fiero, cruel”, y también “inculto, grosero, tosco”. ¿No decimos de ciertos hechos que nos desagradan que son una “barbaridad”, y de ciertas irregularidades del lenguaje que son “barbarismos”?⁷⁵

75 “Barbarie” significa también, en castellano, una gran cantidad: por ejemplo: “una barbaridad de gente”; e incluso, por antífrasis, es término meliorativo: “una cosa bárbara” puede significar algo muy bueno. Me gustaría conocer más sobre el origen de Bárbaro, Bárbara, como nombres propios. Sé que había en el santoral católico una “Santa Bárbara” que, según un diccionario antiguo, fue una “virgen y mártir que murió en el año 235 en Nicomedia o en el 306 en Heliópolis de Egipto”, y es “Patrona de los artilleros”: en la religión sincrética

Este otro uso de los términos, unido a algunos de los anteriores, ha dado lugar a paradojas verdaderamente curiosas. Por ejemplo, Bilbao, a propósito de la agresión contra México, explicará que los latinoamericanos “debemos unirnos para salvar *la civilización americana* de la *invasión bárbara de Europa*”; y Engels afirmará: “Es un hecho indiscutible que la humanidad arrancó del estado animal y necesitó acudir, por tanto, a medios *bárbaros* y casi bestiales para salir de aquel estado de *barbarie*”⁷⁶. Pero creo que la palma en este orden de cosas la merecen las siguientes citas. Una es de Marx: “la profunda hipocresía y la *barbarie* propias de la *civilización burguesa*”, dijo, “se presentan desnudas ante nuestros ojos cuando, en lugar de observar esa civilización en su casa, donde adopta formas honorables, la contemplamos en las colonias, donde se ofrece sin ningún embozo”⁷⁷.

cubana llamada santería, corresponde a Changó. Ignoro qué relación guarda con “barbarie”. En todo caso, no conozco a nadie llamado Civilizado ni Civilizada, ni sé de ninguna Santa Civilizada.

76 Federico Engels, *Anti-Dühring*, cit. en la nota 51, p. 221. (Énfasis de Fernández Retamar).

77 Carlos Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, C.M. y F. Engels: *Acerca del colonialismo*, Moscú, s.f., p. 86. (Énfasis de Fernández Retamar).

Otra corresponde a la memorable “Declaración de los derechos del pueblo trabajador y explotado”, que Lenin escribiera en enero de 1918 y sería aprobada por el Tercer Congreso de los Soviets de Diputados Obreros, Soldados y Campesinos de toda Rusia. Allí se lee:

La Asamblea Constituyente insiste en la completa ruptura con la *bárbara* política de la *civilización burguesa*, que edificaba la prosperidad de los explotadores en unas pocas naciones elegidas, sobre la esclavitud de centenares de millones de trabajadores de Asia, en las colonias en general y en los países pequeños⁷⁸.

En ocasiones, la ambigüedad adquiere caracteres sombríos. Hace pocos meses, la persona que presentó al jefe de la Junta fascista chilena, encargado de inaugurar el año académico en la Universidad Católica de Valparaíso, emitió esto: “en la hora actual, la hora en la cual la Universidad tiene la obligación de ceñirse a las nuevas ideas, las armas [al servicio del fascismo, naturalmente] conducen a la civilización, y las ideas

78 V.I. Lenin, “Declaración de los derechos del pueblo trabajador y explotado”, *O.C.*, XXVI, 406. (Énfasis de Fernández Retamar).

a la barbarie”⁷⁹. La responsabilidad no es en absoluto de las palabras. Pero hay palabras que acaban por gastarse, por no significar prácticamente nada: ¿no será este el caso de “civilización” y “barbarie”?

ADIÓS A LA PREHISTORIA

Siempre que se han sobrepasado estadios humanos elementales, y se ha contemplado críticamente el encuentro de varias comunidades, se ha reparado en lo irracional e insostenible de querer dividir artificialmente a los hombres. Entre los mismos griegos, los estoicos comprendieron que helenos y bárbaros no eran en esencia diferentes. Un siglo después de Alejandro, dijo Eratóstenes:

No tenían razón los que dividieron la casta humana en helenos y bárbaros: mucho mejor que se distinga entre la bondad y la maldad, porque hay muchos helenos corrompidos y muchos bárbaros dignos [...] Como los indios y los arianos, y los

romanos y los cartagineses, con sus admirables instituciones políticas⁸⁰.

En el seno del Imperio Romano, los cristianos primitivos –en su mayoría bárbaros, según el criterio romano, y especialmente esclavos– heredaron y defendieron valientemente este criterio.

Al iniciarse el saqueo del planeta por Occidente, Miguel de Montaigne afirmó imperturbable “que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se ha referido: lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres”⁸¹.

En el propio siglo XVIII europeo que forjaría e impondría el término *civilización* como su nombre propio, proclamada la única realidad humana válida, la única verdaderamente humana y digna de sobrevivir frente a la sedicente “barbarie” del momento, Juan Jacobo Rousseau se alzó para señalar, con voz lúcida y alucinada, los males que aquella había acarreado a la humanidad⁸².

80 Cit. por Jacob Burkhardt, en *op. cit.* en nota 6, p. 176.

81 Miguel de Montaigne, “De los canibales”, *Ensayos*, trad. de Constantino Román y Salamero, t. I, Buenos Aires, 1948, p. 248.

82 Engels advirtió cómo “en Rousseau nos encontramos [...] ya, no solo con un proceso de ideas idénticas

79 Cit. por Galo Gómez en “La situación educacional en Chile. (Carta a la UNESCO, octubre 1976)”, publicado por el Comité Chileno de Solidaridad. *Anexos*, Boletín 103, Documento N° 99, p. 4, La Habana, s.f. (mimeografiado).

Y desde esta América, un supuesto bárbaro aherrrojado proclamaba a finales del siglo XIX, con la honda de David: “Dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos”⁸³.

Para entonces, la humanidad, en su desarrollo contradictorio, había creado ya las condiciones objetivas para pasar, de una generosa impugnación utópica de la “barbarie” y la “civilización”, a una superación científica de las mismas. Con el triunfo de lo que Marx llamaba magníficamente “la barbarie [...] de la civilización burguesa”, concluía –también según sus palabras– “la prehistoria de la sociedad humana”⁸⁴. Y con el advenimiento del

socialismo, a partir de la Revolución de Octubre de 1917, empezó a construirse, por el momento de modo aún precario, “la sociedad humana o la humanidad socializada” que soñó Marx⁸⁵, “aquel concierto final y dichoso”, aquella “identidad en una paz superior de los dogmas y pasiones rivales que en el estado elemental de los pueblos los dividen y ensangrientan”, aquel “estado social más cercano a la perfección que todos los conocidos”, que anunciaron las hermosas palabras de José Martí⁸⁶.

Diciembre de 1976, enero de 1977.

como dos gotas de agua a las que se desarrollan en *El capital* de Marx, sino además, en detalle, con toda una serie de los mismos giros dialécticos que Marx emplea”. *Anti-Dühring*, cit. en nota 51, p. 170. Cf. también Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, trad. de Roberto V. Raschella, Buenos Aires, 1963.

83 José Martí, “Mi raza” [1893], *O.C.*, II, 298.

84 Carlos Marx, “Prólogo” a *Contribución a la crítica de la Economía Política*, La Habana, 1975, p. 11.

85 Carlos Marx, Décima “Tesis sobre Feuerbach”, C.M. y F. Engels: *Obras escogidas...*, cit. en nota 12, t. I, p. 9.

86 José Martí, “El poeta Walt Whitman” [1887], *O.C.*, XIII, 135.

DEL ANTICOLONIALISMO AL ANTIMPERIALISMO*

*A Darcy Ribeiro
y Leopoldo Zea*

El 28 de septiembre de 1889 José Martí fechó en Nueva York, donde vivía su agónico destierro, la primera de sus numerosas e incisivas correspondencias sobre lo que iba a ser el “congreso que aquí llaman de Panamé-rica”, según sus palabras. Alrededor de esa fecha habían empezado a llegar delegados lati-

noamericanos para participar en dicho congreso, cuyas sesiones se abrirían algo después en Washington, y se extenderían hasta los primeros meses de 1890. Se trató de aquella reunión que “nació en días culpables, cuando la política del secretario Blaine en Chile y en Perú salía tachada del banco del reo”, dijo Martí; que nació en 1881, y volvió a nacer, tras el regreso del político de presa Blaine a la secretaría de Estado norteamericana, en 1888, para hacerse realidad al año siguiente ante los ojos alarmados y combativos de Martí. Podría decirse que si aquel primer congreso inaugura oficialmente la modernidad estadounidense en lo que toca a sus relaciones con la América Latina y el Caribe, los textos de Martí sobre (contra) esa reunión inauguran la modernidad desde nuestro costado. Se trata, respectivamente, del imperialismo y el antimperialismo.

Antes de seguir, debo tomar aquí en consideración que en los últimos años no pocos autores han dejado de hablar de imperialismo,

* Presenté el núcleo de este trabajo en Río de Janeiro el 23 de abril de 1992, como contribución al Seminario *Sagração da Liberdade*, organizado por Darcy Ribeiro (quien me pidió hablar de Martí como ser humano y como héroe) a doscientos años de la ejecución de Joaquín José da Silva Xavier, *Tiradentes*. En otras ocasiones he publicado y leído páginas suyas: por ejemplo, en cuanto a esto último, el 20 de diciembre de 1994, a diputados a la Asamblea Nacional del Poder Popular, de Cuba, ocasión en que retoqué o eliminé algunas líneas y actualicé algunos datos. El trabajo aparece ahora con esos retoques, eliminaciones y actualizaciones.

como si la realidad a que corresponde ese vocablo se hubiera esfumado en esta época en que tantas otras cosas se dan también por esfumadas, en medio de huecas posnieblas. Me limitaré a hacer más palabras que en su artículo de 1993 “What is the Meaning of Imperialism?” escribiera Harry Magdoff, a quien ya debíamos profundos análisis sobre el tema:

Es en verdad extraño encontrarse con propuestas de arrojar por la borda el término imperialismo cuando los clásicos rasgos del imperialismo son tan céntricos en los asuntos internacionales. Ciertamente el fin de la Guerra Fría no ha implicado mucha diferencia. La invasión de Panamá y la guerra masiva contra Iraq deben ser evidencia suficiente de que la naturaleza de la bestia no ha cambiado. Si acaso, el colapso de los regímenes de la Europa oriental ha abierto puertas de oportunidad para los países capitalistas avanzados, y al mismo tiempo ha creado espacio para maniobras competitivas entre las grandes potencias en cuanto a cuál de ellas tendrá el papel mayor en uno u otro de los “territorios nuevamente abiertos”.

Hecha esta aclaración, vuelvo al asunto del trabajo.

Es congruente que el primer antimperialista cabal de nuestras tierras fuera el cubano Martí.

Incluso desde antes de nacer él, la relación entre Cuba y su ávido vecino del norte abonaba en favor del hecho. Esa relación ha sido y es de tal naturaleza, que Darcy Ribeiro pudo escribir hace más de dos décadas en su libro *Las Américas y la civilización*:

Se deben [...] a Cuba las dos orientaciones sobresalientes de la política norteamericana respecto a los demás países del continente. La primera fue la Doctrina Monroe, nacida como un esfuerzo tendiente a fundamentar jurídicamente la dominación de la Isla. La segunda es la Alianza para el Progreso, formulada como una respuesta al desafío representado por la Revolución Cubana, tanto en su fisonomía inicial, reformista, como en su formulación definitiva, y que consiste simplemente en un mecanismo financiero del sostenimiento del *statu quo*, mediante la renovación del pacto con los aliados tradicionales de los yanquis: las viejas oligarquías latinoamericanas para las cuales el sistema vigente es también altamente rentable. En toda la historia de la América independiente se contraponen el gigante del continente y la pequeña isla osada. Nacidos juntos e incluso asociados por la viabilidad económica que la próspera explotación azucarera de las Antillas dio a las colonias inglesas pobres, continúan polarizados hasta hoy, como dos personajes históricos disociados en todo pero sin embargo complementarios.

Este amplio marco histórico, que las últimas décadas no han hecho sino ratificar (como lo prueba entre muchas cosas la reciente Cumbre de Miami), hace entender mejor, sin restarle un ápice a su genialidad, por qué Martí pudo llegar a ser el primer veedor (e impugnador) del imperialismo yanqui en nuestra América. Señalaré además otros factores que coadyuvaron a que ello ocurriera.

Tal es el caso de la dilatada experiencia latinoamericana de Martí, quien no solo vivió en cuatro países de nuestra América y visitó otros, sino que además fue colaborador de muchos periódicos del Continente, representante de la Asociación de la Prensa de Buenos Aires en los Estados Unidos y Canadá, cónsul en Nueva York de la Argentina, el Uruguay y Paraguay, presidente de la Sociedad Literaria Hispanoamericana de Nueva York (cargos que abandonó a finales de 1891 para entregarse de lleno a labores políticas revolucionarias), e incluso representante del Uruguay en la Conferencia Monetaria Internacional Americana, la segunda Conferencia Panamericana, realizada entre enero y abril de 1891 en Washington, donde midió directa y victoriosamente sus armas con el astuto zorro Blaine. No ha de extrañar, pues, que Martí tuviera una perspectiva continental, y que pensara y actuara en calidad de ciudada-

no de la patria grande que avizoraron criaturas como Bolívar (seguramente el ser humano más admirado por él), y se extiende del Río Bravo a la Patagonia, incluyendo las que llamó “las islas dolorosas del mar”.

A aquellos factores se añade un tercero: la condición martiana de caribeño de nacimiento y asunción. Ya ha sido destacado, por autores como el panameño Ricaurte Soler y el francés Paul Estrade, lo que esta coyuntura significó para el proceso de independencia que las Antillas debían acometer. De hecho, ese proceso, en lo que toca a nuestra América toda, tras heroicos antecedentes cruelmente sofocados en sangre como los del peruano Túpac Amaru y el brasileño Tiradentes, empieza a hacerse victorioso en el Caribe: en la isla que sus libertadores rebautizarán Haití, donde, con hombres como Toussaint L'Ouverture a la cabeza, tiene lugar una grandiosa revolución triunfante de exesclavos que en el alba de 1804 logra constituir a su comunidad como nación libre, después de haber vencido, antes que España y Rusia, a tropas napoleónicas. Esto tendría consecuencias múltiples sobre los otros países caribeños. A fin de hacer lo más sucintas posibles estas líneas, me limitaré ahora a las Antillas de lengua española, y, por razones obvias, a Cuba.

Los sucesos haitianos, seguidos de severísimas represalias metropolitanas contra el bravo pueblo de “los jacobinos negros” según el gran libro de C.L.R. James, habían convertido a la mayor de las Antillas en la azucarera del mundo, al precio de hacer crecer inmensa y bárbaramente la mano de obra esclava. En aquella Cuba, los enriquecidos hacendados criollos, temerosos de que sumarse a la guerra de independencia que conmoviera al Continente desde 1810 significaría para ellos un destino igual al de sus similares haitianos, lo que es previsible que hubiera ocurrido, se abstuvieron de participar en la contienda, anteponiendo la contradicción esclavos/esclavistas a la de colonia/metrópoli. Solo en 1868 un sector de dicha clase, situado en el extremo oriental de la Isla y menos dependiente de la esclavitud, iniciaría la guerra, que iba a extenderse entonces por diez años, sin desembocar en la independencia, aunque fue un paso fundamental para consolidar la nación, e implicó que la esclavitud fuera abolida en el territorio bajo el control de la República en armas. El fin de aquella guerra que marcó a fuego y para siempre al joven Martí, hizo extinguir el carácter hegemónico de los hacendados cubanos: ese carácter hegemónico pasó a las clases y capas medias y populares que encontrarían sus jefes y voceros en figuras

como el dominicano blanco Máximo Gómez y el cubano mulato Antonio Maceo, ambos campesinos medios de la región oriental del país y Generales de la Guerra de los Diez Años, y el intelectual habanero de probado radicalismo José Martí. Este último, en abril de 1892, logró hacer realidad, tras doce años de esfuerzos, el Partido Revolucionario Cubano, un frente por obligación multclasista pero centrado en “los pobres de la tierra”, que reunió a los grandes héroes de ayer con las hornadas jóvenes que Martí llamó “los pinos nuevos”. Los propósitos de este Partido eran preparar y recomenzar la guerra en Cuba para obtener la independencia, fomentar y auxiliar esta en Puerto Rico y sentar las bases de la República futura, que Martí preveía como inicio de “la República moral en América”. Pero aquel nuevo capítulo de la guerra independentista ya no podría enfrentarse solo al destartalado colonialismo español, sino también, inevitablemente, al naciente imperialismo estadounidense. Este renovó las apetencias norteñas por Cuba, que se remontan al menos a 1805, cuando Jefferson diseñó la política expansionista que acometería su país, entonces todavía pequeño y poco poblado, pero ya voraz, en el futuro.

Para que Martí llegara a comprender del todo esta realidad fue decisivo un cuarto factor: los

casi tres lustros que, entre 1880 y 1895, vivió desterrado en los Estados Unidos, país del cual ofreció sobre todo en sus artículos, reproducidos por una veintena de periódicos continentales, una minuciosa radiografía, derivando de ella la política sagaz, valerosa y necesaria que nuestra América tenía que asumir como única manera de salvarse. No cabe la menor duda de que él, particularmente sensibilizado por la condición irredenta de su patria chica, vocero de sus clases y capas medias y populares, y extremadamente zahorí en su mirada, vio que en la década del ochenta del pasado siglo estaban ocurriendo en los Estados Unidos fenómenos que después se sabría que eran el paso del capitalismo premonopolista al capitalismo monopolista e imperialista en aquella nación. El hecho era tanto más agudamente percibido por Martí por cuanto desembocaría inexorablemente, si no en un zarpazo hacia Canadá o en un nuevo zarpazo hacia México (al cual los Estados Unidos le habían arrebatado ya, en una guerra de rapiña a la que se opusieron estadounidenses como Emerson, Thoreau, Fuller y Lincoln, la mitad de su territorio a mediados de siglo), en otros, más previsibles, sobre islas del Pacífico y el Caribe: entre estas, su propia Cuba. (Volveré a mencionar este punto.) Esos análisis de la vida económica, social y política

de los Estados Unidos realizados por Martí durante casi una década, son el sustento de textos suyos como los artículos en los que analizó lúcidamente las dos conferencias panamericanas realizadas en Wáshington entre 1889 y 1891; el discurso conocido como “Madre América” que ofreció en diciembre de 1889 a los delegados a la primera de esas conferencias, insuperada comparación entre los orígenes y caracteres de los Estados Unidos y nuestra América, y el trabajo así llamado, “Nuestra América” (1891), su ensayo programático por excelencia. La comprensión que Martí llegó a tener de la amada patria de Lincoln, a quien llamó “el leñador de ojos piadosos”, y la temible patria del vulgar aventurero Cutting, según la conocida dicotomía martiana, es aún hoy asombrosa.

Sin embargo, algunos representantes de esa “clerigalla marxista” de que habló Mehring al frente de su notable biografía de Marx han puesto en duda que Martí hubiera podido apreciar el fenómeno imperialista, surgente en el momento de su permanencia en los Estados Unidos. Recordemos las primeras líneas del clásico libro de Lenin sobre el tema:

Durante los últimos quince años, sobre todo después de la guerra hispanonorteamericana (1898) y de la angloboer (1899-1902), las publicaciones

económicas, así como las políticas, del viejo y el nuevo mundos, utilizan cada vez más el concepto de imperialismo para caracterizar la época que atravesamos.

¿Cómo podría Martí, dicen aquellos esquemáticos, muerto tres años *antes* de 1898, al inicio de la guerra que la intervención estadounidense impidió que hubiera sido de independencia cubana frente a España, haber analizado el imperialismo? Pero el propio Lenin, en su artículo “El imperialismo y la escisión del socialismo”, escrito varios meses después de su obra famosa, dijo: “El imperialismo, como fase superior del capitalismo en América [léase los Estados Unidos] y en Europa, y después en Asia, estaba ya *plenamente formado* hacia 1898-1914.” Es decir, que para Lenin mismo en 1898 no comienza el imperialismo norteamericano. En ese año *se manifiesta*, en una clamorosa acción bélica: la cual, por cierto, será la experiencia histórica fundamental de esa “generación del 98” hispanoamericana que en lo que toca a las letras se expresó en la madurez de lo que se conoce en castellano como modernismo. Si Hobson (1902), Hilferding (1910), y en especial Rosa Luxemburgo (1913) y Lenin (1917) (todos, salvo el último, antes de 1914), pueden observar al imperialismo como una realidad ostensible, ya

formada, Martí, aunque no llegue a desarrollar (*no podía haberlo hecho*) una teoría del imperialismo, va describiendo y valorando sus rasgos a medida que aparecen, y esa descripción y esa valoración son un espectáculo intelectual y político impresionante. Martí, al enfrentarse al imperialismo naciente en los Estados Unidos, se planteó un problema que tardaría en ser considerado por el pensamiento de quienes eran o se decían marxistas. No es uno de ellos, pero sí un revolucionario latinoamericano y caribeño de gran originalidad y creciente radicalismo, el Martí que en la década del ochenta del siglo pasado va detectando y denunciando (según señalaran autores como José Cantón Navarro) lo que Lenin iba a considerar décadas después “rasgos fundamentales” del imperialismo: el nacimiento de los monopolios (“el monopolio”, dice Martí, “está sentado, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres”); la fusión del capital bancario con el industrial y la consiguiente creación de la oligarquía financiera (“esos inicuos consorcios de los capitales”, siempre según palabras martianas, que han creado “la más injusta y desvergonzada de las oligarquías”, a la que también llama “aristocracia pecunaria”); la exportación de capitales (volvamos sobre sus textos: “En cuerda pública, descalzos y con la

cabeza mondada, debían de ser paseados por las calles esos malvados que amasan su fortuna con las preocupaciones y los odios de los pueblos [...] –¡Banqueros no, bandidos!”: palabras que tanto hubieran satisfecho al Brecht que se preguntó qué era el robo de un banco al lado de la fundación de un banco); el reparto entre las grandes asociaciones monopolistas internacionales de territorios política y militarmente débiles (Martí, como haría en relación con similares hechos europeos, condena las acciones yanquis en el Pacífico, y por supuesto las tocantes a nuestra América).

Esa década del ochenta, en que apuntaba el imperialismo no solo estadounidense, fue de enorme importancia para el mundo todo, pues entonces nació la etapa en que nos encontramos aún. Precisamente por exigencias de la entrada del capitalismo en su etapa imperialista, las potencias capitalistas desarrolladas (que prefiero llamar subdesarrollantes, pues son ellas las que subdesarrollaron y siguen subdesarrollando a nuestros países, de los cuales, en su gran mayoría, solo humorística o verbalmente puede decirse que están en vías de desarrollo); tales potencias, digo, se abalanzaron cada vez más sobre el resto del mundo: sobre nosotros. Las conquistas proseguirían más allá de la muerte de Martí, hasta llevar al intento

de repartirse entre unos pocos países el mundo ya repartido, lo que hubo de conducir al primer período (1914-1918) de la Guerra Mundial: la cual conoció luego un segundo período (1939-1945), y no es seguro que haya terminado, según piensan ignaros pomposos que hasta afirman que la historia misma ha llegado a su fin: por el contrario, en cierta forma la humanidad parece haber sido retrotraída, *belle époque* eliminada, a las vísperas de la centuria ¿perdida? que es este corto y terrible siglo XX del que acaba de hablarnos con su acierto habitual Eric Hobsbawm en su más reciente libro. Hagamos un alto para evocar una de las reuniones más elocuentes de las llamadas grandes potencias en vida de Martí: la conferencia celebrada en Berlín entre 1884 y 1885. El edificante propósito de esa conferencia, en la que participaron delegaciones de doce países capitalistas europeos, más los Estados Unidos y Turquía, fue destazar y repartirse África, como hacen los buitres con un inmenso animal herido.

Martí, quien tenía una extensa y actualizada visión del panorama mundial y, además de las consagradas a su América, escribiría llameantes líneas en defensa de Túnez, Egipto, Irlanda, la India, Vietnam, Marruecos, Samoa o el África negra, ¿podía no tener presentes la dramática evolución que había detectado en el país

donde vivía su angustioso destierro, y la rapiña general de las metrópolis, cuando los Estados Unidos convocaron a las naciones latinoamericanas a la primera Conferencia Panamericana en Washington: esa Conferencia de Berlín del Hemisferio Occidental con un solo buitre... que se decía águila? Lógicamente, contempló lleno de ansiedad aquella convocatoria de lo que llamó entonces “un pueblo de intereses distintos, composición híbrida y problemas pavorosos”, con la pretensión (siempre en palabras martianas) de “ensayar en pueblos libres su sistema de colonización”: brillante anuncio, hecho hace ciento sesenta y seis años, del neocolonialismo. Se trataba de “el planteamiento desembozado de la era del predominio de los Estados Unidos sobre los pueblos de América”, según afirma en una de sus primeras crónicas sobre esa conferencia; o, como de modo aún más claro lo hace conocer en una carta personal coetánea: “Llegó ciertamente para este país [los Estados Unidos], apurado por el proteccionismo, la hora de sacar a plaza su agresión latente, y como ni sobre México ni sobre el Canadá se atreve a poner los ojos, los pone sobre las islas del Pacífico, y sobre las Antillas, sobre nosotros.” Ya el 13 de junio de 1889 había escrito en una crónica “De Nueva York”: “Por la supremacía en Samoa contendrían los Estados Unidos, que en esto

no son demócratas ni republicanos”. Menos de diez años después, los sucesos de Samoa, Hawaii, las Filipinas y Guam, en el Pacífico, y de Cuba y Puerto Rico en las Antillas, habrían de dar una dramática sanción a estas palabras visionarias. Descarnados testimonios de aquellos sucesos y meditaciones sobre sus consecuencias inmediatas, desde la perspectiva de los agresores, fueron entre otras dos obras publicadas en los Estados Unidos en 1899: una, de intención amena según su título (*Our Islands and their People as Seen with Camera and Pencil*), consta de dos volúmenes ominosos por su pavorosa dimensión y su craso racismo. Otra, *Lessons of the War with Spain*, de Alfred Thayer Mahan, asume aire grave y a la vez satisfecho, pues su autor vio confirmada en esa guerra la tesis que había defendido en dos obras previas: *The Influence of Sea Power upon History, 1660-1783* (1890) y *The Interest of America in Sea Power, Present and Future* (1897). Como lo testimonian aquellas obras de 1899 y muchas otras manifestaciones, en esa fecha, a solo un año del terrible 98, evidentemente se proyectaba para los Estados Unidos (que en 1894 Martí había llamado “una República imperial”, “la Roma americana”) un imperio de tipo tradicional, como el británico, que en tantos aspectos el estadounidense no ha hecho

sino continuar y agravar. Pero a partir de la instauración (temporalmente) exitosa de una seudorrepública emasculada en Cuba, absoluta traición de “la República moral” martiana, en 1902, se prefirió, hasta hoy, en vez de aquellas quimeras envejecidas, la moderna opción neocolonial ya denunciada trece años atrás por Martí cuando habló de “ensayar en pueblos libres su sistema de colonización”.

En un libro aparecido en 1978, *Imperialismo y liberación en América Latina*, escribió Pablo González Casanova: “La historia contemporánea de América Latina abarca aproximadamente de 1880 a nuestros días.” Esa (esta) historia contemporánea de la América Latina, que abarca aproximadamente de 1880 a nuestros días, adquirió plena conciencia de sí misma por vez primera en el pensamiento de José Martí. Por eso él pudo escribir el 18 de mayo de 1895, la víspera de morir en combate, a su fraternal amigo mexicano Manuel A. Mercado:

[...] ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber [...] de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso [...] impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles,

el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al norte revuelto y brutal que los desprecia. [...] Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: –y mi honda es la de David.

Curiosamente, el mismo día en que Martí escribió en Cuba esa estremecedora carta, que quedaría inconclusa y adquiriría carácter testamentario, nació en Nicaragua Sandino.

En 1895 murieron dos americanos cuyas doctrinas iban a hacerse sentir profundamente en este siglo: el estadounidense John Louis O’Sullivan y el cubano José Martí. El primero fue un oscuro periodista y diplomático, pero cincuenta años antes de su muerte había aportado a los Estados Unidos la fórmula “Destino Manifiesto”, que sería enarbolada, explícita o implícitamente, por muchos de sus políticos hasta nuestros días. Es más, bien puede decirse que con el denominado Nuevo Orden Mundial, expresión tan abominable para quienes recordamos la similar consigna nazi, vivimos un nuevo y peligrosísimo avatar del Destino Manifiesto, al punto de que para muchos, para demasiados, el concep-

to de modernidad y hasta el de posmodernidad se han confundido de hecho, dígase lo que se quiera, con el de la absorbente norteamericanización, y su reverso *light*, la banalización, en la etapa que siguió al segundo período de la Guerra Mundial: lo que llevó al francés Michel Leiris a decir que “la modernidad se ha cambiado en mierdonidad”.

En cuanto a Martí, ni es tan conocido como debiera serlo ni tan desconocido como O’Sullivan. Pero, al igual que ocurre en relación con este, su doctrina combate en nuestros días con más beligerancia aún que durante su vida física. Nacido el mismo año en que empezó a publicarse la obra de Gobineau sobre la supuesta desigualdad de las razas, idea que tanta repercusión iba a tener y que hemos visto revigorizarse ahora mismo ante nosotros, Martí fue el antiGobineau, y, con su visión popular, defendió exactamente lo opuesto que el prefascista francés: la igualdad de las razas, más allá de diferencias irrelevantes. “No hay odio de razas”, dijo en 1891, “porque no hay razas”. Este criterio suyo, que la ciencia confirmaría después, lo puso en contradicción incluso con pensadores y políticos considerados progresistas. También fue Martí el anti-O’Sullivan, el formidable contradictor del Destino Manifiesto. Y es necesario subrayar que sus opiniones (positivas y negativas) sobre los

Estados Unidos estuvieron sustentadas en conocimientos de primera mano. No fue uno de esos representantes de cierto bovarismo que, a veces sin saber a ciencia cierta de qué hablan, quedan alelados ante las presuntas bondades de un régimen cuyos riesgos para el resto de la humanidad Martí señaló con sólido fundamento hace más de un siglo. Lo hizo a partir de la inmensa amenaza que representaba y representa para nuestra América; pero lo hizo con una perspectiva planetaria. Por eso su pensamiento no es local, ni el aderezo pintoresco de otro. Por el contrario, su complejo pensamiento es, en nuestros días y en los días por venir, ejemplo, estímulo y vía, no motivo de regodeo erudito o torneo retórico.

Tras el estrepitoso derrumbe del llamado campo socialista europeo (con su secuela de atroces y peligrosísimas guerras internas) y la sustitución del desagradable y riesgoso equilibrio del terror por el desequilibrio aún más desagradable y riesgoso de la arrogancia y la prepotencia; el mundo superexplotado que ahora llaman el Sur agobiado por el intercambio desigual, la deuda externa, devastadoras fórmulas neoliberales y el desfachatado y habitual colaboracionismo de sus oligarquías; Puerto Rico y otras tierras de nuestra América todavía colonizadas; el pueblo iraquí masacrado porque

su gobierno le hizo a Kuwait lo que el de los Estados Unidos acababa de hacerle a Panamá, en este último caso impunemente; Somalia agredida; Haití invadida de nuevo; la propia Cuba, fiel en esencia a las orientaciones martianas, y por ello mismo en la mira constante de las agresiones estadounidenses, bloqueada económicamente durante más de treinta años y con una base militar yanqui que a principios de este siglo se le impuso en su territorio, son ejemplos innegables de que las advertencias y los combates de José Martí están vivos y encendidos. Su entrega a los pobres de la tierra, su prédica y su conducta auténticamente democráticas, su concepto de la verdadera libertad, su eticismo sin fisuras, su desafiante e inmovible antirracismo,

su solidaridad con los oprimidos del mundo, su apasionado amor a la justicia y a la belleza, la genuinidad y universalidad de sus análisis y planteos constituyen partes inmarcesibles de su legado. Y hoy que tantas lámparas han venido a tierra (para valerme de la clásica imagen de Valéry), que tantos temen dejar de ser modernos o posmodernos o lo que sea, y corren a ponerse, como meretrices, ropas de moda, ignorando que también son perecederas, se siente resonar la ardiente exclamación que Martí profirió el pasado siglo y parece dicha hoy: “¡Malhaya el que teme verse solo, o acompañado de los humildes, cuando tiene una idea noble que defender, y los de cuenta de banco y botín de charol están del lado de los que la sofocan o abandonan!”

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

* 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, valermé 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 oyen-

al mítico hijo de Sycorax como imagen de la cultura correspondiente a lo que José Martí llamó “Nuestra América”², la cual tiene vastas

tes, 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 solo 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 enlabyrinthado estilo, escuchó sin cansancio y discutió sin ira. Aunque lleve solo 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 “Caliban”, que se recoge en este libro.

2 José Martí, “Nuestra América”, *La Revista Ilustrada de Nueva York*, primero de enero de 1891. Se recoge en José Martí, *O.C.*, VI. Sobre la formación e irradiación de

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 pági-

este concepto martiano, que se remonta a su destierro en México y Guatemala entre 1875 y 1878, cf. Roberto Fernández Retamar, “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 shakespereanos (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 sicoanalítica, el complejo de Edipo, a al-

nas no solo 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 solo 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

guien 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 Roberto Fernández Retamar, “Martí en su (tercer) mundo”, que se recoge en este libro; y “Fanon y la América Latina”, que también se recoge en este libro.

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 milenarismo egipcocentrismo, 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 marineros 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 solo el mesiánico genovés y sus no menos osados marineros 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

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

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 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.

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

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 híbrido 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 solo 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* (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 *paleoccidentales*.

7 John Elson, “The Millennium of Discovery”, *Time. Special Issue. Beyond the Year 2000. What to Expect in the New Millennium*, otoño de 1992, p. 18.

Este sería, *a fortiori*, el caso de países de la Europa central y oriental.

Fuera de Europa, desarrollos capitalistas realmente grandes solo serían conocidos por unas pocas excolonias británicas, cuya metrópoli sucedió a Holanda en cuanto a ser, hasta comienzos de este siglo, la nación capitalista por excelencia: y no excolonias 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 úni-

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 étniconacional” (pp. 80-90) y “Los pueblos trasplantados” (pp. 401-489).

co 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.

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 problema”) y Singapur (“a la deriva”), y excluye a Hong Kong por sus fuertes vínculos económicos e

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 solo 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

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 Cumming, “The Abortive Abertura: South Korea in Light of Latin American Experience”, *New Left Review*, N° 173, enero-febrero de 1989.

significan nada, excepto que quien las usa no está en esos lugares?

Y si en dos excolonias 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, raquítrico, 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 mis-

mos), 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 le-

gitimadores, 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 cris-

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 y New Jersey, 1991. Un segundo volumen, *The Archeological and Documentary Evidence*, New Brunswick y New Jersey, 1992, fue objeto

tianismo, la religión que Occidente proclama (y lastima) como característicamente suya y cohonestadora 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 solo los supuestos terrores mundiales del año 1000 no existieron nunca¹³, sino que de haber existi-

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 este 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”. Friedrich Engels “Sobre la historia del cristianismo primitivo”, Carlos Marx y Friedrich Engels, *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.

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*

do solo 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?), solo a partir de 1492, al iniciarse el saqueo del

Mille..., París, 1947 (Edmond Pognon 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* [énfasis de Fernández Retamar], 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.

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 térmi-

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

no “civilización”, creado a mediados del siglo XVIII¹⁵, implicó que el verdadero ser humano vive en la ciudad (del lat. “*cives*”), mientras quien

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), 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.

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.

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 este 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

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”, que se recoge en este libro. 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.

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 carga 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 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 rehuyendo 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 neutras, y hasta esperanzadoras: 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 este era “países desarrollados”. La nueva relación sería pues países desarrollados/países subdesarrollados. Y de ello se colige que si estos últimos se por-

17 José Martí, “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.

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.

taban 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, vampirescamente (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 aquellos, entre Próspero y Caliban, comenzó a partir de esa fecha, de lo que ocurrió hace quinientos años, aunque solo 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

20 Roberto Fernández Retamar, “Ensayo de otro mundo”, *Ensayo de otro mundo*, La Habana, 1967, 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.

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

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 solo pudo (puede) implantarse un capitalismo raquíptico, periférico, como ya ha sido mencionado. Aduciré solo 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 Sièyes²³. 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 mayoría 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,

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'estce 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 aquel.

¿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 solo 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 solo prosigue sino que se acentúa. La división internacional del trabajo típica del impe-

rialismo se agrava [...] Las sedicentes estructuras inéditas que el imperialismo organiza [...] no hacen sino prolongar el viejo pacto colonial tratando tan solo de camuflarlo [...] El sol del imperialismo brilla como nunca antes sobre la mitad más desheredada del planeta, solo 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 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 pleonasmo! [más bien ¡oh ironía!], de países en vías de desarrollo, se convertiría, con razón, en obje-

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

to 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

26 Paul Bairoch, *El Tercer Mundo en la encrucijada...*, cit. en nota 9, pp. 11 a 13 (énfasis de Roberto Fernández Retamar).

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, este 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*, se-

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 60s”, *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 “VI. *In the Sierra Maestra*”.

gún la zona metropolitana) es la *palabra* (el *concepto*) imperialismo, que se considera del peor gusto usar. Previsiblemente, se le supone 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 estatus 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 indisociable 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 Estadosnaciones. 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

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.

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.

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, ade-

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.

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

más 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 solo 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 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. Solo al comenzar un nuevo período de guerra el anterior fue bautizado primero, pues ya había un segundo. Además, conside-

rarlos 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 solo 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 Thurow,³¹ 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 aquella resultó en gran medida otro de los fracasos de este siglo. Pues no pocos países se separaron entonces de sus antiguas metrópolis solo 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 gran-

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

des 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 Garrote o de las Cañoneras, cuyas manifestaciones recorren des-

de 1898 nuestro Mediterráneo americano³³, al que los 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 combati-

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.

do 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 euro-

peos desgarrados como los que fueron Yugoslavia y la Unión Soviética. Esos combates no solo 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 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 solo son incontables las especies animales que

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

el animal humano (sobre todo en su variedad occidental o nortea) 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 estas 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

“chovinismo”, 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 ciudadelas del Norte. Esto último no es fácil, porque las oleadas de sudacas avanzan como mareas de lava hirviendo. 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 este 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

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

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 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

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].

este 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 auténticamen-

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

te 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 aquellos (a nosotros) fueron dadas fuerzas y virtualidades infinitamente más numerosas y ricas. Hace un cuarto

Rossiello, Caracas, 1970, p. 158. Por mi parte, en “Nuestra América y Occidente”, que se recoge en este libro, 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 worldsystem*, Cambridge, Inglaterra, 1991, pp. 229 y 230.

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 hundan o estrellan, también los de primera clase conocen suerte igual, solo 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 aho-

37 Cyril Lionel Robert James, “Cyril Lionel Robert 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 solo lastima a los oprimidos, sino que lastima también (y acaso en mayor medida) a sus beneficiarios inmediatos, al privar a estos de su completud humana y de sus posibilidades de autorrealización” (pp. 228-229).

ra 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 precipitación no es inevitable. Einstein, Sagan o Hawkins nos han familiarizado (incluso a noso-

tros 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, opongámonos 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.

PENSAMIENTO DE NUESTRA AMÉRICA

AUTORREFLEXIONES Y PROPUESTAS*

DOS SIGLOS EN UN DÍA

El primero de enero de 1804, Jean Jacques Dessalines, General en Jefe del ejército del primer país libre de nuestra América, proclamó la independencia de la que había sido la colonia francesa de Saint Domingue. Por decisión de sus libertadores, en lo adelante el país llevaría su nombre indígena de Haití. En 1791 había estallado allí una gran insurrección de esclavos negros que terminaría asumiendo carácter de guerra por la independencia. Dos años después, la esclavitud fue abolida. (Hubo que esperar siete décadas para que una medida similar fuera tomada en los Estados Unidos). En 1802, valiéndose de una traición, los franceses

arrestaron y deportaron a la principal figura de la insurrección, Toussaint L'Ouverture. Al año siguiente, el ejército enviado por Napoleón con el propósito de sofocar aquella guerra de independencia capituló. La extraordinaria hazaña de los que el trinitense C.L.R. James llamaría en un libro clásico *The Black Jacobins* [...] (Londres, 1938)¹ –a quienes la Revolución Francesa en ascenso sirvió de acicate, y Bonaparte intentó en vano frenar– coronaba a la escala de un país un cimarronaje de muchos siglos en el Caribe.

El destronamiento por Napoleón, en 1808, del rey de España estimuló las ansias de gobierno propio que abrigaban grupos criollos en las colonias americanas de ese país. A partir

* Con ligeras variantes, esta es la conferencia inaugural del curso homónimo ofrecido en la Casa de las Américas entre el 5 y el 16 de agosto de 1996. Se publicó originalmente en *Casa de las Américas*, N° 204, julio-septiembre de 1996.

1 Los títulos de los libros que no están traducidos al español aparecen en sus lenguas originales. Las ciudades y las fechas mencionadas a continuación de los títulos (incluso de los que están en español) se refieren a la primera edición.

de 1810, tales ansias encarnaron, de México y Venezuela al Río de la Plata y Chile, en guerras independentistas que tuvieron conductores como Miguel Hidalgo, Simón Bolívar, José de San Martín y Bernardo O'Higgins, respectivamente, e involucraron a la Hispanoamérica continental. Las Antillas hispanoamericanas, cuyas oligarquías nativas temían ver repetirse en sus tierras el ejemplo haitiano, se sustrajeron entonces a la onda revolucionaria: así dilataron procesos independentistas que al tomar cuerpo más tarde acabarían distinguiéndose en aspectos capitales de los desencadenados en 1810. La victoriosa batalla de Ayacucho selló en 1824 la independencia con respecto a España de la Hispanoamérica continental. Un año antes los Estados Unidos habían dado a conocer la Doctrina Monroe, primera piedra concreta de una política exterior no abandonada que aspira a acotar a nuestra América para su exclusivo dominio.

Aunque no careció de antecedentes revolucionarios, como la Conjunción Minera por la cual fueron ejecutados en 1792 *Tiradentes* y otros patriotas, la independencia llegó a Brasil por vías evolutivas. Trasladados al país suramericano el príncipe regente y la corte de Portugal para no caer prisioneros de los franceses tras la invasión napoleónica a esa metrópoli en

1808, el heredero del príncipe, vuelto emperador y haciéndose eco de capas influyentes del país (a cuya cabeza estuvo José Bonifacio de Andrade e Silva), lo declaró independiente en 1822. A diferencia de la América española, la América portuguesa, no obstante guerras civiles que hubieran podido desgarrarla, logró conservar su unidad; y, aun compartiendo con aquella muchos rasgos comunes, también en otros órdenes prosiguió durante largo tiempo un camino paralelo.

Las décadas inmediatas verían a prominentes ciudadanos de nuestra América tratando, en medio de luchas a menudo turbulentas, de diseñar países que (con salvedades como Haití y en cierta forma Paraguay) marginarían a los indígenas, a los negros y a los mestizos, y se pensarían en función de las oligarquías criollas blancas, o que se tenían por tales, en especial de quienes poseían aspiraciones burguesas y se consideraban occidentales de Ultramar: consideraciones que se daban de cachetes con esfuerzos europeos por recolonizar abiertamente a varios de esos países, además de hacerlo de modo indirecto. El caso más señalado de lo primero fue el de México, el cual tras larga lucha logró vencer en 1867 a un imperio que la Francia del pequeño Napoleón pretendió establecer allí. Dos décadas atrás, en una guerra

de rapiña, los Estados Unidos habían devorado la mitad de México; y a partir de 1855 William Walker intentó vanamente repetir la fechoría en Centroamérica.

Solo en 1868 se alzaron en armas Puerto Rico y Cuba. El intento de Puerto Rico se extinguió poco después; pero la guerra de Cuba duró diez años, y tras la que fue considerada simplemente una tregua, interrumpida por conatos bélicos, se reanudó en 1895. Esta vez, organizada por el radical José Martí, no la impulsaban integrantes de la oligarquía nativa, sino de las clases y capas medias y populares, con abundante presencia negra y mulata; ni se proponía solo la independencia frente a la ya caduca España, sino también frente al emergente imperialismo estadounidense. Representantes de este, al ocurrir en 1898 la voladura del acorazado Maine en la bahía de La Habana, acusaron de dicha voladura al gobierno de España, le declararon la guerra con tal excusa, y lo derrotaron en pocos meses, hurtando así a los cubanos su ya inminente victoria, y de paso apoderándose de Puerto Rico, y luego de las Filipinas y otras islas del Pacífico. El primero de enero de 1899 el general John Brooke tomó posesión del gobierno de Cuba en nombre de los Estados Unidos; y el 20 de mayo de 1902, la Cuba que había peleado treinta años por su independencia recibía,

mutilada por la Enmienda Platt, una República que de hecho era un protectorado.

Habría que esperar a otro primero de enero, sesenta años después de aquel en que Cuba fue oficialmente uncida a los Estados Unidos, para que la Isla cambiara de modo radical su condición. En el interregno, los Estados Unidos ejercieron con violencia en el Caribe, al que han considerado su *mare nostrum*, la política de las cañoneras y del garrote, invadiendo numerosos países de la cuenca. Nuestra América, por su parte, vería surgir la poderosa Revolución Mexicana de 1910, con grandes figuras como el líder campesino Emiliano Zapata y más tarde Lázaro Cárdenas, quien en 1938 nacionalizó el petróleo; el movimiento de reforma universitaria iniciado en 1918 en Córdoba, Argentina, que repercutió en muchos países hispanoamericanos; resistencias frente a los yanquis como las de los héroes y mártires Charlemagne Peralte en Haití y Augusto César Sandino en Nicaragua; la sublevación y la masacre salvadoreñas de 1932, donde fue asesinado Farabundo Martí; gobiernos populistas como los de José Batlle y Ordóñez en Uruguay, Hipólito Yrigoyen y Juan Domingo Perón en Argentina, y Getulio Vargas en Brasil, país que había conocido la legendaria marcha de Luis Carlos Prestes y años después su abortada insurrección comunista; un fugaz

gobierno socialista y luego otro más dilatado de Frente Popular en Chile; la Revolución Boliviana de 1952; los regímenes nacionalistas de Guatemala entre 1944 y 1954. Este último año, un gobierno llegado allí al poder en elecciones convencionales fue depuesto por una invasión mercenaria enviada por el gobierno estadounidense, lo que desde entonces le ha costado al país más de cien mil desaparecidos. Un nuevo período en la historia de nuestra América se abrió cuando el primero de enero de 1959 llegó al poder la Revolución Cubana, que, hostigada desde el primer momento por los Estados Unidos, asumiría carácter socialista.

En los treinta y siete años transcurridos, muchos han sido los intentos por llevar adelante la segunda independencia de nuestra América iniciada en Cuba en 1959. Numerosos movimientos guerrilleros rurales y urbanos, de amplia orientación socialista, fueron violentamente combatidos por el Imperio, ocasionando la muerte a una pléyade de combatientes cuya figura más emblemática es la de Ernesto Che Guevara, ultimado en Bolivia en 1967. Sin embargo, en 1970 el socialista Salvador Allende, en elecciones también convencionales como las de la Guatemala agredida en 1954, llegó al poder en Chile; y en 1979 el Frente Sandinista de Liberación Nacional organizado por Carlos

Fonseca, quien perecería combatiendo, lo hizo en Nicaragua, tras derrocar por las armas al tirano local. Pero los respectivos procesos revolucionarios, no obstante ser multipartidistas y mixtos en muchas cosas, fueron yugulados por implacables maniobras estadounidenses. Allende fue asesinado en 1973, y su gobierno sustituido por una feroz dictadura militar; la guerra sucia y el ahogo económico contra Nicaragua impuestos por los Estados Unidos llevaron a los sandinistas a perder en 1990 unas elecciones que no podían ganar. (Mientras tanto, los Estados Unidos habían vuelto a realizar invasiones abiertas en el Caribe: en 1961, en Cuba, donde fueron derrotados; en 1965, en la República Dominicana; en 1983, en Granada; en 1989, en Panamá). Así pareció cerrarse en nuestra América, en medio de un reflujo histórico mundial, un ciclo renovador inaugurado en 1959 (y que llegó a abarcar la actuación de militares radicalizados como Juan José Torres en Bolivia, Juan Velasco Alvarado en Perú y Omar Torrijos en Panamá), aunque la asediada Cuba revolucionaria ha logrado sobrevivir, y mantiene relaciones con la casi totalidad de los países latinoamericanos (incluido el fundador Haití), en los cuales no existen ya las dictaduras militares proimperialistas que los ensangrentaron; y también con países del Caribe que empezaron

a independizarse en la década del sesenta de este siglo.

El primero de enero de 1994 entró en vigor en México el Tratado de Libre Comercio firmado entre ese país, los Estados Unidos y Canadá. Para observadores superficiales, a partir de la fecha México dejaría atrás su condición subdesarrollada, común a todos los países de nuestra América, e ingresaría en el mejor de los mundos posibles. Pero ese mismo primero de enero, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y otras también en Chiapas fueron tomadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual dio a conocer así su existencia. Se trata, como lo ratificarían sus numerosas y vívidas declaraciones, de un movimiento, en su mayoría, campesino (de ahí el esgrimir a Zapata como bandera) e indígena, con el que asomó su rostro el “México profundo”, se hicieron patentes “el colonialismo interno”, la “pluralidad de culturas”, según conceptos con que trabajan algunos de los mejores pensadores de México y son válidos también para muchos otros de nuestros países. Movimientos de resistencia indígena los ha habido en América desde el segundo arribo de europeos, en 1492: medio milenio antes habían llegado, sin consecuencias, los vikingos. El más conocido de esos movimientos fue la rebelión encabezada en Perú (con repercusio-

nes colindantes) por Túpac Amaru entre 1780 y 1781, cuando fue bárbaramente ejecutado. Aún es temprano para saber qué logrará el EZLN. Pero el proyecto neoliberal que él objetó entró en seria crisis a finales del propio año 1994. En todo caso, es grande la originalidad de México. Su Revolución de 1910 fue de enorme autenticidad, no remedo de modelos foráneos. ¿Nos reserva México un nuevo capítulo en la historia de nuestra América? ¿O se abrirá ese capítulo en otro sitio?

Ciento noventa años median entre el primero de enero de 1804 y el de 1994. Y es más el tiempo si se toman en cuenta los antecedentes y consecuentes. Durante ese lapso, en nuestra América se ha peleado contra varias metrópolis y contra formas diversas de colonialismo y neocolonialismo. Tal es el ámbito histórico al que se remite este curso, el cual considerará aspectos del pensamiento generado en ese ámbito.

ESTÍMULOS PARA ESTE CURSO

Hacía tiempo que quería organizar lo que he pensado, escrito y dicho sobre las cuestiones que este curso aborda. La sugerencia de mis compañeros Luisa Campuzano y Jorge Fornet a ofrecerlo, me ha obligado a intentar esa or-

ganización. Aunque no es sensato esperar que vaya ahora a empezar de nuevo, no todo será reiteración. Al frente de su quinto libro de versos, *Elogio de la sombra* (Buenos Aires, 1969), escribió Jorge Luis Borges: “A los espejos, laberintos y espadas que ya prevé mi resignado lector, se han agregado dos temas nuevos”. No mencionaré cuáles fueron esos temas: baste con saber que existieron. También el resignado lector (en primer lugar, oidor) se encontrará aquí con mis temas u obsesiones habituales, y con variaciones sobre ellos; pero a la vez con nuevos temas. Tampoco insistiré en cuáles son. Hay que dejar algo a la sorpresa.

Sí insistiré, en cambio, en otros inesperados estímulos para el curso. Quizá en este caso se trate de uno solo, encarnado en diversos ejemplos. Cronológicamente, el primero de ellos fue para mí el libro del palestino-estadunidense Edward W. Said *Culture and Imperialism* (Nueva York, 1993), que leí con mucho interés, y algunas de cuyas páginas hice traducir y publicar en el número 200 (julio-septiembre de 1995) de *Casa de las Américas*. Me llamó la atención que en libro de tanta sabiduría nuestra América estuviera casi ausente, no obstante el asunto tratado. El segundo ejemplo fue la antología compilada por Patrick Williams y Laura Chrisman *Colonial Discourse and Post-*

colonial Theory (Nueva York, 1993), donde se agrava lo anterior: no hay allí ni un autor iberoamericano. El hecho se repite en otra antología posterior, compilada por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: *The Post-colonial Studies Reader* (Londres y Nueva York, 1995). Pero la palma en este orden le corresponde a mi admirada amiga india Gayatri Chakravorty Spivak, residente en los Estados Unidos. En la página 57 de su libro con el feliz título *Outside in the Teaching Machine* (Nueva York y Londres, 1993) se lee: “La América Latina *no* ha participado en la descolonización”². (Énfasis de Gayatri Chakravorty Spivak). Presumo que algo así es el basamento intelectual de las ausencias observadas en los libros que he nombrado. Y si la América Latina *no* ha participado en la descolonización, ¿cómo se llama aquello en que *sí* ha participado durante más de dos siglos, y a lo que me referí en la primera parte del trabajo?

Dije que en las citadas antologías no aparecía ni un autor iberoamericano. Debí haber especificado, como hago ahora: ni un texto escrito originalmente en español o en portugués, las lenguas en que empezó a decirse la modernidad al uso, ya que España y Portugal

2 Las traducciones de esta cita y de las demás son mías.

fueron los países europeos que la inauguraron. Las colonias americanas de ambas metrópolis estuvieron pues entre las primeras colonias de tal modernidad. Y, consiguientemente, las suyas se cuentan entre las iniciales luchas anti-colonialistas, algunas tan tempranas como la rebelión criolla de los comuneros de Paraguay (1717-1735).

Las independencias conseguidas a principios del siglo XIX por la mayoría de los países de nuestra América resultaron insuficientes. Pero no menos insuficientes fueron las que mucho más tarde, a raíz de la terminación en 1945 de la llamada Segunda Guerra Mundial, lograrían países asiáticos y africanos. Llamar descolonización solo a la tarea cumplida en estos, quizá porque las metrópolis respectivas eran más *modernas* que las paleoccidentales España y Portugal, es aberrante; y también es aberrante olvidar entre las metrópolis a *la más moderna* de todas: los Estados Unidos. Me temo que pueda haber ocurrido algo de ambas cosas en el arte de birlibirloque de que dan testimonio las obras citadas. Llamo la atención sobre el hecho de que en las antologías varias veces aludidas sí aparecen autores de nuestra América (los cuales nos son muy cercanos) que escriben en inglés (los barbadienses George Lamming y Kamau Brathwaite, el santaluceño

Derek Walcott) o francés (los martiniqueños Aimé Césaire y Frantz Fanon, el haitiano Jacques Stephen Alexis).

Estaba proyectando este curso cuando reparé en que yo no era el único a quien sobresaltaba aquel criterio. En la entrega de otoño de 1994 de la revista *Ojo de Buey* leí con identificación el trabajo del británico Peter Hulme que hice traducir y publicar en el número 202 (enero-marzo de 1996) de *Casa de las Américas* con el título “La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas”. Hulme, al comentar el libro de Said, la selección compilada por Williams y Chrisman y otros textos, objeta criterios como el de J. Jorge Klor de Alva, para quien “las nociones mismas de colonialismo e imperialismo vinieron de las experiencias modernas de los poderes coloniales no hispánicos, y solo fueron subsecuente e inapropiadamente sobreimpuestas a las experiencias hispanoamericanas desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII” (p. 5). Ese argumento le parece a Hulme “fundamentalmente defectuoso”. Y se pregunta: “¿por qué tomar *aquel* modelo de colonialismo y decidir que, puesto que América no encaja en él, no puede entonces hablarse de descolonización, discurso colonial o teoría poscolonial?” (*ibid.*). En cuanto a que Said (y, añadido, también otros)

no reconoce “a los Estados Unidos como una potencia colonial e imperial desde su comienzo sino solo desde el fin de la Segunda Guerra Mundial”, Hulme opina:

Lo que sucede en *Culture and Imperialism*, como sucedió también en *Orientalism*, es que los Estados Unidos de América –a los que Said ligera pero imperdonablemente se refiere como “América”– aparecen en la escena asumiendo el manto imperial después de la Segunda Guerra Mundial, pero sin ninguna consideración sustancial de los propios orígenes de la nación como asentamiento de colonias británicas, españolas y francesas, así como tampoco de sus propios inicios imperiales en el Pacífico a mediados del siglo XIX, ni de su propia historia de “colonialismo interno”, ni de sus propias guerras genocidas contra la población indígena de Norteamérica, ni de su propio aventurerismo en Centroamérica y el Caribe en [el] siglo XX. [...] su análisis del imperialismo norteamericano carece de la profundidad-de-tiempo histórico y cultural que él aporta al material europeo [p. 4].

Hulme menciona luego varios ejemplos de autores de nuestra América, concretamente del Caribe, “que pueden verse en retrospectiva como teóricos poscoloniales precursores de Said”. Añade que “no hay una correlación fácil

entre el final formal de una relación colonial y la producción de material teórico que pueda ser considerado como “poscolonial”; pero lo que ha sido escrito en Haití a principios del siglo XIX merece ciertamente mayor atención”. Y concluye este razonamiento así:

Sin embargo, si me obligaran a identificar un momento de “comienzo” en el sentido que Said otorga a esta palabra, entonces cada vez más me parece que el momento sería 1898, año sísmico para el Caribe, el comienzo quizá de su modernidad. [El cubano] Fernando Ortiz, estoy seguro de ello, será leído cada vez más como el gran teórico de las *consecuencias* culturales de 1898. La gran figura al otro lado de ese año divisorio es José Martí, de cuya obra bien pueden extraerse las bases para una genuina teoría poscolonial americana [pp. 7-8].

Me complacen no pocos criterios de Hulme (y, por supuesto, de otros autores metropolitanos), pero lo que aquí me importa destacar no es la aceptabilidad de cuestiones y pensadores nuestros por aquellos autores, cuyas obras quedan lastimadas o incluso invalidadas si desconocen o devalúan lo que merece ser conocido o valorado positivamente. Lo que me importa es que no quedemos atorados por ruedas de molino que a fin de cuentas, y con todo el respeto

debido, pueden ser otras vueltas de tuerca (así aparezcan con ropa de academia o de estameña) de lo que la canadiense Mary Louise Pratt llamó en un libro de 1992 “ojos imperiales”. Mirar las cosas con ojos propios, como pensarlas con cabeza propia, es imprescindible.

Concluiré esta parte de mi conferencia con una larga cita de Walter D. Mignolo. Volveré en el curso sobre la obra de este estudioso argentino que reside en los Estados Unidos, se expresa indistintamente en español e inglés, y posee amplia información y sensibilidad afinada para el problema del cual trato ahora. La cita proviene de un trabajo suyo sobre el discurso colonial y poscolonial que lleva el elocuente subtítulo de “¿Crítica cultural o colonialismo académico?”. He aquí sus palabras:

La influyente pregunta hecha hace varios años por Gayatri Spivak fue: “¿Puede el subalterno hablar?” [...] A esta interrogación sería dable responder diciendo que el subalterno siempre ha hablado, aunque los eruditos y los científicos sociales no siempre han estado dispuestos a escuchar [...] La cuestión de si el colonizado puede ser representado acaso no sea ya un problema, y podría replantearse en términos de diálogos desde diferentes *loci* de enunciación más que como un monólogo académico realizado en el acto de “estudiar” el discurso colonial y no “escuchar” a

personas políticamente comprometidas (dentro o fuera de la academia), escritores de países coloniales, poscoloniales o del Tercer Mundo que producen un discurso alternativo. Quizá en la arena intelectual los esfuerzos por inventar a un “otro” desde lejos y desde antes enmascaran nuevas formas de colonización [...] Para los interesados en examinar críticamente la dependencia cultural de países poscoloniales [...], el problema tiene que ser repensado en el contexto de mimetismo y dependencia tanto como en términos de intervenciones intelectuales y programas de investigación que alimentan las tradiciones y necesidades del país. Para aquellos de nosotros que nos hallamos en el exilio, al negociar la producción intelectual en nuestros lugares de origen (trátese de la América Latina, África o Asia) y la conversación intelectual en nuestro lugar de residencia (los Estados Unidos o la Europa occidental), se plantea la cuestión de si nuestra función debe ser la del intermediario que promueve la importación de “nuevas teorías” en nuestros países “atrasados”, o si debemos “pensar desde” las experiencias poscoloniales en las cuales crecimos [...] Mi interés es subrayar el punto de que el “discurso colonial y poscolonial” no es solo un nuevo campo de estudio o una mina de oro para extraer nuevas riquezas, sino la condición de la posibilidad para construir nuevos *loci* de enunciación tanto como para reflejar que los “conocimiento y comprensión” académicos deben

ser complementados con “aprender de” aquellos que viven en y piensan desde legados coloniales y poscoloniales, de [la guatemalteca] Rigoberta Menchú a [l uruguayo] Ángel Rama. De lo contrario, corremos el riesgo de promover mimetismo, exportación de teorías y colonialismo (cultural) interno en vez de promover nuevas formas de crítica cultural y emancipaciones intelectuales y políticas; el riesgo de hacer de los estudios coloniales y poscoloniales un campo de estudio, y no un liminal y crítico *locus* de enunciación. [...] el Tercer Mundo no produce solo “culturas” para ser estudiadas por antropólogos y etnohistoriadores, sino también intelectuales que generan teorías y reflexionan sobre su propia cultura y su propia historia [“Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?”, *Latin American Research Review*, 28 (3), 1993, pp. 130-131].

NUESTRA AMÉRICA ENTRE LOS NOMBRES Y LAS REALIDADES DE AMÉRICA

Voy a desglosar y comentar el título de este curso, a fin de hacer transparente su propósito. Comienzo por lo que podría considerarse lo más obvio: la conocida denominación “Nuestra América”. La he empleado desde las primeras líneas de este texto, pero también me he visto

obligado alguna vez a hacerla alternar con otra, tomada como sinónimo de la anterior. Tal proceder me lleva a una aclaración inevitable.

Como bien sabemos, “América” es el nombre con que acabó siendo conocido el continente al que llegaron por segunda vez europeos en 1492, y donde viven hoy varios bloques humanos, todos con orígenes coloniales. Dos de esos bloques se han organizado como países capitalistas desarrollados: los Estados Unidos y Canadá, excolonias sobre todo de Inglaterra. Esta fue hasta inicios del presente siglo el país capitalista más desarrollado del planeta, lo que serían a partir de entonces los Estados Unidos, herederos en tantos aspectos de aquella. El resto del llamado Hemisferio Occidental es el área de nuestro curso, y como conjunto no fue nunca, ni es previsible que lo sea al menos en lo inmediato, una unidad política. Se trata de una vasta zona en su gran mayoría colonizada por España (que también colonizó buena parte de lo que hoy son los Estados Unidos) y Portugal, países de estructuras arcaicas que no habían conocido verdadero desarrollo capitalista, y por tanto no pudieron dejarlo en herencia a sus excolonias, como sí hizo Inglaterra con respecto a varias de las suyas; dentro de esa zona, en el Caribe existen también tierras que, arrebatadas por

lo general a España, fueron (o son aún) enclaves coloniales de otras metrópolis europeas, y hasta de los Estados Unidos, como Puerto Rico: este último, sin embargo, no abandonó su cultura. Esa América la constituyen bloques de países que tienen en común, entre varias cosas, ser todos subdesarrollados: los que forman Hispanoamérica (la cual, además de países continentales, incluye en las Antillas a Cuba, la República Dominicana y Puerto Rico), Brasil y los primeramente aludidos del Caribe. En los países continentales existen comunidades indígenas, muy numerosas en ocasiones, cuyas culturas a menudo solo de modo superficial se han fusionado con las aportadas por los conquistadores y colonizadores ibéricos. A estos últimos se añadieron cuantiosos africanos traídos como esclavos, y luego asiáticos y hombres y mujeres de otras procedencias. Aunque ha habido abundantes mezclas y transculturaciones, también en este orden la heterogeneidad es grande.

Si aspiramos a que tenga sentido, lo que no es forzoso que ocurra con los nombres, no es fácil dar con una denominación para conjunto tan diverso. Por otra parte, los Estados Unidos de América (tal es su apelativo completo, el cual, como el de la hoy disuelta Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas,

implica además una definición) usufructuaron para sí desde el siglo XIX la denominación “América”, y ello ha sido aceptado incluso más allá de sus fronteras, aunque no del todo en el resto del continente, donde a veces, por el contrario, empleamos la palabra “América” con referencia sobre todo a aquella parte de ella donde vivimos: así la usaron los primeros libertadores hispanoamericanos, y siguieron usándola figuras como los mexicanos Alfonso Reyes y Leopoldo Zea, y el chileno Pablo Neruda; así aparecerá más de una vez en el curso. En acuerdo con este criterio, Martí llamó en 1884 a los Estados Unidos “la América europea”, dando a entender que había otra América, la nuestra, que merecía ser llamada de tal manera, sin más. Pero indudablemente la apropiación del sustantivo y de su correspondiente adjetivo por los voraces vecinos del Norte ha complicado también el saber cómo nos llamamos.

El chileno Miguel Rojas Mix tituló a un libro donde esta cuestión es tratada con detenimiento, y se consideran sus ramificaciones, *Los cien nombres de América* [...] (Barcelona, 1991). No son cien, pero sí muchos, y aún podrían añadirse más: por ejemplo, los nombres indígenas de “Tawantinsuyo” o “Anáhuac”. Sin embargo, como en el caso de los primeros ha-

bitantes de América (quienes, a semejanza de Colón, no llegaron a saber que el continente era mayor de lo que creyeron), la casi totalidad de esos nombres no designa al mismo objeto, sino a partes distintas de él. (Entre las escasas excepciones se hallan, de origen europeo, además de “América”, los tempranos “Nuevo Mundo” e “Indias”, consagración este último de un error geográfico; y de origen kuna, “Abya-Yala”, que propuso en los años setenta de este siglo un congreso indio “para designar a nuestro continente mestizo”). Por ejemplo, “Hispanoamérica” o “América española” se refiere solo al conjunto de las repúblicas “antes colonias españolas”, como en 1824 explicitó Bolívar, al convocar al congreso de Panamá que se celebraría en 1826. Para el dominicano Pedro Henríquez Ureña, sin embargo, “América Hispánica” incluía también al Brasil, pues el término “Hispania” (al igual que “Iberia”) abarca tanto a España como a Portugal. “Iberoamérica” se refiere sin duda a las dos grandes comunidades de mayoritario origen ibérico en América, y sobre todo últimamente suele incluir también a sus exmetrópolis. “América Latina” (cuestión a la que el uruguayo Arturo Ardao dedicara su minucioso libro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980) suma a los

anteriores los países del Caribe que fueron o siguen siendo colonias francesas. Pero en el Caribe existen países cuyas metrópolis o exmetrópolis no forman parte de la Romania, no hablan lenguas neolatinas (por ejemplo, Inglaterra y Holanda), y debido a ello sus habitantes no se sienten concernidos por aquella denominación. Lo que ha llevado, cada vez más, a hablar de “América Latina y el Caribe”. Considerar al Caribe como una subunidad es justo, porque más allá de la diversidad de lenguas (no solo las de origen europeo, sino también distintas lenguas nacionales) y otras características, los caribeños tenemos mucho en común. Sucede, sin embargo, que la mayoría de nosotros, como se ha dicho ya, estamos englobados dentro de los “latinoamericanos”. En cambio, las comunidades indígenas no suelen aceptar ser llamadas “latinoamericanas”. Para intentar resolver esta cuestión, en este siglo se empezó a hablar de “Indoamérica”; y, probablemente por similitud, de “Afroamérica” y “Euroamérica”. Se trata de tres grandes zonas que en cierta forma se corresponden con lo que el brasileño Darcy Ribeiro, en *Las Américas y la civilización [...]* (Buenos Aires, 1969), libro iluminador al que volveré a referirme en el curso, llamó “pueblos testimonios”, “pueblos nuevos” y “pueblos transplantados”. Es

positivo retener esta idea de la diversidad de nuestros pueblos, pues ello contribuye a poner las cosas en su justo sitio, frente a quienes hablan de nuestro monolitismo de etnia, lengua, religión y cultura. Pero también es menester subrayar que esa diversidad no contradice necesariamente la existencia de una difícil unidad dinámica nacida durante siglos de historia relativamente común. Incluso el complicado Caribe pudo ser historiado como una entidad por el trinitense Eric Williams (*From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*, Londres, 1970) y el dominicano Juan Bosch (*De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, 1970), siguiendo un camino que trazara James (quien por cierto fue profesor de Williams) en el epílogo (“De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro”) que añadiera a la segunda edición, revisada (Nueva York, 1963), de *The Black Jacobins* [...].

No conozco mejor denominación para aquella difícil unidad dinámica que la de “nuestra América”. Investigadores como el panameño Ricaurte Soler (en su notable libro *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, 1980) y la chilena Sara Almarza (en “La frase *Nuestra América*: historia y significado”, *Caravelle* [...], 1984, p. 43) han estudia-

do la presencia de este sintagma en varios autores, y aún podrían añadirse más ejemplos a los aducidos por ellos. Pero indudablemente correspondió a Martí acuñarlo en la forma en que ha llegado a nosotros, creadoramente abierto hacia el porvenir. En sus manos, tal sintagma no privilegia aspectos geográficos ni etnias ni lenguas ni culturas, y se limita a subrayar la pertenencia a nosotros. El conjunto vuelve a tener un nombre común, pero esta vez más allá de la colonia: aplicando una expresión que en libro de este mismo año usó la española María Luisa Laviana Cuetos, puede decirse que se ha pasado “de las Indias a nuestra América”. Martí comenzó a forjar el nombre durante su destierro en México y Guatemala, entre 1875 y 1878, y tras su reveladora experiencia estadounidense le dio forma madura en el texto programático homónimo. Ese lúcido y hermoso manifiesto de nuestra modernidad no ha perdido vigencia, entre otras cosas porque los acuciantes problemas de que trata están lejos de haber desaparecido. Abordaremos pues aspectos esenciales del pensamiento de nuestra América desde su primera independencia hasta hoy, enmarcados por el ensayo martiano “Nuestra América”, que vio la luz inicial en *La Revista Ilustrada de Nueva York* el primero de enero de 1891.

PENSAMIENTO, AUTORREFLEXIONES Y PROPUESTAS

Puesto que este es un curso sobre pensamiento, se impone saber en qué sentido va a ser empleado tal concepto. Al español “trasterrado” en México José Gaos (discípulo de izquierda de José Ortega y Gasset y traductor de Martin Heidegger), quien dejara tan honda huella en Hispanoamérica, debemos esta definición:

[...] de la vida forma parte un pensamiento que se especializa en “pensamiento”, filosofía y ciencia. El “pensamiento” es aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, estas no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los [primeramente] indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que idea y se expresa en formas, orales y escritas, literarias –géneros y estilo–, no usadas, al menos en la misma medida, por aquel primer pensamiento. Al “pensamiento” se le considera frecuentemente por ello como

literatura [*El pensamiento hispanoamericano*, México, c. 1944, p. 11].

Aunque no lo diga explícitamente, creo que sobre bases similares se apoyó el español José Luis Abellán para elaborar los ocho nutridos volúmenes de su *Historia crítica del pensamiento español* (Madrid, 1979-1992). En todo caso, en sus líneas iniciales Abellán afirma que la obra “es muchas cosas al mismo tiempo: desde una nueva interpretación de la cultura española hasta una aproximación a un modo de filosofar y de historiar muy alejado de lo tradicional”; defiende el uso de la expresión “pensamiento”, y afirma que “toda la ejecución de la obra está sostenida por una hipótesis de trabajo: la de la fecundidad de la Historia de las Ideas como método válido para ofrecernos una historia del pensamiento español con sentido propio”.

Que yo sepa, no existe una obra equivalente, por su horizonte y su dimensión, referida al pensamiento de nuestra América en conjunto, aunque libros como *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona, 1976), del más destacado e influyente discípulo de Gaos, Leopoldo Zea (libro que es la reelaboración de otros previos), o, en forma más breve, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Buenos Ai-

res, 1994), del argentino Arturo Andrés Roig, son contribuciones cuyo conocimiento es aconsejable. Como también lo es el de otros panoramas, y el de dos compilaciones de textos de autores varios que debemos igualmente al laborioso Zea y aparecieron ambas en México, en 1986: *Ideas en torno de Latinoamérica* y *América Latina en sus ideas*. Pero en el prefacio, fechado en 1963, de una edición anterior de *El pensamiento latinoamericano* (prefacio que retuvo en la nueva edición), Zea había explicado que,

un trabajo exhaustivo sobre este pensamiento solo podrá ser realizado cuando se hayan escrito las historias de las ideas, el pensamiento y la filosofía de cada uno de los países latinoamericanos, y de la comparación de todos ellos se deduzca lo que los caracteriza dentro de una comunidad más amplia [...] Una labor exhaustiva corresponderá, así, a los investigadores de los distintos países de nuestra América [pp. 11-12].

Aunque desde aquella fecha hasta hoy han aparecido valiosos estudios parciales, además de los que mencionó Zea en ese prólogo, la observación sigue siendo centralmente válida. Este breve curso, pues, no puede ser sino una contribución muy modesta al conocimiento de su asunto. Y en el pórtico mismo quiero expli-

car que mi concepción del pensamiento, en general afín a la de Gaos, está aún más cercana a la que Miguel de Unamuno defendió en *Del sentimiento trágico de la vida [...]* (Madrid, 1913), y ejemplificó con su propia faena. Tal concepción no excluye *a priori* ni lo que suele asumir la encarnación de la literatura ni textos políticos o religiosos, para mencionar los que podrían parecer extremos. Baste con decir que para mí el pensador por excelencia de nuestra América es Martí: y su pensamiento se manifiesta tanto en sus ensayos como en sus versos, tanto en sus crónicas como en sus discursos, tanto en sus cartas como en sus textos para niños y jóvenes. Su caso, por otra parte, dista mucho de ser excéntrico en nuestra América, ni es atribuible a ser Martí un hispanoamericano del siglo XIX (esto último solo puede ser dicho de él con muchas reservas). Me limitaré a recordar tres ejemplos de autores múltiples (escritores de ficción, ensayistas, investigadores) del siglo XX que se valen de idiomas distintos del que para Martí fue habitual: Césaire, del francés; Darcy Ribeiro, del portugués; Lamming, del inglés.

Por otra parte, no se tendrá en cuenta todo el pensamiento de nuestra América, sino el integrado por algunas “autorreflexiones y propuestas”. Es decir, lo que nuestra América ha

pensado de sí misma; y, también, lo que a partir de ella se ha considerado de varios aspectos del mundo: en ambos casos, desde luego, cuando se trate de un pensamiento que pueda estimarse realmente valioso, aunque no siempre se esté de acuerdo con él. Para hacer esto, me ha parecido mejor que la presentación cronológica reunir en haces algunas ideas principales: ello, entre otras cosas, permite que ciertos autores sean considerados más de una vez. Pero siempre que fue dable, me atuve al orden cronológico, aunque en algunos casos resulta claro que ese orden tuvo que ser abandonado. Y también debe resultar claro que no se trata de asuntos, sino de ideas sobre asuntos. Pues lo que se aborda en este curso es el pensamiento, antes que las realidades sobre las que se piensa. Por ejemplo, es obvio que en nuestra América tanto el indígena como la mujer aparecen desde el inicio, millares de años antes de 1492, y el negro poco después de esa fecha. Pero las meditaciones sobre (y desde) ellos adquieren valor particular en determinados momentos. Es entonces cuando serán abordadas, señalándose los antecedentes. En todo caso, aunque se ha tratado de esquivarlas, ciertas repeticiones son inevitables: aún más exigiría la dialéctica de lo sucesivo y lo simultáneo.

SOBRE ALGUNAS APORÍAS DEL ANTICOLONIALISMO

Antes de mencionar los haces de ideas que estudiaremos, quisiera hacer una observación de carácter general. Si se me pregunta la fecha y el continente en que estamos, y respondo que en 1996 y en América, me he valido de un mundo conceptual no nacido aquí: he hablado en *español*, idioma cuyo nombre no puede ser más decidor (de haberlo hecho en otros idiomas que también conozco, como francés e inglés, la situación no habría cambiado un ápice); he aceptado una división del tiempo y una denominación también nacidas en Europa. Podría aducir que el español, al igual que el francés y el inglés, provienen de un idioma anterior, de nombre ignorado, que se habló en regiones imprecisas, pero sin duda no solo en tierras que después serían conocidas como europeas; y podría añadir otros juicios por el estilo. Pero así no iría muy lejos. Hay que cortar por lo sano discusiones de esta naturaleza, que pueden llegar a ser paralizantes sobre todo en comunidades nacidas de situaciones coloniales. Martí zanjó gordianamente el asunto cuando habló de “nuestra América”, no ignorando en absoluto que “América” era nombre que se nos había impuesto desde fuera; otro tanto hizo Antonio

Alatorre cuando, teniendo en cuenta a quienes hablamos el español como lengua materna, se refirió a él como “*nuestra* lengua”: después de todo, del millar de años que lleva de existencia este idioma, la mitad más rica de ese tiempo lo hemos ido elaborando en común en muchas partes del mundo, incluida largamente América, y hoy por hoy solo uno de cada diez de aquellos hablantes está en España. Cosas similares pueden y deben afirmarse de otros hechos. Enfatizar, como estamos moralmente obligados a hacer, el valor de lo propio, no implica postular un absurdo robinsonismo, ni siquiera cuando se pretenda vienesismo.

Lo que acabo de decir en forma alguna significa negarle, por ejemplo, a las comunidades indígenas de América el absoluto derecho que poseen, y debemos defender totalmente si de veras somos demócratas, a valerse de sus lenguas, practicar sus religiones, desarrollar sus culturas, disponer de su autonomía, pues el pluralismo cultural es una realidad innegable entre nosotros. Respetémosle a esas comunidades su plena libertad. Y ejerzamos la nuestra, que incluye la apropiación de cuanto estimemos válido en la historia, y el rechazo en ella de lo que estimemos negativo. No es arrojando acríticamente por la borda lo ya incorporado como alcanzaremos nuestras metas liberadoras.

Por último, creo que en esto del nombre que nos corresponde adolecemos del mal del definicionismo. Es verdad que, como ya se dijo, tanto “Estados Unidos de América” como “Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas” son nombres y también definiciones. Pero esto no es regla, sino excepción. El propio Martí no fue remiso a hablar a veces, por ejemplo, de “América Latina”, o de “América” a secas, aun cuando estuviera refiriéndose a “nuestra América”. Ni los hombres que se llaman León son leones, ni las mujeres que se llaman Rosa son rosas. Parece que “Hispania” significaba “tierra de conejos”. ¿Y qué? Como escribiera Alfonso Reyes y me gusta citar, nadie se pone a la sombra de una semilla.

HACES DE IDEAS

He agrupado en trece lecciones el pensamiento que vamos a estudiar en el curso. Y para nombrarlas, me he valido a menudo de sentencias acuñadas, o de títulos de obras destacadas, aunque ello no quiere decir que las lecciones vayan a referirse necesaria o exclusivamente a esas sentencias o a esos títulos. He aquí los nombres: “Independencia o muerte”, “Diseñando la patria del criollo”, “O inventamos o erra-

mos”, “Frente a la nueva metrópoli”, “Tras el águila y la serpiente”, “La utopía de América”, “Surge un nuevo pensamiento social”, “La América indígena”, “El afroamericano, o indígena ‘importado’”, “Inicios de la segunda independencia”, “Habla la mujer”, “América en la historia”, “Algo sobre los pos/tres”. Paso a explicar sumariamente el contenido de las correspondientes lecciones.

“Independencia o muerte” fue consigna de la proclama que, a continuación del acta de independencia de Haití, leyó Dessalines el primero de enero de 1804. Creo que puede servir para referirse al meollo del *Pensamiento político de la Emancipación* (Caracas, 1977), que los argentinos José Luis y Luis Alberto Romero, al antologar (con valioso prólogo del primero), acotaron entre 1790 y 1825. Se trata del capítulo inicial del pensamiento de nuestra América en el alba de su primera descolonización. En ese pensamiento se manifestaron actitudes sociales conservadoras, a veces en figuras por otra parte ilustres. Tal fue el caso del venezolano Francisco de Miranda, el Precursor por antonomasia de la independencia hispanoamericana, sin olvidar a otros como el peruano Juan Pablo Viscardo y el ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Fue también el caso del mexicano Fray Servando Teresa de Mier. Vale

la pena recordar que tanto la de Miranda como la de Mier fueron vidas nada conservadoras: incluso espectaculares. Ahora bien: el aspecto ígneo de aquel pensamiento corresponde a quienes en medida diversa han sido considerados, tanto por sus ideas como por sus vínculos con las masas, jacobinos. Así llamó James a los haitianos, especialmente a L’Ouverture. Otros, que comparten ese criterio, añadieron a Miguel Hidalgo y José María Morelos, de México; Antonio Nariño, de Colombia; José María de España y Manuel Gual, de Venezuela; Mariano Moreno y Bernardo Monteagudo, de Argentina; José Gervasio Artigas, de Uruguay; José Gaspar Rodríguez de Francia, de Paraguay. Pero, sin menoscabar la magnitud de tales figuras y de otras (en primer lugar, San Martín), el “hombre solar” de este momento fue Bolívar, en cuyas vastas y complejas concepciones es imprescindible detenerse.

“Diseñando la patria del criollo” alude, más que a Benedict Anderson y sus seguidores, al título del penetrante libro del guatemalteco Severo Martínez Peláez *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (San José, Costa Rica, 1972). Pero voy a tomar en consideración no al pensamiento de la Guatemala colonial (aunque algo habría que decir sobre José del Valle,

a quien Martínez Peláez juzga con rigor), sino sobre todo a los de Argentina y Chile, donde después de la independencia fueron notorios los intentos por diseñar patrias a la medida del criollo: reservando ahora esta última palabra, en cuyos avatares nos detendremos durante el curso, para el descendiente americano de europeos que se creía uno de ellos, y en consecuencia radicalmente distinto del aborigen, el negro y el mestizo americanos. Tales patrias se imaginaron como homólogos o versiones trasatlánticas de países europeos de capitalismo desarrollado; aunque de este lado del Atlántico existía otro modelo también tentador: el de los Estados Unidos. De ahí el anhelo de procurarse inmigración blanca, es decir europea; y el haber facilitado la apertura a la condición neocolonial que usufructuaron nuevas metrópolis: Inglaterra en primer lugar. Figuras notables (y no siempre coincidentes) como el venezolano-chileno Andrés Bello, los argentinos Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, y el chileno José Victorino Lastarria fueron pensadores representativos de esta tendencia. En ella, en cierta forma, cabría adscribir, aunque su país no fuera aún independiente y tuviera otras características, al cubano José Antonio Saco, cuyo modelo en este Hemisferio fue Canadá, también colo-

nia (pero de Inglaterra), en vez de los Estados Unidos, que él temía que absorbieran a Cuba (sobre el caso más señalado, el de Argentina, Tulio Halperin Donghi compiló una útil antología). La fórmula arquetípica de esta cohorte de pensadores bien podría ser el título inicial de la famosa obra de Sarmiento en torno a Facundo Quiroga: *Civilización y barbarie* (Valparaíso, 1845). El falso dilema reaparecerá más de medio siglo después en otra obra maestra, esta vez brasileña: *Los sertones* (Rio de Janeiro, 1902), de Euclides da Cunha, quien sin embargo afirma que la campaña que allí describe, en la cual la “civilización” derrotó a la “barbarie” en 1897, “fue, en la significación integral de la palabra, un crimen”: y lo denunció en su fuerte libro.

“O inventamos o erramos” es la desafiante fórmula que estampara en su *Sociedades americanas* (Arequipa, 1828; Lima, 1842) el originálsimo venezolano Simón Rodríguez, y sirve para designar al pensamiento que acompaña en el tiempo al núcleo del anterior, y lo contradice. El joven Bolívar tuvo dos maestros eminentes: Bello y Rodríguez. Es simbólico que en ellos fueran a encarnar sendas maneras bien distintas de concebir a la América posterior a la independencia. Una atiende esencialmente a modelos preexistentes (lo que no significa en absoluto que carezca de rasgos propios); otra su-

braya con energía el necesario invencionismo (sin dejar por eso de alimentarse de lecciones previas), y no se limita al criollo blanco, sino que mira también a las otras clases y etnias de América. Si Rodríguez puede ser visto como el reverso (o el complemento) de Bello, al chileno Francisco Bilbao puede vérselo como el de Sarmiento. No pocos pensadores de la Reforma mexicana que encabezó Benito Juárez (por ejemplo, Ignacio Ramírez, Gabino Barreda, Ignacio Manuel Altamirano, sobre todo el más joven y brillante: Justo Sierra), muchos de ellos sumados después al porfirismo, oscilaron entre ambas posiciones.

“Frente a la nueva metrópoli” se refiere obviamente a la circunstancia de que cuando aún no había concluido la independencia de nuestra América con respecto a metrópolis europeas, otra nueva, los Estados Unidos, empezó a emerger en este mismo Hemisferio, y fue haciendo cada vez más claro su proyecto expansionista esbozado en la Doctrina Monroe y armado ya de todas sus armas en la primera conferencia panamericana, realizada en Washington entre 1889 y 1890. Aunque Bolívar, Bilbao y el panameño Justo Arosemena, entre otros, habían anticipado la alarma ante el peligro, correspondió a José Martí ser el primer antimperialista (en el sentido moderno del término) de nuestra Amé-

rica, y acaso del mundo todo. El hecho de que a la vez luchara por independizar a Cuba y Puerto Rico de España y se apoyara en “los pobres de la tierra”, contribuyó a darle una envergadura enorme a su labor. Martí se sintió heredero en Cuba de pensadores como Félix Varela y José de la Luz y Caballero, y desde luego de los próceres que iniciaron la guerra por la independencia, como Carlos Manuel de Céspedes e Ignacio Agramonte. Tuvo además convergencias con figuras como los puertorriqueños Ramón Emerico Betances y Eugenio María de Hostos, el dominicano Máximo Gómez, los cubanos Antonio Maceo y Enrique José Varona y, en algunos aspectos, el peruano Manuel González Prada; y continuadores inmediatos entre modernistas hispanoamericanos como el nicaragüense Rubén Darío y el uruguayo José Enrique Rodó (y en cierta forma el colombiano Baldomero Sanín Cano), quienes a partir de la intervención de los Estados Unidos en Cuba, en 1898, se opusieron al expansionismo de aquellos. Esta última actitud se moverá hacia un antimperialismo cada vez más explícito en autores como el argentino Manuel Ugarte, y encontrará una tribuna privilegiada en el *Repertorio Americano*, del costarricense Joaquín García Monge, donde junto a otros la chilena Gabriela Mistral defendería inolvidablemente a Sandino.

“Tras el águila y la serpiente” no remite tanto al libro del mexicano Martín Luis Guzmán *El águila y la serpiente* (Madrid, 1928) como al símbolo que es de México, y al gran impacto que tuvo la revolución desencadenada en aquel país a partir de 1910. Las vertientes radicales de su primer momento se manifestaron en combatientes como Emiliano Zapata y Pancho Villa e intelectuales como Ricardo Flores Magón. Encauzada la revolución en beneficio de una burguesía nacional, tuvo alientos todavía mesiánicos y ya ontologizantes en José Vasconcelos (a cuya intensa gestión de cultura se deben hechos como el impulso al muralismo); y, tras la consolidación de esa burguesía, se interiorizó en pensadores como Samuel Ramos y Octavio Paz: este último realizaría luego en prosa brillante una actualizada crítica/defensa del sistema. Pero aquellas vertientes radicales (que a principios de los años cuarenta, con la colaboración de republicanos españoles, hicieron posible la creación de la revista *Cuadernos Americanos*, bajo la dirección de Jesús Silva Herzog) alimentaron, con nuevos puntos de vista y rigurosos enjuiciamientos, a sucesivas promociones, de las que son ejemplos Pablo González Casanova y Alonso Aguilar. Y más allá de las fronteras del país, ya habían animado en Nicaragua a Sandino, quien alcanzaría a

su vez amplia resonancia; y en cierta forma animarían al proceso de afirmación nacionalista vivido por Guatemala entre 1944 y 1954, cuyos avatares fueron expresados por autores como Miguel Ángel Asturias, Luis Cardoza y Aragón y Manuel Galich.

“La utopía de América” nos plantea el primer contrapunto mayor en el curso entre lo cronológico y lo temático. Pues la utopía está vinculada a América desde 1492, y (por lo general implícitamente) atraviesa buena parte del pensamiento americano. Pero entre nosotros la idea de la utopía adquiere fuerza particular a partir de la tercera década del siglo xx, cuando Pedro Henríquez Ureña escribe “La utopía de América”, que significativamente publicará conjuntamente con “Patria de la justicia” (La Plata, Argentina, 1925). Reyes, el brasileño Oswald de Andrade, el argentino Ezequiel Martínez Estrada, el cubano José Lezama Lima, Darcy Ribeiro, el mexicano Guillermo Bonfil Batalla, el peruano Alberto Flores Galindo, el paraguayo Augusto Roa Bastos, el venezolano Luis Britto García enriquecerán luego el tema. Este alcanzó una inesperada floración cuando se vivió mundialmente el paso “del socialismo científico al socialismo utópico”, para usar el provocativo título de un trabajo publicado en 1971 por el español-mexicano Adolfo Sánchez

Vázquez, aunque no con idéntico sentido al que él le dio allí. Pero también conoció una especie de superfetación, pues no todo proyecto es necesariamente utópico, ni toda utopía es positiva: esto último lo vocean, por una parte, las distopías, tan frecuentes desde hace tiempo; y por otra, visiones, más que eutópicas, *light*.

Mucho antes de que se diera aquel paso, “surge un nuevo pensamiento social” en nuestra América, en gran medida por influjo de la Revolución de Octubre de 1917, y requerido por exigencias internas. Se trata de un desarrollo original del marxismo, que ya había tenido adelantados como el chileno Luis Emilio Recabarren, y encontraría voceros en el argentino Aníbal Ponce (discípulo de su compatriota José Ingenieros), los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena, y en especial el peruano José Carlos Mariátegui. Sobre todo gracias al último, como se vio en su excelente revista *Amauta*, este pensamiento, con gran ímpetu y avidez intelectual, voluntad de heredar ideas a veces muy diversas, y fortalecido en polémicas como las sostenidas con el concurrente aprismo (fundado por el también peruano Víctor Raúl Haya de la Torre), se propuso interpretar de modo genuino a nuestra América con vistas a transformarla, e hizo notables contribuciones. Sin embargo, la osificación que a

partir de la década del treinta empezó a experimentar el movimiento comunista internacional bajo hegemonía estalinista no pudo menos que afectar negativamente al marxismo americano, en un proceso que expuso el brasileño-francés Michael Löwy en su antología sobre aquél (París, 1980). Pero incluso en esas condiciones adversas tal pensamiento nutrió sobre todo a estudiosos rebeldes como James, el argentino Sergio Bagú y el brasileño Caio Prado Jr., y a grandes escritores (así, el peruano César Vallejo, los cubanos Nicolás Guillén y Alejo Carpentier, el brasileño Jorge Amado, el haitiano Jacques Roumain, el mexicano José Revueltas, Neruda, Césaire). Aunque solo vendría a conocer otro período revolucionario en América tras la victoria cubana de 1959.

“La América indígena” es, en todos los sentidos de la palabra, el sujeto más antiguo de nuestra América. La invasión europea iniciada en 1492 y el subsiguiente destrozo de las culturas que serían llamadas indias sumieron en la base de la pirámide social a los restos de lo que algunos llaman “Preamérica”. Pero ella sobrevive siglos después de esa catástrofe, y ofrece cada vez más sus visiones no solo de “vencidos”, para aludir a la conocida antología que en 1959 publicó en su país el mexicano Miguel León Portilla. Si no como sujeto sí como tema,

la encontramos desde los primeros textos relativos a este continente. Desdeñada y combatida por los “civilizadores” del siglo XIX, fue en cambio exaltada y defendida por los radicales de ese siglo, aunque todavía insuficientemente conocida. Con Mariátegui, tras la lección de González Prada, se inició un intento de comprensión a fondo. Para él, “[l]a solución del problema del indio tiene que ser una solución social”, y “[s]us realizadores deben ser los propios indios”. El peruano José María Arguedas, dolorosa criatura entre dos mundos, avanzó en ese camino, como artista y etnólogo que en parte se había formado en el ámbito indígena. Esta última condición da fuerza particular a testimonios como los del mexicano Juan Pérez Jolote, el peruano Huilca y en especial la guatemalteca Rigoberta Menchú. Y también a meditaciones suyas, y de ideólogos como los que difundió Bonfil Batalla en *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina* (México, 1981): los bolivianos Fausto y Ramiro Reynaga, los peruanos Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda, el guatemalteco Antonio Pop Caal, el venezolano Arcadio Montiel, el mexicano Franco Gabriel Hernández; así como a los documentos de elaboración colectiva recogidos en dicho libro: todos tienen en común reclamar proyectos

indios alternativos al proyecto occidental. Sin ser indios, y con enfoques diversos, autores como Darcy Ribeiro, el lituano-chileno Alejandro Lipschütz, la francomexicana Laurette Séjourné, los mexicanos León Portilla, Ricardo e Isabel Pozas, Luis Villoro, González Casanova, Gilberto López y Rivas y Bonfil Batalla, los cubano-mexicanos Alberto Ruz Lhuillier y Calixta Guiteras, Galich, el peruano Luis Guillermo Lumbreras, el dominicano-mexicano Héctor Díaz Polanco, los argentinos Rodolfo Kusch y Adolfo Colombres, los españoles Xavier Albó y Emilio Serrano Calderón de Ayala (residentes uno en Bolivia y otro en varios de nuestros países), hacen posible una mejor comprensión de la martirizada América primigenia, y de las vicisitudes, metas y posibilidades actuales de sus comunidades.

“El afroamericano, o indígena ‘importado’” es título que alude a la paradójica pero acertada observación de Lipschütz según la cual esa fue la condición del africano traído a América como esclavo. Arrojado desde el siglo XVI a la base de la pirámide social, a semejanza del indio, también él y su descendencia conocerían el desdén de los “civilizadores”, y hasta incomprensiones inesperadas. Salvo en el caso de intelectuales haitianos como Antenor Firmin, quien impugnó a Gobineau en *L'égalité des*

races humaines [...] (París, 1885), la fundamental contribución del negro a América solo empezó a ser estudiada con profundidad en el siglo xx, y especialmente a partir de la década del veinte, por autores como los cubanos Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y José Luciano Franco, los brasileños Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre y Edison Carneiro, los haitianos Jean Price-Mars y Jean Casimir, el venezolano Miguel Acosta Saignes. Por lo general, estos autores, como los mencionados en el acápite anterior, desbordaron en sus trabajos las cuestiones específicas de ambos acápites: ejemplos superiores de ese desbordamiento los ofreció Ortiz. Hay que destacar el relevante papel del jamaicano Marcus Garvey, con su consigna dramática de regreso a África de los negros; y los aportes de pensadores/escritores como los ya nombrados James, Guillén, Roumain, Césaire, Williams, Alexis, Fanon, Lamming, Brathwaite, y además haitianos como René Depestre, jamaicanos como Richard Hart y Rex Nettleford, martiniqueños como Édouard Glissant.

“Inicios de la segunda independencia” es denominación que adquiere su pleno sentido cuando se sabe que al comentar/impugnar la primera conferencia panamericana, en 1889, Martí exclamó que había llegado para nuestra

América “la hora de declarar su segunda independencia”; y cuando se sabe también que la Revolución Cubana triunfante en 1959 había declarado desde el comienzo de la lucha, a raíz del 26 de julio de 1953, que el autor intelectual de esa lucha era Martí. Fidel Castro, a quien se debe tal declaración, ratificó su filiación martiana incluso cuando más tarde proclamó el carácter socialista que había asumido la revolución y su adhesión personal al marxismo-leninismo, y la ha reiterado siempre. Igualmente fue ganado por la prédica martiana el Che Guevara, también de pensamiento marxista profundamente creador. La fusión del ideario martiano, en el que la ética ocupa sitio central, con una perspectiva socialista auténtica da su impronta particular a la Revolución Cubana (incluido el pensamiento brotado al calor de ella), y contribuye a explicar por qué tras el fracaso del experimento socialista europeo no se produjo la caída, anunciada por agoreros de todo tipo, de esta revolución. Además, los inicios de la segunda independencia de nuestra América incluyen muchas manifestaciones de un pensamiento vivo que acompaña a intentos como los de las heroicas guerrillas en varios países, las experiencias revolucionarias chilena, granadiense y nicaragüense, y las transformadoras en Perú y Panamá; y, más allá de

la política estricta, una literatura y un arte de alto nivel (con sus correspondientes críticas) que merecieron el reconocimiento mundial, la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la teología y la filosofía de la liberación, y, al margen de casillas, meditaciones originales, para solo mencionar algunas líneas que ahora es materialmente imposible ejemplificar con nombres: se hará en el curso, desde luego. Por otra parte, muchos de esos nombres son bien conocidos, pues nunca como en la fecha autores de nuestra América han sido tan publicados, traducidos, galardonados, esculcados (y algunos también asesinados, pero por desgracia los asesinatos, a diferencia de los hechos anteriores, son más frecuentes en nuestra historia). Las reverberaciones de aquellos inicios no se han extinguido. Pero al capítulo esperanzador abierto en 1959 lo han seguido capítulos sombríos, y la hegemonía de la derecha en el planeta. Sería pues ridículo ejercer el panglosianismo. Más ridículo aún, sin embargo, sería entregarse a la desesperanza que ha estado de moda, y dar por muertas las cosas en cuyo deceso afirman creer los ruidosos ideicidas domesticados que acompañan en el papel a los homicidas y a sus patronos. La historia, que por cierto en español es mujer, está bien lejos de haber concluido.

“Habla la mujer” responde al título de un libro que se mencionará. Solo con la América indígena es dable comparar en antigüedad al tema de la mujer aquí. Pero ya se ha dicho que este no es un curso de temas, sino de pensamiento. Y no es posible negar que, aunque la cuestión de la mujer haya sido considerada desde mucho antes (recuérdense aportes como los de la prodigiosa Sor Juana, la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, los puertorriqueños Hostos y Luisa Capetillo, la chilena Gabriela Mistral, la argentina Victoria Ocampo, la dominicano-cubana Camila Henríquez Ureña), es en décadas recientes cuando el abordaje de tal cuestión adquiere en nuestra América, como en el resto del mundo, verdadera sistematicidad. Ello se ve en trabajos como los de la argentina Isabel Larguía y su compañero el estadounidense John Dumoulin (trabajos que me complace recordar que empezaron a publicarse en 1971 en *Casa de las Américas*), la mexicana Rosario Castellanos, la chilena Julieta Kirkwood, la brasileña Heloísa Buarque de Hollanda; los recogidos en volúmenes colectivos como *La sartén por el mango* (ed. por Patricia Elena González y Eliana Ortega, Río Piedras, Puerto Rico, 1984) y *Escribir en los bordes* (comp. por varias, Santiago de Chile, 1990), y en revistas especializadas como *fem*, de México, una de cuyas fun-

dadoras, la guatemalteca Alaide Foppa, estaría entre las desaparecidas y los desaparecidos en su país. La cubano-americana Ofelia Schutte dedicó un capítulo a “Identidad cultural, liberación y teoría feminista” en su libro *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (Albany y Nueva York, 1993); y la chilena Lucía Guerra ofreció una visión de conjunto en *La mujer fragmentada: Historias de un signo* (La Habana, 1994). Además, hace algún tiempo hay entre nosotros/nosotras un auge de la narrativa de mujeres (de quienes también se hablará en el curso), con su correspondiente crítica: la admirable poesía de ellas ya era bien conocida. En cuanto a las mujeres “no intelectuales” (si ello existe, lo que Gramsci puso en duda con referencia a los seres humanos en general), ¿qué decir de obras como el extraordinario testimonio donde la trabajadora boliviana Domitila Barrios de Chúngara, de la mano de la investigadora brasileña Moema Viezzer, expresa: “*Si me permiten hablar*”. [...] (México, 1977)? Este libro llevó a nadie menos que la inglesa Jean Franco a dar el título “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”, a un seminal ensayo que leyó en la Casa de las Américas y publicamos en el número 171 (noviembre-diciembre de 1988) de la revista homónima. Hay que subrayar que la

mujer habla, como lo ejemplifican con valor y originalidad las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, y obliga a escuchar.

América en la historia es el título de un libro que en 1957 publicó Zea en México. Aquí, la denominación apunta a esa y otras obras que han pensado la historia, con originalidad, desde nuestra América. Es el caso, para mencionar algunas, de *Capitalismo y esclavitud* (North Carolina, 1944), de Eric Williams; *Discurso sobre el colonialismo* (París, 1950), de Césaire; *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente* (México, 1958), del mexicano Edmundo O’Gorman; *Los condenados de la tierra* (París, 1961), de Fanon; *El siglo de las luces* (México, 1962), de Carpentier; *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural* (Rio de Janeiro, 1968), de Darcy Ribeiro; *Cómo Europa subdesarrolló a África* (Dar es Salaam, 1972), del guyanés Walter Rodney; *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor, 1995), de Mignolo. Probablemente en este haz es donde deben ser incluidas obras de los autores de lo que el chicano José David Saldívar, en *The Dialectics of Our America* [...] (Durham y Londres, 1991), llamó “la escuela de Caliban”, y sobre la cual no puedo extenderme por razones que espero sean comprensibles. La

mención del chicano Saldívar lleva a recordar que nuestra América vive hoy también, representada por millones de sus hijas e hijos, en los Estados Unidos, donde se calcula que para mediados del siglo XXI más de la mitad de sus habitantes tendrán orígenes no estadounidenses. Incluso por esa presencia en la Roma americana o en las entrañas del monstruo, para usar dos imágenes de Martí; por el traslado allí de una frontera imperial similar a la que mencionó Bosch, nuestra América se hace y se hará sentir en la historia, participando en impredecibles hibridaciones.

“Algo sobre los pos/tres” podría ser ese fin de fiesta con toda la banda que anunciaban los viejos circos, o un reparto de dulces. Pero el énfasis se pondrá, inevitablemente, en algunos “pos”. Destapé la caja de Pandora al citar en las primeras líneas a obras donde se menciona el poscolonialismo. Una conferencia ofrecida en 1993 por la canadiense Linda Hutcheon lleva el título, tan grato para quienes somos lectores de novelas policiales, de “The post always rings twice: the postmodern and the postcolonial” (*Textual Practice*, Vol. 8, N° 2, Verano de 1994). Una cosa lleva a otra. Y a otras. La evidencia de que antes de que concluyera “el corto siglo XX, 1914-1991” (Eric Hobsbawm, Londres, 1994) había finalizado no la historia,

pero sí, indudablemente, una era histórica, llevó, por una parte, a retrocesos como una verbosa derechización que implica un renacido y crudo anticomunismo, y un neoliberalismo depredador cuyo intento es volver a colonizarlos; y por otra (aunque no faltaron las coincidencias), provocó una suerte de orgía más bien perpleja de pos(t)ismos. Balances recientes de estos (ya hay también un pasado de los pos) se hallan en compilaciones como *Posmodernidad en la periferia. Ensayos latinoamericanos de la nueva teoría cultural* (Berlín, 1994), realizada por Hermann Herlinghaus y Monika Walter, y *The Postmodern Debate in Latin America* (Durham y Londres, 1995), editada por John Beverley, Michael Aronna y José Oviedo. Como siempre, habrá que separar la paja del grano, distinguir los ecos miméticos de las elaboraciones auténticas; y mantener enhiesta la certidumbre de que no solo no ha concluido la historia, sino tampoco lo ha hecho la prehistoria. Por ahora, de modo significativo, solo dos nuevos pensadores nuestros han alcanzado en estos años resonancia mundial: Rigoberta Menchú, de Guatemala, y el subcomandante Marcos, de Chiapas, México. Una mujer y un hombre, como en los mitos del inicio, valiéndose del primer idioma de procedencia europea traído a este Hemisferio,

defienden “con corazón”, como me escribió Rigoberta, a descendientes directos de la América que no empezó a ser descubierta sino desgarrada en 1492. Esa lucha involucra a todas y a todos los que creemos en la arriesgada pero digna ocasión que es nuestra patria América; a quienes nos sentimos viviendo más que una época pos, una época pre: o, si se quiere, las arduas vísperas de lo que hace décadas vengo

llamando el mundo posoccidental, en el que deben concurrir las metas inalcanzadas, la audacia epistemológica y la humildad ontológica del ecosistema que es la humanidad, si esta ha de sobrevivir (lo que desde luego no es seguro). Nicolás Guillén había escrito en su *Elegía a Jacques Roumain* (La Habana, 1948): “El pasado pasado no ha pasado. / La nueva vida espera nueva vida”.

CUBA DEFENDIDA

CONTRA OTRA LEYENDA NEGRA*

A la memoria de Pepe Rodríguez Feo, quien gracias a Pedro Henríquez Ureña descubrió en Harvard a nuestra América, y puso su talento, su bondad, lo que aprendió en los Estados Unidos y su riqueza al servicio de Cuba, donde hace poco ha muerto, amado y respetado.

* Escribí este texto (en español, para ser traducido al inglés) a instancias de Ambrosio Fornet con vistas a La entrega de *The South Atlantic Quarterly*, publicada por la Editorial de la Universidad de Duke. Allí apareció en el volumen 96, número 1, invierno de 1997 (*Bridging Enigma: Cubans on Cuba*). Fredric Jameson, quien dirige el Consejo Editorial de S.A.Q., pidió a Fornet ser “editor invitado” de dicha entrega. He traducido ahora del inglés algunas citas. Utilicé varias páginas del trabajo para una conferencia que con el título “Contra las leyendas negras” leí el 26 de octubre de 1993 en las Jornadas *Iberoamérica en vísperas del siglo XXI*, organizadas por la Casa de Colón, de Las Palmas de Gran Canaria.

LA MIRADA DE LOS OTROS¹

Para los antiguos egipcios, los griegos –incluso los del período considerado clásico–, a los que miraban como a niños, por encima del hombro, eran impuros. Para los persas, eran un pueblo de charlatanes. Por su parte, los griegos llamaban a los anteriores, y en general a los demás pueblos, “bárbaros”, palabra que podría equivaler a la nuestra “extranjero” (que es primohermana de “extraño”), pero con un fuerte sentido peyorativo. Sin embargo, para los griegos clásicos el concepto de “bárbaros” era cultural, no étnico, pues consideraban tales a pueblos también indiscutiblemente griegos, solo que socialmente atrasados según sus

1 Varios de los conceptos (y de las citas) de este acápite los expuse ya en trabajos anteriores, señaladamente “Algunos usos de civilización y barbarie”, que se recoge en este libro, y “Calibán quinientos años más tarde” [1992], también recogido en este libro.

criterios. Lo importante era que, como escribió luego en su *Política* Aristóteles, “los bárbaros” estaban “por naturaleza capacitados solo para la esclavitud”.

Por su poca importancia en el momento del apogeo de los griegos, estos apenas tomaban en cuenta a los latinos de la época, aunque sin duda serían considerados también bárbaros. Sin embargo, cuando a los latinos les llegó la ocasión de convertirse en nuevo eje del área, se proclamaron herederos directos de los griegos, y regalaron graciosamente la denominación de “bárbaros” a otros pueblos colindantes, señaladamente los germanos. Y tampoco para los latinos esto implicaba un distingo étnico. En los documentos del Imperio Romano no se hacía constar, por ejemplo, el color de la piel ni cualquier rasgo somático similar. Simplemente se era o no *civis romanus*.

Un avatar posterior del término “bárbaro” lo ha complicado considerablemente. Cuando, extinguido a su vez el Imperio Romano, la sociedad que nació de su humus, mezclándolo con muchos otros elementos (los de origen germánico en lugar destacado), es decir el autollamado Occidente (por alusión a una parte de Europa), vino a considerarse nuevo eje etnocéntrico, volvió a hacer donación del vocablo, descerrajado ahora sobre el resto del

mundo, pues el saqueo de este fue imprescindible para la edificación de aquél. Y con el propósito de cohonestar tal saqueo, se pidió en préstamo a la zoología un vocablo/concepto que hasta entonces no se había aplicado a los humanos: “raza”. Los nuevos “bárbaros” padecerían así el prejuicio racial, nacido, según el economista estadounidense Paul M. Sweezy, de “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”. Esos conquistadores se autobautizaron en el siglo XVIII “la civilización”. Y en este siglo nuestro, en que Occidente incluye naciones ultraoccidentales como los Estados Unidos y orientales como Japón, ha añadido un nuevo autobautizo: “Norte”. Siempre metafóricamente, los otros, desdeñados, han sido, o siguen siendo, la barbarie, los pueblos de color, los países subdesarrollados, el tercer mundo, el Sur.

Del milenario egiptocentrismo, que comencé citando y por razones de época solo afectó a unas cuantas comunidades cercanas, al actual Nortecentrismo, que afecta a toda la Tierra, el proceso de otrificación sigue líneas de pensamiento similares. ¿Cómo olvidar que insultos como “beocio”, “filisteo” o “cafre” son

nombres de pueblos –tan dignos como cualesquiera otros– vilipendiados por ocasionales enemigos? Y no es solo cuestión de vocablos/conceptos. También lo es de imágenes/conceptos, como vio Miguel Rojas Mix, quien dijo: “En el mundo moderno lo exótico [...] pasa a través de los problemas Norte-Sur. Incluso el hambre forma parte del exotismo para los países ricos. [...] Nuevamente el Sur es ‘exótico’, frente a un Norte ‘normal’”².

A menudo la presentación sombría o negativa afecta no a una comunidad sino a un individuo. Me limitaré a señalar unos pocos entre innúmeros casos. Por ejemplo, las expresiones Pedro el Cruel y Pedro el Justiciero se refieren al mismo rey español, solo que nombrado, lógicamente, desde dos perspectivas distintas. Bernard Shaw aseguró que si Iván el Terrible se hubiera casado con Isabel de Inglaterra, hubiera sido conocido como Iván el Atemorizado. Y el voivoda de Valaquia Vlad III, que gobernó en el siglo xv, es admirado en Rumanía: pero este belicoso gobernante, que luchó en favor de su pueblo contra los turcos (como harían los españoles en Lepanto), no escatimando medidas terri-

bles que le valieron el sobrenombre de Tepes (“El Empalador”), incluso durante su vida empezó a ser presentado por sus enemigos a una luz sombría, y ha alcanzado repercusión mundial con otro sobrenombre, que en 1897 Bram Stoker usó para titular su clásica novela gótica *Drácula*.

A criterios así, falsos o sin base objetiva suficiente, provocados por la mirada de los otros (“*l'enfer, c'est les Autres*”, dijo el famoso personaje de Sartre), llamo, valiéndome de una expresión manida, las leyendas negras.

LA LEYENDA NEGRA ANTIESPAÑOLA

Como se sabe de sobra, la más difundida de las leyendas negras de estos siglos en relación con un país es la que forjaron contra España, a partir del siglo xvi, las oligarquías de los países europeos que le disputaron (y al cabo le arrebataron) la hegemonía en el proceso de colonización mundial iniciado por ella tras el azaroso e importante arribo de 1492, que llevaría a dividir a los países de la Tierra en los dos grupos que hoy la integran: el de los subdesarrollados y el de los subdesarrollantes. Para sorpresa de algunos superficiales, he impugnado con todas mis fuerzas aquella campaña, en especial en

2 Miguel Rojas Mix, *América imaginaria*, Barcelona, 1992, p. 251.

mi trabajo de 1976 “Contra la Leyenda Negra”³. Como tal trabajo ha sido republicado en varios países, a él remito a mis lectores. Me limitaré a recordar que tal Leyenda no tuvo por finalidad, en manera alguna, defender a los pueblos agredidos (agredidos por el naciente capitalismo, no por un país en particular), los cuales recibieron peor trato aún de las naciones rivales, sino simplemente desprestigiar a la poderosa España. Esa diatriba decía verdades al hablar de los crímenes del colonialismo español, pero pretendía hacer creer que los crímenes eran imputables a España, no al colonialismo. De esa forma se aspiraba a cambiar la naturaleza del delito (que otras naciones multiplicarían), mediante lo que, a fin de cuentas, terminó siendo otra variante del racismo. Tal intento de cambio se propuso menoscabar a uno de los grandes pueblos creadores y a una de las mayores culturas de la historia: el pueblo y la cultura de la España de la cual (fundida con otras comunidades) provenimos tantos en nuestra América, y que no es solo la de Cortés y Pizarro, sino también la de Las Casas y Santa Teresa. Dije que combatí (y combato) aquella campaña con todas mis fuerzas, al igual que

combatí y combato todo tipo de colonialismo. Y lo hago por amor a la justicia, en primer lugar; y también porque la Leyenda Negra antiespañola, insensatamente asumida y propagada por compatriotas americanos, no ha podido sino lastimarnos, como le ocurre a quien corta la rama donde está. Mi divisa en este orden bien podría ser el verso del cholo Rubén Darío (a quien José Ortega y Gasset llamó “indio divino”): “Soy un hijo de América, soy un nieto de España”; o los del mulato Nicolás Guillén, al evocar en inolvidable balada a sus dos abuelos, español uno y africano otro.

HAIPACU

En nuestra América no nos han escaseado las leyendas negras. Proyecto hace tiempo un ensayo cuya idea adelanto aquí. Versará sobre un país imaginario que es síntesis de otros, reales, cada uno de los cuales ha sido satanizado por distintas metrópolis a causa de haber seguido trayectorias originales, lo que no se le ha perdonado. El país imaginario se llama Haipacu; los países reales se llaman Haití, Paraguay y Cuba; las metrópolis, respectivamente, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. No tengo ahora tiempo ni espacio para demorarme en las

3 *Casa de las Américas*, N° 99, noviembre-diciembre de 1976.

menudencias históricas, así que ruego que me excusen los epítomes taquigráficos que estoy obligado a hacer.

La gran Revolución Francesa iniciada en 1789 (desde hace un tiempo sometida también ella a su leyenda negra) provocó, a través de un complicado proceso, vastas repercusiones en el Caribe, muchas de las cuales Alejo Carpentier evocaría en espléndidas novelas como *El reino de este mundo* (1949) y sobre todo *El siglo de las luces* (1962): tales repercusiones se hicieron sentir de modo particularmente intenso en lo que era el Santo Domingo francés, que quizá fue en la época la colonia más rica del mundo (es decir, la que proporcionalmente aportaba mayores riquezas a su metrópoli)⁴. Entre las más hermosas de tales repercusiones se encuentra algo que ocurrió hace dos siglos: el 29 de agosto de 1793 fue abolida allí la esclavitud que padecían los negros. Se trató de un paso de incalculable trascendencia, y era la primera vez que ello ocurría, con carácter nacional, en el mundo moderno. Sin embargo, ¿se ha sabido de las esperables celebraciones

mundiales realizadas el 29 de agosto de 1993 con motivo de la efemérides? Es verdad que vivimos en una triste época de complaciente presentismo (reina lo que el poeta Jorge Guillén llamó “el velocísimo ‘Ahora’”), pero siempre se encuentra ocasión para conmemorar ciertas cosas. Cuando la humanidad llegue a ser lo que merece, recordará con orgullo aquel 29 de agosto de 1793.

Y muchas cosas más hay que recordar referidas al Santo Domingo francés. Por ejemplo, que inició la independencia de nuestra América, proclamándose libre el primero de enero de 1804 y asumiendo el nombre que los aborígenes habían dado a su tierra: Haití; que para ello debió derrotar a las hasta entonces invictas tropas napoleónicas (luego conocerían las derrotas infligidas por los pueblos de España y Rusia); que la nación haitiana prestó ayuda a Simón Bolívar, “aquel hombre solar”, como lo llamó José Martí, pidiéndole a cambio, tan solo, que aboliera él también la esclavitud en los territorios que liberara. Las metrópolis no perdonaron estos hechos. Napoleón (para quien la gran divisa “Libertad, Igualdad, Fraternidad” no pasaba de ser una vaciedad retórica) envió un ejército de primer orden, al mando de su cuñado el general Leclerc, para restablecer la esclavitud en las posesiones francesas

4 Cf. Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, 1970; y Eric Williams: *From Columbus to Castro. The History of the Caribbean 1492-1969*, Londres, 1970.

en el Caribe. Los haitianos combatieron contra ese ejército con denuedo y tesón ejemplares, y, como ya recordé, lo vencieron. Su jefe, Leclerc, y algunos de sus soldados perecieron de enfermedades tropicales. Pero fueron las tropas haitianas quienes derrotaron a las agresoras tropas esclavistas. Esta palmaria verdad no podía ser aceptada por las metrópolis, las cuales echaron a rodar hasta hoy la especie de que fue el clima lo que las venció. A su moral de opresores le convenía más hacer creer que habían sido diezmados por enfermedades antes que por exesclavos. Napoleón, sin embargo, que no tenía un pelo de tonto, sabía bien que esto no fue así. Y enfurecido, y viendo deshacerse su plan de levantar un gran imperio colonial americano, accedió, violando un acuerdo tomado con España, a vender la Luisiana a los Estados Unidos, pero con una condición: que este último país se sumara al brutal bloqueo a que sometería a la irreductible Haití. Los pragmáticos gobernantes de los Estados Unidos aceptaron de inmediato. Haití, que había cometido pecados tan imperdonables como abolir precozmente la esclavitud –sin la cual no hubiera podido desarrollarse, en la forma en que lo hizo, Occidente, como estudió Eric Williams en su clásico *Capitalism and Slavery* (1944)– fue puesta por ese Occidente a

la cabeza de su lista/leyenda negra, hostigada, privada de la menor ayuda. Trágicamente desfasada, además, por cuanto sus adelantos político y social no coincidieron con un adelanto estructural equivalente (¿con qué sustituir en esos instantes el sistema de plantaciones, basado en la esclavitud, que contribuyó a enriquecer a Francia?), la pionera y heroica Haití es hoy el país más pobre de América y uno de los más pobres del mundo.

Tocante a Paraguay,⁵ hay que recordar que en el Virreinato del Río de la Plata las aspiraciones independentistas alentadas a partir de 1810 por hombres magníficos como Mariano Moreno y José de San Martín fueron acompañadas por luchas intestinas que lo fragmentaron, dando lugar a lo que hoy son Argentina, Uruguay y Paraguay. En todos ellos hubo proyectos auténticamente independentistas (tildados de “bárbaros”, como el de José Gervasio Artigas), y otros que en gran medida supusieron cambios de amos (considerados “la civi-

5 Cf. Sergio Guerra Vilaboy, *Paraguay: de la independencia a la dominación imperialista 1811-1870*, La Habana, 1984; y Jean Batou, “Nineteenth Century Attempted Escapes from the Periphery. The Cases of Egypt and Paraguay”, *Review Fernand Braudel Center*, vol. XVI, N° 3, Verano de 1993.

lización”). Estos últimos proyectos terminaron por triunfar de momento en la Argentina y Uruguay, y los uncieron, neocolonialmente, a metrópolis como la británica. En Paraguay, sin embargo, un proyecto de la naturaleza de los primeros, autóctono, realmente independentista, apoyado por las masas populares y en su favor, tuvo éxito, y entre 1811 y 1870, a lo largo de tres gobiernos, lo hizo el único país que en la América nuestra del siglo XIX prácticamente erradicó el analfabetismo, el desempleo, la mendicidad, y no contrajo deuda externa. Es verdad que ello se logró, en el primero de aquellos gobiernos, gracias a la política de un hombre autoritario, extraño y austero, que ha sido comparado con los jacobinos⁶, al cual dio voz magistralmente Augusto Roa Bastos en su novela *Yo el Supremo* (1974). Ese gobernante, y en general el Paraguay que durante cerca de sesenta años fue una excepción en la turbadísima Hispanoamérica de la época, padecieron la que hasta estas décadas fue, junto con la de Haití, la más violenta leyenda negra de nuestro

continente. Como en todos los casos similares, ella fue creada y propagada por sus enemigos: con tanta insistencia y tantas sombras que llegó a permear incluso a quienes por intereses propios debieron haberla impugnado. Los que han hablado (y aún hablan) de las durezas de aquellos regímenes paraguayos, ¿cómo pueden absolver a la ligera los pavorosos crímenes cometidos y proclamados con orgullo por las oligarquías rioplatenses contra indios y gauchos a nombre de la presunta “civilización”?

Lo que no se le podía perdonar a Paraguay era que mostrara al mundo la viabilidad de un régimen propio, no neocolonial ni oligárquico, apoyado por su pueblo. Al cabo, azuzados sobre todo por Inglaterra, los gobiernos de tres países colindantes, sucursales de las metrópolis, desataron en la década del sesenta del pasado siglo la que sería conocida como la Guerra de la Triple Alianza, una de las más vergonzosas ocurridas entre nosotros. El argentino Juan Bautista Alberdi, que en su juventud había asumido fogosamente el supuesto proyecto “civilizador”, secundó en su madurez la causa paraguaya —que lo era de nuestra América toda, como casi en los mismos años lo fue la causa contra el imperio de Maximiliano en México—, y denunció con energía lo que llamó “el crimen de la guerra”. La defensa que el pue-

6 También los revolucionarios haitianos fueron comparados con los jacobinos: cf. el libro de C.L.R. James *The Black Jacobines. Toussaint L'Ouverture and San Domingo Revolution* [1938], 2a. ed. revisada, Nueva York, 1963.

blo paraguayo hiciera de su territorio, su independencia, su proyecto, imperfecto pero propio, es uno de los altos momentos de nuestra difícil historia. Enfrentado a tres ejércitos que, mancomunados, eran inmensamente mayores que el suyo, y contaban con el impulso inglés, resistió durante un lustro, hasta que en marzo de 1870, en la batalla de Cerro Corá, sucumbió ante el abrumador número de los atacantes. Del millón de paraguayos que se ha calculado para principios de la década de 1860, quedaban con vida en 1871 algo más de doscientos mil, de los cuales la mitad eran mujeres, ochenta y seis mil niños y solo unos treinta mil hombres, muchos de ellos ancianos. Se dice que fue necesario autorizar la poligamia para repoblar al país. Cuando en 1876 los vencedores abandonaron la diezmada nación, que además saquearon y mutilaron, le habían impuesto, por descontado, sus ordenamientos “civilizadores”. También es conocido que Paraguay es hoy uno de nuestros países más pobres –él, que prácticamente no tenía ni analfabetismo ni desempleo ni mendicidad ni deuda externa.

Como Cuba es el último país de Haipacu, y su punto más ígneo no se encuentra –como en los casos mencionados de Haití y Paraguay– en el pasado sino en el presente, voy a concederle un lugar aparte. Ese lugar, por otra

parte, ocupa, como es obvio, sitio central en este trabajo.

CUBA DEFENDIDA

El título de este acápite (que lo es del trabajo todo) es un homenaje al que lleva la obra juvenil de Quevedo *España defendida...* [1609], en que el autor de *Los sueños* consideró deber suyo “responder por mi patria y por mis tiempos”, cuando cobraba ímpetu la leyenda negra anti-española. Si hoy por hoy existe una auténtica leyenda negra en América, es la urdida en torno a mi patria chica, donde vivo (no obstante saberme cosmopolita y haber residido felizmente, y pudiendo hacerlo, en otros países cuyos pueblos quiero, como los Estados Unidos y Francia) porque, debido a razones morales, me siento obligado a compartir sus carencias y riesgos, ya que su presunto pecado (como en los casos que mencioné antes, o en el México de Zapata y Cárdenas, la Nicaragua de Sandino y el sandinismo, la Guatemala de Arévalo y Arbenz o el Chile de Allende, para solo aducir algunos ejemplos) es haberse propuesto un camino propio y justo, no exento de errores que no defiendo, aunque son inevitables en las cosas humanas, pero sobre todo no exento de dignidad.

La condición de piedra de escándalo que se atribuye a la Cuba actual puede deberse a varias causas. Por ejemplo, a que es un epifenómeno de la llamada Guerra Fría, en la cual su deslucido papel es el de satélite de uno de los contendientes, la Unión Soviética. Pero la Guerra Fría dicen que se acabó. La Unión Soviética, indudablemente. Y la Cuba revolucionaria sobrevive, así sea en condiciones de terrible asedio, que la ha hecho una angustiada plaza sitiada. Si bien nunca fue satélite de nada, ¿cómo podría serlo hoy de algo que ya no existe? Esta hipótesis, pues, ya ninguna persona en sus cabales la sostiene.

Otra hipótesis, muy del gusto de quienes están todavía inficionados por la vieja Leyenda Negra antiespañola, afirma que un terco señor de ostensible raíz hispánica se mantiene aquí sobre un pueblo amedrentado. Sin embargo, los antepasados de ese pueblo guerrearon en el siglo XIX durante treinta años por su independencia, y lo hicieron contra un ejército metropolitano mayor que la suma de los que enfrentaron los libertadores continentales, a quienes con orgullo consideramos también nuestros. Los antepasados de ese pueblo rechazaron luego ser absorbidos por una nueva metrópoli poderosa, y lucharon, al precio de muchas vidas, contra una tiranía que derrocaron en 1933.

Ese pueblo, a un precio aún más alto, derrocó a otra tiranía similar en 1959, venció en 1961 a una invasión mercenaria enviada por el nuevo Imperio, y ha auxiliado en campos muy variados a muchos otros pueblos (por ejemplo, ha enviado a los países pobres más médicos que toda la Organización Mundial de la Salud). ¿Quién con vergüenza se atreverá a llamar amedrentado a un pueblo así, cuyos hombres y mujeres pueden regalar coraje, –y lo han hecho? Se trata, debe añadirse, del único país en la actual América nuestra sin analfabetismo ni desamparo, que aun en medio de un crudelísimo bloqueo no ha cerrado ni una escuela ni un hospital; de un país cuyos logros científicos, literarios y artísticos de estos años son mundialmente reconocidos; de un país que en los Juegos Olímpicos realizados en Barcelona en 1992 quedó en quinto lugar, y al que un informe del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) divulgado en Nueva York en 1993 sobre el número de niños que mueren por cada mil menores de cinco años coloca solo un punto más alto que los Estados Unidos, cuyo producto interno bruto (PIB) per cápita es casi once veces mayor. Singular cuadro, en verdad, para un país sobre el que se ha arrojado una implacable leyenda negra. Y muchos afirman que los males, presuntos o verdade-

ros, de ese país deben atribuirse a aquel terco señor. (Entre paréntesis: ¿deben atribuírsele también, puesto que se dice que todo lo puede, las notorias virtudes reales?). Al hablar de los otros países de Haipacu, omití mencionar los nombres de sus gobernantes, porque tengo la convicción de que los bloqueos y agresiones padecidos por esos países no se debieron a esos gobernantes (como también en su tiempo fue dicho), sea cual sea el juicio que la Historia les depare, sino a las medidas anticolonialistas y antioligárquicas defendidas por los pueblos respectivos. ¿Por qué aceptar que es otro el caso de Cuba?

Los invito a considerar una tercera hipótesis. No es posible ignorar que las actuales dificultades de Cuba tienen que ver esencialmente con sus nexos con los Estados Unidos, los cuales en 1898, invocando pretextos humanitarios, la invadieron y le impidieron su independencia (volveré sobre ello), que solo vino a ser alcanzada en realidad el primero de enero de 1959, exactamente ciento cincuenta y cinco años después de la de Haití. Molestos por el hecho (como en su tiempo Napoleón con los haitianos), los gobernantes de los Estados Unidos dejaron de comprarle en 1960 el azúcar que, según convenio, Cuba había producido para aquella nación, obligándola a vincularse

de modo creciente en lo económico, y luego en lo político, con países de la Europa oriental; a principios de 1961, rompieron relaciones diplomáticas con la Isla, fueron forzando más tarde a los gobiernos de los demás países americanos a proceder de modo similar (solo los de Canadá y México se abstuvieron de hacerlo), y lograron que la Organización de Estados Americanos la expulsara de su seno; en abril de aquel año 1961, después de prepararla minuciosamente desde 1959, enviaron contra ella una invasión mercenaria urdida por una administración republicana y llevada a cabo por una demócrata; en 1962 la bloquearon militarmente (este bloqueo cesó poco después) y económicamente (este bloqueo fue reforzado en 1992 por la Enmienda Torricelli, reiteradamente rechazada por la Organización de Naciones Unidas, la Comunidad Europea, la Cumbre Iberoamericana celebrada en 1993 en Brasil, y múltiples países... pero en la práctica se ejerce bajo cuerda), han planeado y ejecutado incontables agresiones contra ella, y desde 1959 hasta hoy la mantienen sometida, a través de sus poderosísimos medios de desinformación y los que les hacen eco, a una incesante campaña calumniosa, sustento de la actual leyenda negra. Cuando esa campaña ya estaba a todo vapor, en 1959 y 1960, la revolución de Cuba

ni se había proclamado ni era socialista. Y es que el socialismo asumido luego no ha sido la razón (sino la principal excusa aducida) de la agresiva conducta estadounidense contra Cuba. ¿O es que eran socialistas desde el México al que a mediados del siglo XIX los Estados Unidos le arrebataron la mitad de su territorio hasta la República Dominicana, Granada y Panamá cuando las invadieron, respectivamente, en 1965, 1983 y 1989?

Para entender el diferendo (válgame el galicismo) cubano-estadunidense, no nos basta tomar en cuenta treinta y tantos años, por conculsos que hayan sido. Se requieren al menos dos siglos: si Miguel de Unamuno sugería no vivir al día sino a los siglos, Fernand Braudel recomendaba “la *longue durée*”. Y es imprescindible considerar la gran aventura que inició un nuevo capítulo en la historia cuando en 1776 las Trece Colonias, entonces solo un puñado de tierras y de gentes, emitieron una inolvidable *Declaración*, previa a la francesa de 1789, habiendo desencadenado contra Inglaterra la que iba a ser la primera guerra independentista victoriosa en América. Esa independencia nos parece admirable, a pesar de que aquella *Declaración*, donde se afirmó desafiantemente que “todos los hombres han sido creados iguales”, sería contradicha pronto, pues la esclavi-

tud se mantendría durante casi un siglo en la República nacida de esa guerra. Los hombres que en el papel eran iguales resultaron luego ser solo varones blancos y ricos: no los indios, que en su gran mayoría fueron exterminados como alimañas, ni los negros, que continuaron esclavizados. La nación que entonces surgió era además, para decirlo en palabras de Martí, “cesárea e invasora”.

No me canso de citar un libro fundador sin cuyo conocimiento no puede entenderse de veras lo que ha pasado en nuestro mundo en los dos últimos siglos: me refiero a *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos*, del gran historiador cubano Ramiro Guerra, conservador por más señas. Guerra sostuvo allí con irrefutable fundamentación que

en América, bajo nuestros ojos, se está desarrollando un nuevo ciclo de dominación colonial. Los países descubiertos y conquistados por los españoles están sometidos lentamente a un nuevo proceso colonizador [...] Quien conozca el proceso desde su origen [...] no puede abrigar duda alguna [...] [de que] el cambio en el estado político de las antiguas colonias españolas no alteró en lo sustancial el conflicto [...] que venía produciéndose. Cuando el centinela español fue sustituido por el centinela mexicano en la frontera de Texas,

los norteamericanos no hicieron distingo alguno. // La Luisiana pasó a poder de los Estados Unidos en 1803; la Florida occidental, en 1810; la Florida oriental, en 1821; Texas, en 1836; Nuevo México y California, en 1848. [...] Al terminar el siglo [XIX], esa labor estaba concluida en lo fundamental. La expansión estaba lista para dirigirse al Sur en un rumbo previsto por Jefferson desde 1805. // Esta nueva etapa ha llevado las empresas de conquista, dominación política y penetración económica de los Estados Unidos a las Antillas, la América Central, Panamá y la América del Sur⁷.

Hasta ahí Ramiro Guerra, en 1935. Casi sesenta años después, lo único que cabe añadir es que esas empresas han desbordado hace tiempo los límites del Hemisferio Occidental y recorren la vasta Tierra.

Volvamos por un momento a Jefferson, tan oportunamente mencionado en la cita. Se conmemoró en 1993 –y ese hecho sí se conmemoró– el 250 aniversario del nacimiento de este prócer, redactor de la *Declaración de Independencia* de 1776, tercer presidente de la Unión, cuyo nombre va unido allá al gobierno

democrático y la libertad individual. Fue sin duda un hombre grande. Pero Antonio Machado hizo decir a Juan de Mairena que la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero, añadiendo que aquél estaba de acuerdo con la sentencia, mientras a este no le convencía. He aquí algunas cosas que entre 1805 y 1823 el porquero oyó de labios de Jefferson sobre Cuba, de la que se dijo que llegó a convertirse en una obsesión⁸: “en el evento de hostilidades, él [Jefferson] consideraba que las Floridas Occidental y Oriental y sucesivamente la isla de Cuba, cuya posesión es necesaria para la defensa de la Luisiana y la Florida [...] serían una fácil conquista” (1805); Napoleón, “[a]unque con dificultad, [...] consentirá en nuestro recibimiento de Cuba en la Unión [...] tendríamos un imperio para la libertad como jamás se ha visto otro desde la creación” (1809); “la agregación de Cuba a nuestra Confederación es exactamente lo que se necesita para redondear nuestro poder nacional y llevarlo al más alto grado de interés (1823)”; y ese mismo año, al contestar la consulta del presidente Monroe sobre la propuesta de Canning para una declaración conjunta, reiteró: “Confieso francamente que

7 Ramiro Guerra, *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos*, Madrid, La Habana, 1935, pp. 12-14.

8 Cf. Manuel Medina Castro, *Estados Unidos y América Latina, siglo XIX*, La Habana, 1968.

siempre he mirado a la isla de Cuba como la agregación más interesante que pudiera hacerse a nuestro sistema de Estado”.

Aquella declaración conjunta le fue birlada al astuto canciller inglés Canning por su homólogo el astuto norteamericano John Quincy Adams, quien ese crucial 1823 (un año antes de Ayacucho) había informado al ministro de su país en Madrid que Cuba debía permanecer como colonia española hasta que, como la fruta madura cae a tierra, cayera, inexorablemente, en manos de los Estados Unidos. Fue él quien redactó la que sería conocida como Doctrina Monroe, emitida ese año, y cuya síntesis es “América para los americanos”: expresión en la cual “América” significa el Hemisferio Occidental de polo a polo, y “americanos”, los estadounidenses. Aunque Bolívar no debió conocer la frase jeffersoniana según la cual proyectó “un imperio para la libertad” (verdadero oxímoron que sin embargo es una insustituible definición), le bastaron la Doctrina Monroe y hechos como las maquinaciones yanquis con el fin de entorpecer los proyectos con que él concibió el Congreso de Panamá⁹, para escribir en 1829 que “los Estados Unidos [...] parecen destina-

dos por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad”.

Solo si se saben realidades como las anteriores puede calibrarse con justicia nuestra historia. Resumiré, en aras de la brevedad, las relaciones cubano-estadunidenses a lo largo del tiempo con esta cita que Darcy Ribeiro escribiera hace un cuarto de siglo:

Se deben a Cuba [...] las dos orientaciones sobresalientes sobre la política norteamericana respecto a los demás países del continente. La primera fue la Doctrina Monroe, nacida como un esfuerzo tendiente a fundamentar jurídicamente la dominación de la isla. La segunda es la Alianza para el Progreso, formulada como una respuesta al desafío representado por la revolución cubana, tanto en su fisonomía inicial, reformista, como en su formulación definitiva, y que consiste simplemente en un mecanismo financiero de sostenimiento del *statu quo*, mediante la renovación del pacto con los aliados tradicionales de los yanquis: las viejas oligarquías latinoamericanas para las cuales el sistema vigente es también altamente rentable. // En toda la historia de la América independiente se contraponen el gigante del continente y la pequeña isla osada. Nacidos juntos e incluso asociados por la viabilidad económica que la próspera explotación azucarera de las Antillas dio a las colonias inglesas pobres, continuaban polarizadas hasta hoy, como dos personajes

9 Cf. *Las instrucciones de Henry Clay*, prólogo de Leopoldo Zea, México 1985.

históricos disociados en todo pero sin embargo complementarios.

Unas líneas antes, había escrito el agudo brasileño refiriéndose a hechos ocurridos en las últimas décadas:

[A]llí donde todo parecía adverso, donde era mayor la penetración imperialista y más alta la rentabilidad de los inversionistas norteamericanos, donde la oligarquía local era más servil, exactamente allí fue donde primero se rompió la cadena de la dominación. Y se rompió precisamente porque se estructuró, desde los primeros pasos, como una lucha por la conquista del poder político, entregándose simultáneamente al combate abierto contra la dictadura y contra la ordenación total de la sociedad humana. [...] // Ninguna de las dos guerras mundiales, ningún acontecimiento internacional tuvo, por esto, mayor impacto sobre Estados Unidos que la revolución cubana¹⁰.

Esto lo escribió Ribeiro a finales de la década del sesenta. El resto, como diría Verlaine, ¿es literatura?

10 Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* [c. 1969], 2a. ed. revisada y ampliada, trad. del portugués por Renzo Pi Hugarte, Buenos Aires, 1972, pp. 354-356.

EN MARCHA HACIA EL PRÓXIMO SIGLO: UNA DEFENSA COMÚN

En marcha hacia el próximo siglo atravesaremos la fecha 1998, que implica un inevitable momento de reflexión para nosotros, pues fue un siglo atrás cuando empezó a imponerse, dramáticamente, el actual sesgo de nuestros países, y en cierta medida del resto del mundo. En más de un aspecto somos hijos e hijas de aquel 1898 que significó un giro violento: señaladamente para España, por razones obvias; para Cuba, que pasó a ser tierra ocupada, y luego protectorado o neocolonia hasta 1959; y para Puerto Rico, convertida hasta hoy, con un nombre u otro, en colonia de tipo tradicional. (Añádanse los territorios que conquistaron en Asia los Estados Unidos)¹¹. Tres años antes

11 Sobre el botín general obtenido por los Estados Unidos en su aventura imperialista de 1898, cf. la candorosa y despiadada obra *Our Islands and their People as Seen with Camera and Pencil*, introducida por el Mayor General Joseph Wheeler [...], dos volúmenes, St. Louis, Nueva York, Chicago, Atlanta, 1899. Además de las islas que los Estados Unidos le arrebataron a España en América y Asia en aquella fecha, la obra se ocupa también de “el grupo hawaiano”: se trata, dice el prefacio, de un “territorio suficientemente vasto para un Imperio” (p. [1]). El racismo de los textos es desembozado.

de 1898, la víspera de morir combatiendo en la que debió ser guerra libertadora de Cuba, Martí había explicado en una carta que era su deber “impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América”. No se logró entonces esa independencia: se extendieron por las Antillas los Estados Unidos y cayeron (siguen cayendo) sobre nuestras tierras de América, y de otros continentes, edificando aquel contradictorio “imperio para la libertad” que diseñó Jefferson e historió (y deploró) Guerra. La violenta intromisión imperialista en la guerra por la independencia que los cubanos veníamos librando contra España desde 1868 resultó para nuestra área un “desafío” (en el sentido que daba Toynbee a esta palabra), frente al cual las diferentes “respuestas” (de nuevo en la acepción de Toynbee) son en gran medida nuestra historia contemporánea.

Pero esta incontrovertible realidad, si nos obliga a conocerla y a actuar en consecuencia, no puede llevarnos a permanecer con la cara vuelta al pasado, corriendo el riesgo de convertirnos en estatuas de cenizas; ni a creer que, a diferencia de los demás, este nuevo Imperio va a ser eterno e implica, como ha sido dicho con harta superficialidad, el fin de la historia.

También este Imperio es pasajero, aunque no nos corresponda a nosotros ver su fin. Y tampoco es dable en este caso aceptar otra leyenda negra: la que pretende ignorar las tradiciones creadoras, justicieras y aun radicales que son lo mejor del pueblo estadounidense. Tales tradiciones contribuyeron a forjar el pensamiento martiano maduro (elaborado en sus tres lustros de residencia en Nueva York, que sería la capital del siglo xx, como según Walter Benjamin París lo fue del siglo xix), y ayudan a entender la contemporaneidad de ese pensamiento. Las luchas presentes y las que nos esperan, las damos y las daremos con la necesaria colaboración de quienes encarnan esas tradiciones en aquel país: un país donde, por añadidura, es ya tan abundante la presencia latinoamericana y caribeña, así como otras procedentes del Sur. No puede olvidarse que hechos de esa naturaleza desempeñaron un importante papel en la transformación del Imperio Romano, con el que este nuevo Imperio tiene evidentes semejanzas (“la Roma americana” lo llamó Martí en 1894); y, por descontado, evidentes diferencias.

En un editorial (“El martillo que falló sobre Cuba”) publicado el 8 de noviembre de 1993, el *New York Times*, al comentar la aplastante derrota infligida cinco días antes en la Asamblea General de las Naciones Unidas a los Es-

tados Unidos en lo tocante al brutal bloqueo / embargo que durante más de treinta años han impuesto a Cuba, proclamó: “Es difícil recordar una humillación comparable para la diplomacia [norte]americana”. Tiene razón, desde luego. Como también la tiene en las líneas iniciales de dicho editorial: “La política cubana de Washington es doméstica por delegación”. Solo que esto último no puede limitarse, como de inmediato se hace, a “las pasiones anticastritas de exiliados cubanos enriquecidos y conservadores”, etc. Si no siempre “por delegación”, “la política cubana de Washington” ha sido en alguna forma “doméstica” durante un largo período, según lo revelan observaciones como las mentadas de Jefferson y Adams, y lo recuerdan citas como las de Ribeiro. Y poner fin a esta anormalidad, ni es de la exclusiva competencia de Cuba, ni es algo que solo a ella beneficia. De hecho, por ejemplo, si bien los cubanos (y los latinoamericanos y caribeños en general) disponemos de los profundos análisis realizados en las últimas décadas del siglo XIX por Martí en el seno de los Estados Unidos, donde detectó, señaló y combatió los rasgos del entonces naciente imperialismo en aquel país (lo que da a dichos análisis, aún tan poco conocidos allí, una vigencia mucho mayor que la de los realizados décadas atrás, en estadios

previos de su desarrollo, por autores difundidos como Tocqueville), durante mucho tiempo los habitantes de nuestra América aprendimos sobre todo en textos estadounidenses los nuevos males que se nos venían encima.

Sin ir más lejos, tan solo dos años después de la fulminante guerra que sostuvieron contra España en 1898 los Estados Unidos e inició su conversión en potencia mundial de primer orden, la Plataforma del Partido Demócrata de 1900 en aquel país postuló: “Afirmamos que ninguna nación puede soportar ser medio república y medio imperio, y advertimos al pueblo [norte]americano que el imperialismo en el extranjero conducirá rápida e inevitablemente al despotismo en el interior”. Tal razonamiento ya lo habían expresado (y continuarían expresándolo) estadounidenses del calibre intelectual y moral de William Dean Howells, William James y Charles Eliot Norton, radicalizó el sesgo antimperalista de otros como Mark Twain, y está en la raíz de libros como *The American Empire*, de Scott Nearing (que el amigo de Martí Carlos Baliño tradujo al español en 1921) y *Dollar Diplomacy, a Study in American Imperialism* (1925), del mismo autor y Joseph Freeman. Tales libros proseguirían con obras como las de Julius W. Pratt *Expansionists of 1898. The Acquisition of Hawaii and the Spanish*

Islands (1963), Herbert Feis *The Diplomacy of the Dollar. First Era 1919-1932* (1965), Robert L. Beisner *Twelve Against Empire: The Anti-imperialists 1898-1900* (1968), David F. Healy *U.S. Expansionism. The Imperialist Urge in the 1890s* (1970), Donald Barr Chidsey *The Spanish-American War* (1971), Philip S. Foner *La guerra hispano-cubana-americana y el nacimiento del imperialismo norteamericano 1895-1902*, dos volúmenes (1972), incluyendo algunos sobre el imperialismo reciente de los Estados Unidos, como los de Harry Magdoff. Algunas veces, al concentrarse en el caso de Cuba, los autores, razonablemente, estudian la historia de la Isla en relación con la de los Estados Unidos, según hiciera el propio Foner. Pero no faltan estudios monográficos, como los de Leland Hamilton Jenks *Our Cuban Colony* (1928), el Informe de la Comisión de Asuntos Cubanos *Problemas de la nueva Cuba* (1935) o el de Lowry Nelson *Rural Cuba* (1950). A raíz de 1959, como se sabe, los libros estadounidenses sobre la Cuba revolucionaria se multiplicarían, y me voy a limitar a mencionar tan solo unos pocos, desde los iniciales de Leo Huberman y Paul Sweezy (1960), C. Wright Mills (1960), Waldo Frank (1961), Herbert L. Matthews (1961) o Robert Taber (1961), hasta otros posteriores de Joseph P. Morray (1963),

Lee Lockwood (1967), Edward Boorstein (1968), José Yglesias (1968) o Wayne S. Smith (1987). Este último fue jefe de la Oficina de Intereses de los Estados Unidos en Cuba hasta que en 1982 renunció a su cargo, y a la carrera diplomática a la que había dedicado veinticinco años de su vida, en desacuerdo con la política de su gobierno (entonces, el de Reagan: Smith había sido nombrado en aquel cargo por el gobierno de Carter) hacia Cuba. El más reciente de los libros que conozco en la línea mencionada, apareció en 1993: *United States Economic Measures Against Cuba. Proceedings in the United Nations and International Law Issues*, introducción de Richard Falk, editado y con comentario por Michael Krinsky y David Golove. No puedo despedirme de esta muy sucinta bibliografía (que podría ampliarse enormemente, aun dejando de lado apologías banales que no sirven para nada e injurias groseras aún más inútiles, de las que los medios nos inundan a diario y se han multiplicado, apocalípticamente, tras la evaporación en Europa de lo que se llamó “socialismo real”), sin destacar dos hechos: el importante papel que antes incluso de 1959 desempeña Cuba en la historiografía estadounidense, en consonancia con la relación que, *volens nolens*, tienen entre sí ambos países al menos desde principios del

siglo XIX; y el honor que representa, para buena parte de lo mejor de la intelectualidad estadounidense, la atención que ha prestado y presta a su pequeño vecino, ante el constante riesgo que este ha corrido y corre de ser absorbido por la nación voraz en que ha venido a parar la gran ilusión de 1776.

En alguna ocasión, los títulos mencionados, y sobre todo otros similares, nacieron de finalidades exclusivamente académicas, pero en su gran mayoría tienen propósitos nobilísimos: defender *a la vez* las mejores tradiciones y el porvenir mejor de los Estados Unidos, y el derecho de un pequeño país a su independencia: un derecho por el que, como ya recordé y es sobradamente conocido, pelearon victoriosamente en el Hemisferio Occidental, por primera vez, las Trece Colonias en la guerra que hicieron estallar en 1775. En más de un sentido, el de Cuba es uno de los capítulos recientes de esa pelea que comparte con la iniciada con buena fortuna por los que serían los Estados Unidos. La sarcástica paradoja del hecho está en que los gobernantes del primer país en obtener su libertad en América (convertido luego en nueva metrópoli) dediquen esfuerzos ingentes a impedirle a Cuba un propósito libertador en esencia similar. Desde luego, a dos siglos de distancia no pocos pensamientos y metas de

sus respectivos procesos anticolonialistas han sido por necesidad diferentes.

UNA RELACIÓN PERSONAL

Aunque mi relación personal con los Estados Unidos se inició muy temprano, recién cumplidos mis azorados diecisiete años, cuando pasé un importante pedazo de mi adolescencia en Nueva York, tal experiencia no era imprescindible para vincularme estrechamente con ese país: ya lo estaba desde mucho antes. Pues durante seis décadas, entre 1898, cuando Cuba fue ocupada militarmente por tropas estadounidenses, y 1959, cuando fue depuesto el sanguinario gobierno tiránico de Batista (un acontecimiento que el cine ha difundido en películas como la segunda parte de *El padrino*, de Coppola, y *Havana*, de Pollack), el país donde nació fue un protectorado o una neocolonia de los Estados Unidos. Lo que nos hacía a todos los cubanos ciudadanos (de tercer o décimo orden, por supuesto) de aquella nación. Para mal, en lo fundamental, pero como una realidad indudable. Dejando de lado, por obvias, cuestiones específicamente negativas (económicas y políticas), desde nuestro deporte nacional, el *base ball*, o nuestra música popular, tan feliz-

mente mezclada, hasta el cine, los *comics*, la literatura y aspectos rítmicos y tempo-espaciales, la presencia estadounidense era, y en cierta forma sigue siendo, poderosísima aquí. No fue pues raro que a mis doce o trece años quisiera emular, como primera base y zurdo, a Lou Gehrig; y a mis diecisiete, en una de mis primeras faenas literarias, entrevistara a Ernest Hemingway, a quien siempre hemos considerado un poco nuestro, mientras Whitman entraba para siempre en mi poesía. Como tampoco fue raro que en 1955 y 1956, al ir a Europa, la cual padecía todavía los estragos derivados de la Guerra Mundial, tuviera la impresión de que viajaba al pasado, en términos tecnológicos. Así se apreciaban las cosas entonces incluso por un joven habanero pobre de la pequeña burguesía.

Ahora bien: Cuba era un país colonizado. Y para saberlo, no era necesario (aunque ayudara mucho a ello) vivir aquí. Nos lo decían textos como no pocos de los que he citado. Recuerdo, por ejemplo, cuánto me impactó, siendo aún muy joven, la lectura del mencionado *Our Cuban Colony*, que Jenks publicó dos años antes de mi nacimiento. Cuando entre 1957 y 1958, por generosa invitación del gran Profesor José Juan Arrom, enseñé en la Universidad de Yale, compré en New Haven un libro escolar de uso, entre cuyos dueños anteriores, que ha-

bían dejado estampadas sus señas en la página inicial, había uno de apellido Vanderbilt (*of all names!*). El conocido libro es la sexta edición (1952) de la *American Political and Social History*, de Harold Underwood Faulkner, y dedica varias páginas a Cuba. Tras considerar la guerra estadounidense contra España de 1898, añade: “Fue en Cuba donde los Estados Unidos aprendieron la significativa lección de que es completamente innecesario anexas territorio a fin de disfrutar las recompensas financieras del imperialismo”¹². Más adelante: “A mediados de la década del veinte [del siglo xx] poco había de valor en Cuba que no hubiera sido tomado por los intereses financieros [norte]americanos”¹³. Y por último:

De todo esto resulta evidente que la riqueza cubana ha caído bajo control [norte]americano y que la vida política cubana desde 1898 hasta 1934, y hasta cierto punto también en lo adelante, ha sido ampliamente dirigida desde Washington [nota al pie: “En 1934 la Enmienda Platt fue abrogada y la Tarifa de 1903 fue sustituida por un nuevo trata-

12 Harold Underwood Faulkner, *American Political and Social History* [1937], sexta edición, Nueva York, 1952, p. 569.

13 *Op. cit.*, p. 572.

do comercial”]. “Cuba,” dijo un historiador, “no es más independiente que Long Island”¹⁴.

Pocos meses después de haber leído estas páginas, estalló en Cuba la revolución, cuya causa haría mía para siempre.

Voy a concluir este acápite citando tres anécdotas relativas a mi relación con la Academia de los Estados Unidos. En marzo de 1960, habiendo sido nombrado diplomático de la flamante Revolución Cubana en París (donde había estudiado Lingüística), pasé por Nueva York, y allí el Profesor Frank Tannenbaum tuvo la gentileza de invitarme a ir a su aula en la Universidad de Columbia. Cerca de tres años antes había ofrecido en dicha Universidad una conferencia sobre la poesía hispanoamericana entonces actual. Pero el tema que se me pidió esta vez era otro (señal del cambio de los tiempos): las razones y características de la recién nacida revolución de Cuba. Abordé el tema valiéndome, casi literalmente, de razonamientos como los de L. H. Jenks y H.U. Faulkner (aunque sin hacer explícitas las fuentes, pues el carácter informal de la charla no permitía aparato erudito). Para mi sorpresa, Tannenbaum (que se jactaba de su amistad

con Lázaro Cárdenas, de quien incluso tenía un retrato en su aula, creo que en compañía de él mismo) no se sintió satisfecho con mis palabras; y para mi sorpresa aún mayor, una señora abandonó ruidosamente el aula, después de decirme con voz alterada que no había oído hablar así de su país, los Estados Unidos, desde los tiempos de Hitler.

A mediados de la década del setenta, volaba sobre el Caribe en un avión estadounidense teniendo a mi lado a otra señora norteamericana que me dijo ser hija de un profesor universitario de historia de los Estados Unidos, a lo que yo correspondí diciéndole por mi parte que yo era lo que un crítico inglés iba a llamar “*an old Yale boy*”, y nos enzarzamos en la habitual conversación genérica y abstracta propia de los aviones, como su aburrida comida. Seguramente al notar mi acento, la señora me preguntó cuál era mi nacionalidad, y se la dije, a lo que ella, con la mayor naturalidad, añadió que en qué lugar de los Estados Unidos yo vivía. Su sorpresa fue mayúscula (palideció incluso) cuando le respondí que yo no vivía allí, sino, como la mayor parte de los cubanos, en Cuba. “Entonces,” fue su sobresaltado comentario, “¡usted es un hombre de Castro!” Le expliqué que nunca me había definido así a mí mismo, pero que si eso le facilitaba las

14 *Op. cit.*, pp. 572-573.

cosas, sintiéndome revolucionario de mi país, no veía reparo en asentir a sus palabras. Pasó entonces a hablarme de la emigración cubana en los Estados Unidos, sobre la que expresó opiniones en general nada halagüeñas, y me preguntó cuál era la razón, si yo creía que en Cuba había un régimen positivo, de que tantos cubanos abandonaran la Isla. Le contesté que eso tocaba responderlo a ellos, mientras a mí me tocaba explicarle por qué yo había decidido permanecer en Cuba, no obstante mi amor grande por muchos aspectos de los Estados Unidos. Y le añadí que si me lo permitía, correspondería a su pregunta con una mía: ¿por qué tantos habitantes de las que fueron las Trece Colonias abandonaron su país una vez que obtuvo su independencia de Inglaterra? La respuesta de la señora fue que nunca había pensado en ello, y mucho menos se le había ocurrido relacionar el hecho con la emigración cubana. Le recomendé entonces que hablara del tema con su padre, el profesor de historia de los Estados Unidos, lo que me prometió hacer. Y quizá ambos agradecemos que el vuelo llegara a su destino: el Caribe es un mar a la vez inmenso y breve.

La tercera y última de las anécdotas se refiere a algo ocurrido en una de las varias universidades de los Estados Unidos que me honraron

al invitarme a participar en debates sobre los famosos Quinientos Años conmemorados en 1992. En mi intervención, al hablar de la necesidad que tenemos de conocer bien el pasado para orientarnos en el porvenir que constantemente se va volviendo presente, recordé que durante los confusos años de la perestroika, en la hoy disuelta Unión Soviética se repetía la broma según la cual cuando el futuro es incierto, el pasado es imprevisible. La broma produjo risa en el auditorio, mayoritariamente juvenil. Entonces hablé de la importancia para nosotros de lo mejor del pasado de un país de la trascendencia de los Estados Unidos, y lo ejemplifiqué con el caso, al que ya aludí, de Martí, quien tanto aprendió durante los tres lustros que vivió en los Estados Unidos, y se alimentó de su herencia democrática y radical. Explicué que al morir, en 1884, Wendell Phillips, Martí le consagró dos magníficos artículos: y el retrato de Phillips estaba en su cuarto de trabajo cuando en 1895 abandonó Nueva York para ir a pelear por la independencia de Cuba, donde moriría en combate pocos meses después. También mencioné el impacto que tuvo en Martí la gran Lucy Parsons, de quien trazó el que probablemente sea el mejor retrato de mujer salido de su mano. Al llegar aquí me detuve, y el viejo maestro que llevo en mí preguntó al

alumnado quiénes eran Wendell Phillips y Lucy Parsons. Nadie supo responderme¹⁵. Me temo que, en cambio, muchos (o al menos algunos) de aquellos alumnos hubieran podido recitarme la retahíla de nombres occidentales incluso de escaso valor que están ahora de moda. Expliqué entonces a aquellos muchachos, ya no risueños, que cuando el pasado es incierto, el futuro es impredecible.

15 Wendell Phillips, enérgico abolicionista, defensor de los Comunerros de París y al parecer miembro de la Primera Internacional, ni siquiera aparece considerado en la vasta *Encyclopedia of the American Left* [1990] editada por Mary Jo Buhle, Paul Buhle y Dan Georgakas, Urbana y Chicago, 1992; pero sí Lucy Parsons, de quien se ocupa allí Carolyn Asbaugh, autora del valioso libro *Lucy Parsons, American Revolutionary*, Chicago, 1976. Tuve la grata sorpresa de encontrar en dicha *Encyclopedia* a José Martí, aunque la nota que se le dedica contiene algunos errores. A Wendell Phillips sí lo menciona David Herreshoff en *The Origins of American Marxism. From the Transcendentalists to De Leon* [la edición original, de 1967, se llamó *American Disciples of Marx*], Nueva York, 1973. No he leído aún, de Oscar Sherwin, *Prophet of Liberty; The Life and Times of Wendell Phillips*, Nueva York, 1958, citado en el libro anterior, p. 197, nota; pero sí de Irving H. Bartlett, *Wendell Phillips. Brahmin Radical*, Westport, Connecticut, 1961. José Rodríguez Feo escribió sobre “Wendell Phillips, precursor de la lucha social norteamericana”, en sus *Notas críticas*, La Habana, 1962.

Como estas palabras que escribo, de tener lectores, provendrán en apreciable medida de la Academia estadounidense, y me encantaría que fueran jóvenes como los que me acompañaron aquella simpática tarde de 1992, volveré sobre lo dicho entonces. ¿Qué futuro pueden esperar quienes saben tan poco de su pasado? Para entender lo que ha ocurrido y ocurre en Cuba, ¿no tendrían que comenzar por entender lo que ha ocurrido y ocurre en su propio país? Son preguntas hechas por quien, como Martí, ama a los Estados Unidos –aunque también, inevitablemente, les tema. Martí escribió en su memorable “Vindicación de Cuba” (publicada en el periódico neoyorkino *The Evening Post* el 25 de marzo de 1889): “Amamos a la patria de Lincoln tanto como tememos a la patria de Cutting”. De Lincoln sabrán sin duda mucho. Ya sé que de Cutting, en cambio, no. Diré pues que fue un atizador de la guerra que quería dar lugar a otra contienda bélica de los Estados Unidos contra México, como la que a mediados del siglo XIX, tras la inicua anexión de Texas, le había arrebatado a ese país la mitad de su territorio y recibió el rechazo de estadounidenses como Lincoln, Emerson, Thoreau, Margaret Fuller. Era un buscapleitos como los que en 1898 atizarían en la bahía de La Habana el incidente del acorazado Maine para apoderarse de

los restos del imperio español, y en 1964 el incidente del golfo de Tonkín, para azuzar la atroz guerra de Vietnam, contra la cual protestaron tantos norteamericanos, incluyendo a un joven estudiante llamado Bill Clinton.

HERMANOS DESPUÉS DE TODO

Defender a Cuba es también defender a los Estados Unidos en lo que tienen de más hermoso, de más generoso. Que por desgracia no lo es todo, según es habitual en cualquier país. La víspera de morir en combate, Martí escribió en su más difundida carta, que ya cité: “Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: y mi honda es la de David”. Ese “monstruo” eran los Estados Unidos que se aprestaban a arrojarse sobre Cuba, y en efecto se arrojaron en 1898. No hace mucho, un amigo europeo que estudia en los Estados Unidos me preguntó en una entrevista si, dado lo mal que nos iban las cosas tras el fracaso en Europa del “socialismo real” y el recrudecimiento del bloqueo estadounidense a Cuba, esta se resignaría a avenirse al monstruo. Le respondí que no sabía que él tuviera tan mala opinión del país donde vivía. Porque ni los Estados Unidos habían sido siempre un monstruo (no lo pensó Martí, quien sabía

que ellos nacieron como hogar, así fuera insuficiente, de la libertad), ni seguirían siéndolo eternamente. Incluso antes de que ocurran allí los cambios positivos que algún día ocurrirán (aunque nosotros no lleguemos a verlos), en cuanto a la Cuba de hoy no es de suponer que de nuevo pretendan otra vez rendirla por las armas como pretendieron en abril de 1961, y conocieron la derrota de la Bahía de Cochinos; ni es aconsejable que persistan en la opción de asfixiarnos por hambre, enfermedades, escaseces y dificultades de todo tipo, opción que busca hacer sublevar al pueblo cubano llevándolo a creer que los males que ellos provocan son responsabilidad de quienes conducen al país, pues lo que de seguro obtendrían sería multiplicar de Sur a Norte una indetenible ola popular de colérico rechazo que llevaría más bajo que nunca antes el prestigio de una potencia gigantona que llegó a jactarse de invadir la minúscula Granada, como si fuera una broma del peor gusto.

En los Estados Unidos se ha luchado admirablemente contra el colonialismo, la esclavitud, el racismo, el sexismo, el fascismo, el maccartismo, las guerras injustas. Y el destino de esos Estados Unidos dignos de 1776, dignos de Lincoln, dignos de la Brigada Lincoln, dignos de un auténtico multiculturalismo, dignos de

amor no puede ser aplastar ignominiosamente a sus vecinos menores, que en el estado actual del mundo deben ser sus aliados (no sus vasallos), probablemente para ser luego aplastados ellos a su vez, dentro de una o dos atemorizadas generaciones, por los grandes rivales que se aprestan a disputarle (o le disputan ya) su hegemonía. No hay que ser muy sagaz para comprobar que mientras Asia muestra al mundo el ejemplo de los NIC (al margen del juicio que hoy nos merezcan y de su dudoso destino final), los Estados Unidos no han permitido el desarrollo *real* ni siquiera de *un* país al sur del Río Bravo, sean cuales fueren las vías tomadas por nuestros pueblos, donde cunden la miseria, las enfermedades, la violencia y el rencor que no son aliviados sino multiplicados por las feroces medidas neoliberales que les impone el capitalismo real. Todo ello anuncia males sin cuento para nosotros, claro, pero también para el Imperio, el cual se está rodeando de mendigos que a menudo no ven otra forma de sobrevivir que atravesar sus fronteras cada vez más erizadas frente a las inmigraciones salvajes – con excepciones vergonzosas.

Solo abandonando, de manera audaz y realista, la arrogancia y los desmanes imperia-

les podrá salvarse, como lo merece, el vecino pueblo del Norte del que tan cerca estamos, no solo por la azarosa geografía. El ciudadano Tom Paine escribió como si lo hiciera desde la Cuba actual: “No es por la caridad por lo que abogo, sino por la justicia”. Y en 1855 el Jefe Sealth, descendiente al igual que Caballo Loco y Halcón Volador de los saqueados y martirizados descubridores de América, emitió estas palabras con las que voy a terminar:

Tribu sigue a tribu, y nación sigue a nación, como las olas de la mar. Es el orden de la naturaleza, y lamentarse es inútil. Vuestro tiempo de decadencia puede estar distante, pero seguramente vendrá, pues incluso el hombre blanco cuyo Dios caminó y habló con él como amigo con amigo, no puede estar exento del destino común. Podemos ser hermanos después de todo. Veremos¹⁶.

La Habana, 28 de enero de 1994.

16 Cit. en Paul Jacobs y Saul Landau con Eve Pell, *To Serve the Devil*, volumen I: *Natives and Slaves. A Documentary Analysis of America's Racial History and Why It Has Been Kept Hidden*, Nueva York, 1971, p. [ix].

DE DRÁCULA, OCCIDENTE, AMÉRICA Y OTRAS INVENCIONES*

Diario de Jonathan Harker [...] *Mayo 3. Bistritz.* Dejé Munich a las 8:35 P.M., el primero de mayo, y llegué a Viena en la mañana siguiente, temprano [...] Buda-Pesth parece un lugar maravilloso, a juzgar por la ojeada que pude darle desde el tren y lo poco que pude caminar a través de las calles. Temí alejarme de la estación [...] La impresión que tuve fue que estaba dejando el Oeste y entrando en el Este; los más occidentales de los puentes espléndidos sobre el Danubio, que es aquí de anchura y profundidad nobles, nos llevaron entre las tradiciones de la autoridad turca¹.

He comenzado con el famoso principio de *Drácula* y su mención del Oeste, cuyo abandono anuncia el temor que será en lo adelante la atmósfera de la novela. Como acabamos de conmemorar el primer centenario de

dicha novela, la cita me pareció una entrada tan válida como cualquier otra a nuestro tema. Soy además viejo admirador, aunque no en la conducta, del personaje del Conde, quien ha sido incluido, junto a otras criaturas también procedentes del hegemónico mundo anglosajón y pasto natural del cine (Frankenstein, Sherlock Holmes, Mickey Mouse, Tarzan, Superman, James Bond, Batman) entre los integrantes privilegiados de la mitología popular de nuestra época. Es pues razonable que le demos la palabra inicial. Pero debo añadir al menos dos aclaraciones.

La primera es que si bien las cosas han cambiado, hace cuestión de medio siglo, cuando empezó mi vida intelectual, no era de buen tono tomar en serio al Conde. Nadie menos que Adolfo Bioy Casares, en su prólogo a la *Antología de la literatura fantástica* que en 1940 publicara conjuntamente con Jorge Luis Borges y Silvina Ocampo (una compilación de la cual ha podido decirse con justicia que arranca en

* Publicado originalmente en *Marx Ahora*, N° 3, 1997.

1 Bram Stoker, *Dracula* [...], ed. por Nina Auerbach y David J. Skal, A Norton Critical Edition, Nueva York y Londres, 1997, p. 9.

parte al menos la nueva narrativa hispanoamericana), afirmó: “*Vampiros y Castillos*: Su paso por la literatura no ha sido feliz; recordemos a Bram Stoker”. Y de inmediato mencionó, con obvia finalidad ominosa, dos de las responsabilidades extraliterarias del irlandés: “Presidente de la Sociedad Filosófica y Campeón de Atletismo de la Universidad de Dublín”². Aunque la observación es propia del grato humor pendenciero de H. Bustos Domecq, se me escapa el desprestigio a que debía obligar esta fidelidad, cierto que hoy infrecuente, al precepto latino *mens sana in corpore sano*.

La segunda aclaración es que lo negativo del ámbito histórico evocado por Stoker dista mucho de ser original. Desterrado por Carlos V en 1532 a una isla del Danubio, Garcilaso de la Vega escribió, en su canción tercera: “Danubio, río divino, / que por fieras naciones / vas con tus claras ondas discurriendo”³. Es más, “[s] egún Herrera [entonces ya] era tópico clásico la fiereza de las gentes bárbaras y belicosas cuyas tierras regaba el Danubio” (p. 186, nota 54).

2 *Antología de la literatura fantástica*, Buenos Aires, 1940, p. 14.

3 Garcilaso de la Vega, *Obras completas con comentarios*, edición crítica de Elías L. Rivers, Madrid, 1974, p. 186.

En la segunda de sus odas latinas, Garcilaso volvió sobre el asunto, hablando expresamente “de los bárbaros” (pp. [468]-473). Y ya que estamos en esta zona tan poco frecuentada de la obra del toledano, recuérdese que su tercera oda latina estuvo dedicada a Juan Ginés de Sepúlveda, a quien invitó allí a narrar “la historia de África pavorosa ante un rey intrépido y piadoso”, el propio Carlos V (pp. [479]-483). Es decir, que el poeta áulico que fue Garcilaso no solo ensalzó las acciones predatorias de su señor, sino que, consecuentemente, estuvo identificado con el afanoso defensor intelectual de dichas acciones que fue Sepúlveda, quien, como se sabe, protagonizaría con Bartolomé de Las Casas la primera gran polémica europea a propósito de las guerras de rapiña contra los aborígenes de América. Aunque, como lo ejemplifican los textos citados de Garcilaso, los europeos tempranos ya contaban con sus bárbaros (por ejemplo, unos más allá del Danubio, otros en África), fue sobre todo a partir de aquellas fechorías en América cuando empezó a cobrar cuerpo mayor la división, todavía vigente en esencia, entre el Oeste y el resto. Con lo que el elegante caballero Garcilaso nos autoriza a que volvamos más tarde a *Drácula*.

No tengo la absurda idea de establecer un paralelo entre la extraordinaria faena lírica del

gran poeta que, abriendo una época que tampoco se ha cerrado, trasvasó del italiano al español el endecasílabo con sus guantes perfumados de los cuales habló García Lorca, por una parte; y por otra, una modesta aunque espectacular novela gótica escrita más de trescientos cincuenta años después, previsiblemente en inglés. Pero no debe desaprovecharse ver a ambos autores en relación con la teoría y la práctica de lo que iba a conocerse como el Oeste, el Occidente, el mundo o la cultura occidental.

Garcilaso, nacido pocos años después de la llegada de Colón a lo que este llamó las Indias, soldado del Emperador y exquisito poeta cortesano, estaba convencido de la grandeza de su España, distinta de los bárbaros y encarnación de los más altos valores. Lejos de imaginar siquiera que su país, tan inaugurador, sería relegado después de su muerte a la condición de paleoccidental, un Pierre Menard le hubiese podido atribuir sin esfuerzo palabras según las cuales, en su momento y en su ámbito, la historia había llegado a su fin. Ampliando lo que a propósito de sí dijera Mark Twain sobre dejar el hábito de fumar, sostener tal creencia es lo más fácil del mundo, y a cada rato ha sido hecho. Aunque en el propio siglo XVI español opinaran otra cosa figuras como el enérgico y justiciero Las Casas, entre cuyos amigos no se

encontraba el renacentista Sepúlveda, pero sí Cristóbal Colón.

Precisamente sobre la hazaña del Almirante, otro espíritu renacentista aunque diferente de Sepúlveda, Hernán Pérez de Oliva, redactó en vida de Garcilaso, hacia 1528, la *Historia de la inuención de las Indias*, según José Juan Arrom una de las dos primeras sobre tal tema escritas en nuestra lengua por un autor español⁴. En su “Estudio”, Arrom acerca a Pérez de Oliva a Las Casas y Vitoria, y los contrapone a Oviedo y Sepúlveda (pp. 23-32). “*Inuención*”, o, en nuestra grafía, “*Invención*”, procede desde luego del latín “*invenio*”, que un confiable diccionario de ese idioma explica que significa “encontrar, hallar”; y del sustantivo “*inventio*” añado que no es solo “acción de encontrar o descubrir, descubrimiento”, sino también “facultad de inventar, invención”, y en retórica, “*invención*”. Retengamos en buena parte de lo que sigue, para abreviar, el original sentido de *descubrir*, pero añadámosle el posterior de *forjar*, menos alejado del primero de lo que po-

4 José Juan Arrom, “Estudio preliminar” a la primera edición de la obra de Pérez de Oliva, Bogotá, 1965, p. 23. Es lástima que no se tome en consideración a Pérez de Oliva en el libro de Mauricio Bechot *La querrela de la conquista en el siglo XVI*, México, 1992.

dría parecer. En cuanto a esa acepción primera, ilustra Arrom:

En el sentido latino de [...] “hallar, y por consiguiente hallazgo o descubrimiento” [...] aparece en otros cronistas del siglo xvi. Andrés Bernaldez escribe: “D. Cristóbal Colón [...] inventor de las Indias.” (*Historia de los Reyes Católicos Dn. Fernando y Da. Isabel*, Sevilla, 1870, II, 82). Las Casas comenta: “La honra y la gloria que se le debe a quien Dios había elegido y eligió para que con grandes trabajos descubriese, haciendo inventor deste orbe”. (*Historia de las Indias*, lib. I, cap. 65 [...]). Y Juan de Castellanos, en uno de los escasos pasajes poéticos de las *Elegías de varones ilustres de Indias*: “Al occidente van encaminadas / las naves inventoras de regiones” [p. 39, nota].

Es innecesario insistir en que ese “occidente” al cual se encaminan las naves en los versos felices (por excepción) de Juan de Castellanos, no será, en general, el mismo Occidente del que hablamos en este texto. Ni “inventoras”, con su familia, iban a quedar reducidas al significado prístino, y en cambio generalmente se inclinan a la otra acepción, cuando no las combinan ambas.

No hace mucho se dio en usar la fórmula en inglés, donde se hablaba de la invención de casi cualquier cosa. En su introducción a la

obra que compilara con el título *The Invention of Ethnicity* (y publicó originalmente en 1989), escribió Werner Sollors: “Si el título de algunas publicaciones de las últimas dos décadas y las discusiones sostenidas recientemente por estudiosos de varias disciplinas son representativos de una tendencia más vasta, la palabra “invención” se ha vuelto un término central para nuestra comprensión del universo”. Y más adelante, con indudable gracia:

Incluso una simple mirada a publicaciones desde 1960 y a recientes intervenciones críticas revela que una variedad de voces usa ahora la palabra a fin de describir, analizar o criticar fenómenos tan diversos como la invención de la cultura; de la historia literaria; de la narrativa; de la infancia tanto como de la pérdida de la infancia; de la adolescencia; de la maternidad; del parentesco; del yo; de América; de la Nueva Inglaterra; de Billy the Kid y el Oeste; del negro; del indio; del judío; de Jesús y el cristianismo; del hospital moderno; del museo de ciencia; de los años veinte en París; de nuestra habilidad para “ver” las imágenes fotográficas; de la visión del *outlaw* en los Estados Unidos; o de la forma estadounidense de muerte⁵.

⁵ *The invention of Ethnicity*, ed. por Werner Sollors, Nueva York, 1991, p. [ix]-x.

Pero no obstante lo sabroso de esta relación, en español la lista es muy anterior a 1960, e incluye en lugar destacado *La invención de América. El universalismo de la Cultura de Occidente*, de Edmundo O'Gorman (México, 1958). Lo que obliga a considerar *la invención de Occidente*, tan inextricablemente vinculada a la de América, al punto de que se trata de conceptos interrelacionados. Occidente adquiere conciencia de sí no cuando Europa encuentra, en su colisión con América, al otro por excelencia (ya sabía de asiáticos y africanos), sino al reducir a la criatura inesperada, al igual que a las anteriores, a la condición de otro, al *otrificarlo*, con lo que da sustento a su mismidad. Para ello incrementa, hasta hoy, las más variadas formas de racismo (según han señalado Ortiz y Baran y Sweezy)⁶. Para ello se diseña su proge: asegura no descender de africanos como los egipcios, ni de asiáticos como los árabes, sino de griegos y romanos, ya que no le es posible soslayar a no pocos de los bárbaros de aquellos, quienes los tenían por

detestables. Para ello inventa leyendas como la de los supuestos terrores del año 1000⁷, que ni existieron ni, de haber existido, hubieran afectado más que al grupo de europeos que se atenían al calendario correspondiente. Este proceso de otrificación es hoy un lugar común universitario; y sin duda ha contribuido a que se le tenga como tal lugar común, sobre todo entre muchos académicos estadounidenses, la obra de Edward W. Said *Orientalism* (Nueva York, 1978). No obstante las reservas que puedan expresarse con respecto a él, es justa la boga de que ha gozado este libro, el cual tanto debe a los sacudimientos de la década anterior, los turbulentos años sesenta del siglo xx. A raíz de la crisis vivida durante dichos años sesenta, en Occidente se volvieron a escribir no pocas cartas persas, que ahora querrían ser olvidadas por tantos de sus autores, pero no los más auténticos. Es coherente que Said añadiera al título anterior su *Culture and Imperialism* (Nueva York, 1993).

Sin excluir imprescindibles barruntos previos (Pierre Chaunu los ha remitido incluso al

6 Cf. Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*, La Habana, 1946, *passim*; Paul Baran y Paul M. Sweezy, *Capital monopolístico. Un ensayo sobre la estructura socioeconómica norteamericana*, La Habana, 1969, pp. 199-200.

7 Cf. 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.

siglo XIII)⁸, la fecha decisiva para el brote tanto de “Occidente” como de “América” es 1492, con todo lo que esa fecha implica y es harto sabido. Para Noam Chomsky, se trata del inicio de una conquista que continúa⁹. Lo que no está reñido, sino todo lo contrario, con el hecho de que haya conducido al único sistema mundial, en la terminología cara a Immanuel Wallerstein¹⁰, quien compara a ese único sistema mundial que ha existido, y donde todos estamos englobados, con el Universo, el cual, según lo que se sabe hasta ahora, es también único. Para nacer, la América que hoy existe requirió la presencia de Occidente, y viceversa.

A fin de aclarar a qué me refiero al hablar de “Occidente”, que no veo *identificado* con Europa, aunque allí nacieran la realidad y su correspondiente vocablo/concepto, volveré en más de una ocasión a razonamientos y citas de que ya me valí en otros textos. (Muchas veces, y esta

es una más, he repetido las palabras en que mi maestro Alfonso Reyes decía que prefería repetirse a citarse). Comenzaré evocando estas palabras de *El capital*: “Aunque los [...] inicios de producción capitalista ya se nos presentan esporádicamente en los siglos XIV y XV, en algunas ciudades del Mediterráneo, la *era capitalista* solo data del *siglo XVI*.” Más adelante:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*. Pisándoles los talones, hace su aparición la *guerra comercial* entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario¹¹.

En consonancia con lo anterior, en 1928 José Carlos Mariátegui hablaría de “la sociedad oc-

8 Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII^e siècle au XVe siècle*, París, 1969.

9 Noam Chomsky, *Year 501: The Conquest Continues*, Londres y Nueva York, 1993.

10 Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, 1974.

11 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 3. Libro primero. *El proceso de producción del capital*, trad., advertencia y notas de Pedro Scaron, México, 1975, pp. 894-895, nota, y p. 939.

cidental o, mejor dicho, capitalista”¹². Y en 1957 añadiría Leopoldo Zea: “el capitalismo, esto es, el mundo occidental”¹³. Ignoro cuándo empezó a hablarse del mundo capitalista (primero solo europeo, y más tarde también de algunas otras zonas) como sinónimo de Occidente. Es claro que tiene su raíz en Europa: pero no abarca el conjunto de Europa, sino su parte *occidental*; ni tal parte toda, pues la más occidental de ese continente, Portugal y España, países que fueron los adelantados de la expansión europea trasatlántica, quedarían relegados, al no conocer desarrollo capitalista, como zonas paleooccidentales. No he encontrado la expresión “Occidente” en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel. Pero ya en el siglo XIX su uso era frecuente, y se incrementaría en el siglo XX, cuando la defensa de Occidente, con muy distintos niveles intelectuales, sería la defensa del capitalismo (a menudo no presentado como tal, sino como la sola verdadera *civilización*: término forjado en Europa en el siglo XVIII), incluso en sus variantes más

agresivas: sin excluir las propias del fascismo, que en gran medida son la conclusión lógica de tales defensas. Algunos ejemplos de ese siglo se encuentran en continuadores de la *postura* de Sepúlveda (no obstante el que pudieran desconocerlo, al igual que muchas otras cosas), como Oswald Spengler, Henri de Mann, los *nouveaux philosophes*, Allan Bloom, Francis Fukuyama, Samuel P. Huntington. La lista es enorme; y las mistificaciones que sus integrantes nos proponen, abrumadoras. Por su brevedad y su claridad, aportaré la observación que John Elson ofreció hace menos de un lustro en *Time*, revista de sólido conservadurismo: “El triunfo del Oeste fue en muchos sentidos una sangrienta vergüenza –una historia de atrocidad y rapiña, de arrogancia, avaricia y despoliación ecológica, de desprecio híbrístico hacia otras culturas e intolerancia hacia creencias no cristianas”¹⁴. Solo un punto necesita ser modificado en estas claras y bruscas palabras: el uso del tiempo pasado. Lo allí dicho no es solo lo que Occidente (el capitalismo) *fue*: es también

12 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], La Habana, 1963, p. 5.

13 Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, 1957, p. 80.

14 John Elson, “The Millennium of Discovery. How Europe emerged from the Dark Ages and developed a civilization that came to dominate the entire World”, *Time. Special Issue. Beyond the Year 2000. What to expect in the new Millennium*, Octubre, 1992, p. 18

lo que *es* para la gran mayoría de la humanidad, que sigue padeciéndolo.

Desde hace algún tiempo parece preferirse otra denominación para Occidente: el Norte. Lo que, por exigencia terminológica, hace del mundo no occidental, el Sur. Es necesario no olvidar que en todos los casos se trata de violencias metafóricas, similares a las que nos han casado con dicotomías pintorescas como la que, al hablar en español de un agua salada (que lo es), habla también, frente a ella, de un agua dulce (que no lo es, según conoce el que la bebe, salvo que decida echarle azúcar o miel). El mundo occidental, es decir el capitalismo, ni lo integra todo el Occidente de Europa, ni lo integra solo Europa: no están allí los americanos Estados Unidos y Canadá ni el asiático Japón. Tampoco el Norte, la flamante denominación de Occidente, es siempre norteño, como lo prueban las ubicaciones y los propios nombres de Australia y Sudáfrica. En ningún caso ha habido coincidencia absoluta entre la realidad del capitalismo y la ubicación geográfica. La primacía cronológica de ciertas zonas europeas es sin embargo indudable. Mientras que otras formaciones socioeconómicas surgieron, con independencia unas de otras, en distintas partes del globo, solo en dichas zonas europeas asomó inicialmente el capitalismo, el cual re-

quirió para su desarrollo ese saqueo del planeta que nos recuerdan tanto las conocidas citas del radical Marx como la *light de Time*. Tal saqueo impidió el desarrollo de su propio capitalismo en la mayor parte del planeta, cuyos países pasarían a formar parte de lo que, en la clásica imagen de Toynbee, es un proletariado externo. A dichos países se les suele llamar, desde hace alrededor de medio siglo, *subdesarrollados*. En correspondencia con esa imagen, he propuesto llamar a los países occidentales o norteños, tan Dráculas ellos, *subdesarrollantes*¹⁵.

Sin embargo, el capitalismo verdadero, el subdesarrollante, no se limita, como bien sabemos y acabo de recordar, a unos cuantos países europeos. El que hasta el siglo XIX fue el ejemplo mayor de ellos, Inglaterra, lo llevó (a veces al alimón con otras metrópolis) a algunas de las que fueron sus colonias en otros continentes: en América, a los Estados Unidos y Canadá; en África, a Sudáfrica; en Oceanía, a Australia, para poner ejemplos notorios. Se trata de “pueblos transplantados”, según la clásica división de Darcy Ribeiro¹⁶,

15 Roberto Fernández Retamar, “Ensayo de otro mundo”, *Ensayo de otro mundo*, La Habana, 1967, p. 14.

16 Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual*

que continuaron o incluso incrementaron las características metropolitanas. Pero no era esa condición de “transplantados”, la cual implicaba la marginación y aun el exterminio de los aborígenes, lo que garantizaría el triunfo del capitalismo subdesarrollante. También Argentina, por ejemplo, es un “pueblo transplantado”, según la terminología de Darcy. Pero ni la atrasada España pudo dejarle en herencia el desarrollo capitalista que ella no tenía, a diferencia de Inglaterra; ni el proyecto modernizador que encarnaron hombres como Sarmiento y Mitre, no obstante ser tan genocida como el de sus modelos occidentales, hizo otra cosa que uncirla a nuevas metrópolis. Ahora se están viviendo situaciones en cierta forma similares en países del Este europeo que formaron parte del llamado campo socialista, donde el fracaso último del gran experimento ruso iniciado en 1917, y la implosión de lo que fue la Unión Soviética, hicieron pensar a algunos insensatos que al agua mal salada del socialismo la sucedería allí el agua falsamente dulce del capitalismo. Esos países, sin embargo, lo que están siendo es

de los pueblos americanos [1969], trad. de Renzo Pi Hugarte, 2a. ed. revisada y ampliada, Buenos Aires, 1972, esp. pp. 401-489.

latinoamericanizados, como advirtió pronto Noam Chomsky¹⁷.

En su famoso discurso de Argel en febrero de 1965, que tan dramáticamente denunció la connivencia con Occidente de algunos sectores de las que se decían naciones socialistas europeas, el Che Guevara habló de la “sudamericanización” de que estaban amenazados países de África y Asia¹⁸. Quizá hasta para él, tan visionario, hubiera sido excesivo conjeturar que unas décadas después ese iba a ser el destino de aquellas naciones dizque socialistas a cuyos dirigentes emplazara con su honradez y rigor habituales.

Volvamos por un momento a *Drácula*. Si Garcilaso se hubiera llevado una sorpresa mayúscula de saber que su mundo iba a devenir paleoccidental, probablemente la de Stoker no habría sido menor ante el destino que esperaba al Imperio Británico, pues también él creía vivir una especie de fin de la historia. Lo cierto es que ambos tenían razón en sus momentos

17 Cf. la entrevista que María Esther Gilio le hiciera a Chomsky y apareció, con el título “Estados Unidos: de la libertad al conformismo fascista”, en *Brecha* el 29 de junio de 1990.

18 Ernesto Che Guevara, “Discurso en Argel”, *Obras 1957-1967*, tomo II, La Habana, 1970, esp. pp. 578 y 579.

respectivos, pero no en *la longue durée*. Sin querer simplificar las cosas, no está de más ver lo que un comentarista de Stoker observó:

De hecho, la novela se apoya fuertemente en la distinción entre Este y Oeste, lo oscuro y lo luminoso, lo primitivo y lo moderno. Harker, en el primer párrafo del libro, se percata, al viajar más allá de “Buda-Pesth”, de que está abandonando el Oeste y entrando en el Este —esa parte de Europa que ha sido indeleblemente influida por el Imperio Otomano [...] // Todo [...] lo que es civilizado e iluminado en relación con el Oeste es dejado atrás. [...] // [...] El año de la publicación de *Drácula*, 1897, fue también el Año del Jubileo de Diamante, que celebró los sesenta años del reino de la Reina Victoria. [...] El Imperio Británico, aunque iniciaba su declinación, nunca había parecido más fuerte. Pero más allá del Atlántico, el gigante [norte]americano empezaba a agitarse. *Drácula*, de hecho, deviene, visto en retrospectiva, curiosamente profético de la guerra Hispano-[Norte]americana de 1898, que con frecuencia se señala como la marca de la aparición inaugural de los Estados Unidos en el poder político global. Durante los años finales de Stoker, los Estados Unidos se encontraban a punto de remplazar al balance de poder establecido de antiguo en Europa y a sus envejecidos imperios —como el Austro-Húngaro, que *Drácula* representaba. [...] Los Estados Unidos [...] se convierten en los pro-

veedores de armas del mundo libre en la ficción, no mucho antes de serlo en la realidad. // [...] La victoria final del Oeste estaba asegurada¹⁹.

1898 es una fecha decisiva. Para Hobsbawm, “el corto siglo xx”, que llama “edad de los extremos”, empezó en 1914, con el inicio de la Gran Guerra, y concluyó en 1991, con el desmembramiento de lo que fue la Unión Soviética²⁰, pero si queremos entender mejor ciertas cosas, no es posible quedar presos en esas fechas, y ello por razones extralocales. Después de todo, 1492 no remite solo a América, sino, como ya ha sido recordado, a Occidente y al mundo todo. Y la guerra de independencia de las Trece Colonias, con su magnífica *Declaración* de 1776, según Marx “tocó a rebato para la clase media europea”²¹, y resonó fuertemente en la Francia

19 Clive Leatherdale: *Dracula. The Novel and the Legend. A Story of Bram Stoker's Gothic Masterpiece*, Wellingsborough, Northamptonshire, 2a. ed., 1986, pp. 219-222. Cf. en *Dracula*, cit en nota 1, otros enfoques como los de Franco Moretti “[A Capital *Drácula*]” y Stephen D. Arata “The Occidental Tourist: *Dracula* and the Anxiety of Reverse Colonization”.

20 Cf. Eric J. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, 1994.

21 Karl Marx, *El capital...*, t. 1, vol. 1, 4a. ed. en español, 1976, cit en la nota 11, p. 8.

de 1789. Pero, al dejar intocada durante casi un siglo la esclavitud, no entró en contradicción con la esencia de Occidente, esencia que estudió Eric Williams en su libro *Capitalism and Slavery* (North Carolina, 1944). Ello le viabilizó llegar a ser, algún tiempo después, la nueva cabeza de Occidente.

Pasando a nuestra América, caso bien distinto es el de la guerra en Saint Domingue (antes y después llamado Haití) entre 1791 y 1804. La que fuera riquísima colonia, tras abolir la esclavitud en 1793, fue violentamente marginada del curso de Occidente, que acabó por aceptar la revolución política en lo que serían los Estados Unidos, pero nunca la social: esta última llevó a Haití a pagar, hasta hoy, un precio altísimo. No hace mucho he visitado este país, con la alucinante Citadelle, símbolo de su fiera independencia, y su pavorosa pobreza. Curiosamente, en sus documentos independentistas los colonialistas franceses son una y otra vez llamados por los haitianos, bárbaros²².

Se conocen suficientemente las peripecias y consecuencias inmediatas de las revoluciones

continentales hispanoamericanas iniciadas a principios del siglo XIX. Quisiera detenerme en una fecha a mediados de ese siglo, y señalar algunas de sus ramificaciones mundiales. Me refiero concretamente a 1853. Ese año, José Martí nació en Cuba (que era, con Puerto Rico, la última colonia española en América), e iba a desencadenar la última guerra independentista contra aquella arcaica metrópoli y la primera contra el naciente imperialismo estadounidense. Ese año, Gobineau comenzó a editar en París su *Éssai sur l'inégalité de races humaines*, que daría fundamento racial al pensamiento fascista, hartado ejercitado ya en las aventuras coloniales, como señaló Aimé Césaire en su *Discours sur le colonialisme* (París, 1950). Ese año, Marx publicó en los Estados Unidos doce de sus artículos sobre el colonialismo inglés en la India. No poco se ha escrito sobre ellos, pero con frecuencia errática cuando no erróneamente. Mucho más que su observación según la cual “la profunda hipocresía y la barbarie inherentes a la civilización burguesa se presentan sin velos ante nuestros ojos cuando, en vez de observarlas en su hogar, donde asumen formas honorables, las contemplamos en las colonias, donde se hallan desnudas”, se ha preferido otra cita suya, de raíz hegeliana, según la cual “a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el

22 Cf. por ejemplo la proclamación firmada por J. J. Dessalines el primero de enero de 1804, en el violento panfleto de Boisrond Tonnerre *Memoires pour servir à l'histoire d'Haiti* [1804], Puerto Príncipe, 1991, p. 28

instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución”²³. Aijaz Ahmad ha comentado con agudeza estos artículos de Marx, que no implican la última palabra de este sobre el tema²⁴. Y en el número 207 de la revista *Casa de las Américas* aparece un ensayo de Néstor Kohan con el elocuente título “Marx en su (tercer) mundo”. Sin tiempo para detenerme ahora en la cuestión, no quiero dejar de recordar que también ese año 1853 el comodoro estadounidense Perry desembarcó por vez primera en Japón, con la finalidad de abrirlo a Occidente. Que actuó de alguna forma como “instrumento inconsciente de la historia” iban a revelarlo sucesos posteriores. Si en 1868 Cuba inició su primera guerra de independencia (independencia que al cabo le sería hurtada durante sesenta años con la intervención estadounidense en 1898), Japón inauguró aquel año una sorprendente transformación que lo llevaría de su feudalismo a una forma original de capitalismo. Si en 1905 Cuba era un protectorado yanqui, Japón emergía en esa fecha, con la victoria so-

bre Rusia, como una nueva potencia mundial. Hasta la primera mitad del siglo XIX, Japón habría sido tenido sin duda como un “perdedor”. Volvió a serlo, menos metafóricamente (junto con Alemania e Italia), tras la llamada Segunda Guerra Mundial. Pero como ni en un caso ni en otro la historia había terminado, la realidad ulterior fue bien distinta. El crecimiento de China, a partir del triunfo en 1949 de su autóctona revolución comunista; la derrota militar de los Estados Unidos a manos del Vietnam comunista; o el principio de la extinción definitiva del *apartheid*, con el gobierno democrático de Mandela en Sudáfrica²⁵, revelan otros avatares de la no finalizada historia. Como se está tan acostumbrado a que sea el Norte el que exprese sus criterios, con frecuencia apocalípticos, sobre el Sur (pretendiendo excusarse de su responsabilidad colonizadora), quiero llamar la atención sobre la obra en dos volúmenes *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, coordinada por Samir Amin y Pablo González Casanova (Barcelona, 1995).

Concluiré con un par de reflexiones que atañen, una, a nuestra América; y otra, a la humanidad en su conjunto.

23 C. Marx y F. Engels, *Acerca del colonialismo*, Moscú, s. f., pp. 86 y 38-39.

24 Aijaz Ahmad, “Marx on India: A Clarification”, *In Theory, Classes, Nations, Literature*, Londres y Nueva York, 1992.

25 Cf. Leonard Thomson, *A History of South Africa*, ed. revisada, New Haven y Londres, 1995.

Me ha dejado de una pieza conocer el criterio (expuesto a propósito del vigésimo congreso de LASA, en 1997) de que “las migraciones del Sur al Norte [...] hacen cuestionable la distinción América Latina/América sajona”. En su libro *L'empire et les nouveaux barbares*, Jean Christophe Rufin, ante la amenaza (o al menos la impedimenta) que él cree que constituye para el Norte el Sur, habla de un *limes* que de un extremo a otro del planeta debe separar, y lo hace, al primero (el imperio) de los segundos (los nuevos bárbaros). Y explica:

La frontera mejor diseñada y la más pura [...entre Norte y Sur] es el limes que separa a México y los Estados Unidos. No es exagerado decir que allí nació el limes. Todos los principios de estrategia que le están vinculados encontraron su expresión, si no su origen, en esa estrecha zona entre América anglosajona y América Latina²⁶.

Los políticos estadounidenses encargados de la cuestión no tuvieron que esperar a ese libro para proceder en consecuencia, forjando artefactos, disposiciones xenófobas y medidas coercitivas de muy diversa naturaleza (la TV

se ha hecho eco de algunas) que hacen vigente la distinción que ellos establecen entre la América Latina y *su* América (lo único que llaman “America”). No hace mucho volví a contemplar el muro que, arrancando del Pacífico, se propone ser un limes entre los Estados Unidos y nuestra América como el que en el siglo II después de Cristo levantaron los emperadores flavios a lo largo de la Germania. ¿O debe compararse, más cercanamente, con otra construcción ubicada en Alemania: el Muro de Berlín?

En su artículo “L'empire américain”, aparecido en febrero de 1997 en *Le Monde Diplomatique*, su director, Ignacio Ramonet, abordó el intento por los Estados Unidos de regir el mundo, ahora que, de momento, se han quedado sin un rival a su medida:

Por eso, soberanamente, imponen sanciones económicas a Cuba, a Libia o a Irán; se opusieron arbitrariamente a la reelección al puesto de secretario general de la ONU del señor Boutros-Ghali. Y acaban de rechazar firmemente —“*Es claro, es categórico, no es verdaderamente negociable*”, replicó el señor William Cohen, el nuevo ministro de defensa— la legítima demanda de Francia de ver la comandancia Sur de la OTAN atribuida a un oficial europeo. En su propensión a la hegemonía, los Estados Unidos llegan incluso, en el caso de la ley Helms-Burton que refuerza el embargo

²⁶ Jean Christophe Rufin, *L'empire et les nouveaux barbares*, París, 1991, p. 149.

contra Cuba, a reclamar que la legislación [norte] americana tenga una aplicación extraterritorial. // [...] Cuando emergen ya, en el horizonte geopolítico, los mastodontes del futuro –China, India, la Unión europea–, ¿pueden los Estados Unidos proseguir, sin riesgo de conflicto mayor en un término medio, sus arrogantes pretensiones imperiales? ¿Ignoran que, tarde o temprano, “*todo imperio perecerá*”?²⁷

Se echa de menos entre esos mastodontes el nombre de Japón. Pero él aparece en libros como los que en 1992 publicaron Jeffrey E. Garten y Lester Thurow: uno habla de una paz fría y la lucha por la supremacía; y otro, de la venidera batalla económica: en ambos casos, entre los Estados Unidos, Japón y Europa²⁸.

27 Ignacio Ramonet. “L’empire américain”, *Le Monde Diplomatique*, febrero de 1997, p. 1.

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

Tal batalla económica ya ha comenzado. La atroz historia de Occidente muestra a dónde conduce esa batalla: 1914 y 1939 no son fechas vacías. Cuantos tenemos sentido moral, en el Norte y en el Sur, debemos hacer todo lo que podamos para inventar alternativas al venidero conflicto mayor, que sería una catástrofe última. Alternativas que con un nombre u otro nos abran a una realidad posoccidental donde nuestra América, que no es ni aspira a ser un mastodonte, tenga también su lugar, con vistas a la “transmodernidad”²⁹ postulada por Enrique Dussel; y la humanidad no desemboque en la barbarie, cuyas últimas palabras podrían emitirse en inglés: pero el resto sería silencio interrumpido por crujir de insectos.

29 Cit. por Walter D. Mignolo en “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Cultura y tercer mundo*, tomo I, comp. por Beatriz González Stephan, Caracas, 1996, p. 125.

Aunque aparecen abordados desde flancos distintos, los temas que configuran la obra ensayística de Fernández Retamar confluyen todos, directa o indirectamente, en uno solo, que yo caracterizaría como el de la lucha contra la razón colonial que hace medio milenio Europa sembró en esta ribera del Atlántico para perpetuar su dominio *ad infinitum*. Dominio que acabó por tener que transferir a los Estados Unidos —o mejor sea decir, estos le arrebataron— a medida que imponían su liderazgo. Y en las raíces de esa lucha se asientan las esencias formativas de una razón

opuesta, anticolonial, en la cual el destino cubano se destaca, como ninguno, en rebeldía sin fin, opuesto al que se le quiso y se le quiere definir desde el Norte.

Los quince trabajos que la integran, cuidadosamente seleccionados por su autor, han sido publicados entre 1965 y 1997, e incluyen ensayos, artículos sobre temas puntuales y conferencias, que nos conducen de manera radial al núcleo de su consistente pensamiento anticolonial.

Del Prólogo de Aurelio Alonso.

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-203-6



9 789877 222036