

LA LITERATURA DEL COMPROMISO
HUMANISM AND REVOLUTION IN LATIN AMERICAN LITERATURE

By

JORGE MAJFUD-ALBERNAZ

(Under the Direction of José Luis Gómez-Martínez)

ABSTRACT

During the 20th century, and mainly in the contest of the Cold War, politics and social responsibility became ineludible factors for literary thought and practice. The Cuban Revolution and the fall of the Berlin Wall (1959-1989) comprise the symbolic frame for the literary philosophy and practice of those writers of Latin American known as politically committed writers. This study demonstrates that the problems of a *philosophy of literature* as well as a *political literature* are inseparable in what is called “Literature of Engagement.” This way of understanding and practicing literature is shown to have traceable roots both European humanism and in Amerindian traditional culture. I begin by analyzing the question of engaged intellectuals and their historic sources, examining the thought and ways of perceiving the world which preexist the production of writing. The structural paradigm revealed and explicated in this study is a cyclical one leading to a utopia of humanistic liberation and the return to origins in a framework of Amerindian cosmology.

INDEX WORDS: Cold War, politics, socially-committed writers, Latin America, Amerindian, Quetzalcóatl, Southern Cone, liberation, commitment, revolution, socialism.

LA LITERATURA DEL COMPROMISO
HUMANISMO Y REVOLUCIÓN EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA

by

JORGE MAJFUD-ALBERNAZ

B., Universidad de la República del Uruguay, 1996

MA, University of Georgia, 2005.

A thesis submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial Fulfillment of
the Requirements for the Degree

DOCTOR OF PHILOSOPHY

ATHENS, GEORGIA

2008

© 2008

Jorge Majfud

All Rights Reserved

LA LITERATURA DEL COMPROMISO
HUMANISM AND REVOLUTION IN LATIN AMERICAN LITERATURE

By

JORGE MAJFUD-ALBERNAZ

Major Profesor: José Luis Gómez-Martínez

Committee: Dana Bultman
Nicolás Lucero
Noel Fallows
Stacey Casado

Electronic Version Approved:

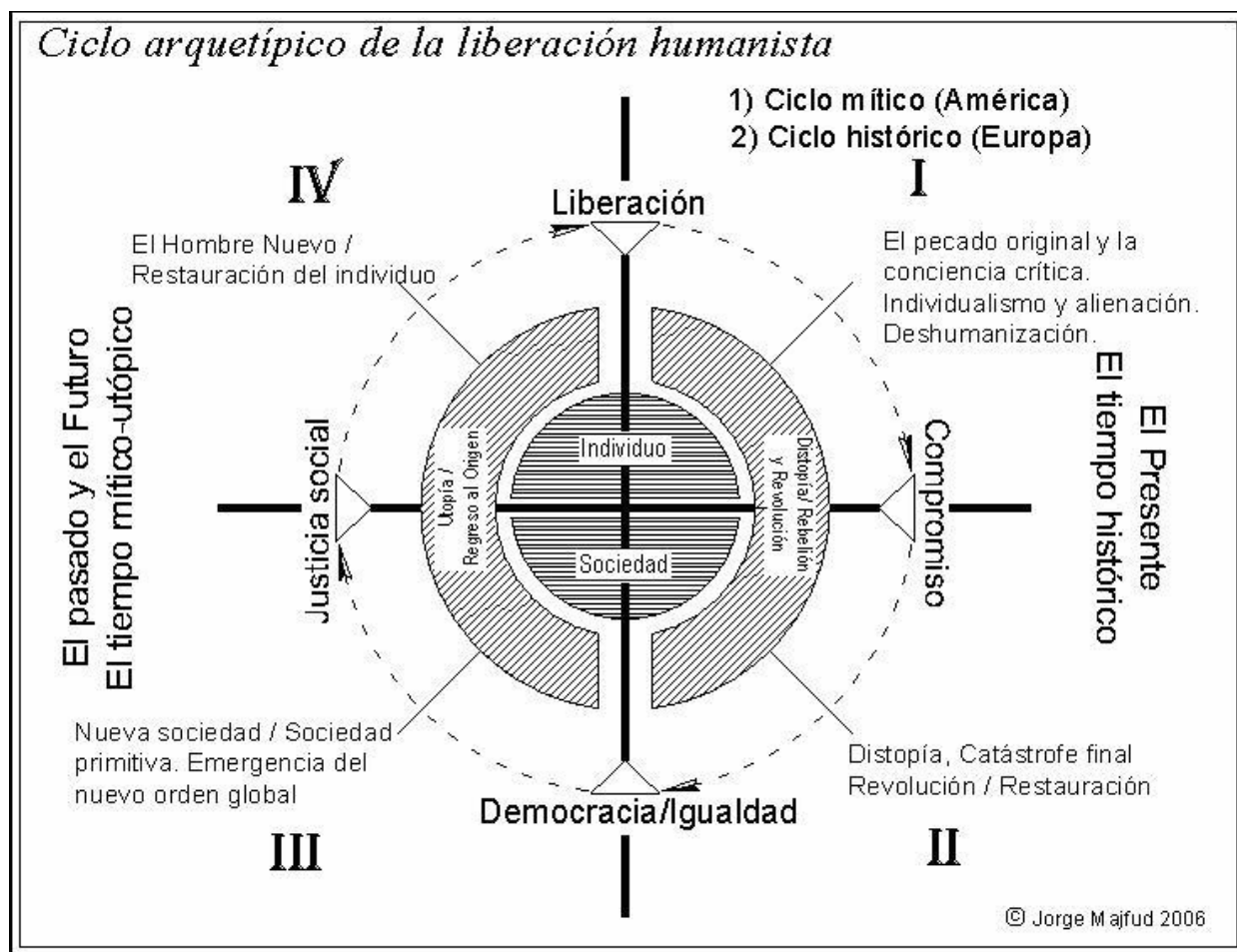
Maureen Grasso
Dean of the Graduate School
The University of Georgia
May 2008

ÍNDICE

	Página
DIAGRAMA.....	vi
CAPÍTULO	
1 INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 Síntesis general.....	1
1.2 <i>Diagrama de los cuadrantes</i>	7
1.3 Reflexiones sobre el método.....	11
2 UNA FILOSOFÍA DE LA LITERATURA.....	17
2.1 Poder, autoridad, desobediencia y violencia.....	18
2.2 El paradigma de la liberación.....	30
2.3 Política, ética y estética del humanismo.....	43
2.4 La dinámica del <i>referente</i>	58
2.5 Escritores comprometidos y la <i>Literatura del compromiso</i>	80
2.6 La responsabilidad del intelectual.....	94
3 HISTORIA: LAS FUENTES DEL PASADO.....	117
3.1 El nacimiento del Humanismo moderno.....	117
3.2 Humanismo, América y las utopías.....	121
3.3 La crítica del humanismo revolucionario.....	128
3.4 La ciudad letrada y los ríos profundos.....	145
3.5 Rupturas y continuidades, muerte o represión.....	162
4 MITO: TRES ROSTROS DEL HÉROE.....	179
4.1 Prometeo.....	179
4.2 Quetzalcóatl-Viracocha.....	189
4.3 Ernesto <i>Che</i> Guevara.....	210

5	EL INDIVIDUO EN LA HISTORIA.....	223
	5.1 La clausura existencialista	224
	5.2 La clausura política.....	233
	5.3 La desacralización de la sangre. El mundo sin alma.....	247
	5.4 El dios ausente.....	258
6	LA SOCIEDAD EN LA HISTORIA.....	262
	6.1 La conciencia crítica.....	262
	6.2 El nuevo Sol. La Historia en movimiento.....	272
	6.3 El llamado del deber.....	276
	6.4 Revolución: muerte del individuo, resurrección del pueblo.....	278
7	LA SOCIEDAD MÍTICO-UTÓPICA.....	285
	7.2 El nacimiento de la alegría.....	285
	7.3 La sociedad nueva.....	299
	7.4 El estímulo moral.....	304
8	EL INDIVIDUO MÍTICO-UTÓPICO.....	309
	8.1 Vuelta al origen.....	309
	8.2 El hombre nuevo y la utopía moderna.....	317
	8.3 El sacrificio necesario.....	322
	8.4 Derrota y exilio. De la palabra al silencio.....	328
	8.5 Derrota, muerte y renacimiento.....	344
9	CONCLUSIONES.....	352
	BIBLIOGRAFÍA.....	358

DIAGRAMA



(Figura 1)

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

1.1 Síntesis general

La producción literaria de los escritores comprometidos durante el período de la Guerra Fría puede ser leída según una visión cosmológica del proceso de liberación. Esta dinámica está representada en el *Diagrama de los cuadrantes*, el cual surge de la intersección de dos hemisferios principales: por un lado, una dimensión existencial que dividimos en (1) el individuo y (2) la sociedad y por el otro un espacio psíquico-temporal que dividimos en (1) el tiempo histórico y en (2) el tiempo mítico-utópico. Aunque uno no tiene sentido sin el otro, a los efectos analíticos seguiremos estas categorías tradicionales.

El paradigma que subyace en la *Literatura del compromiso* implica una dinámica cíclica (mítica/tradición amerindia) al mismo tiempo que lineal (histórica/tradición humanista): el camino de la liberación se inicia con la “toma de conciencia” de un estado de alienación del individuo (Cuadrante I: individuo/historia). Continúa con la “toma de acción” o compromiso que conduce a la militancia y eventualmente a la revolución social. El individuo se sumerge en la sociedad. Si para las tradiciones cristiana y oriental la liberación consistía en un alejamiento del individuo de los pecados del mundo, para la liberación humanista no es posible sino a través de su sociedad. No hay cambio del individuo (moral) si no hay cambio de la sociedad (Cuadrante II: sociedad/historia). El segundo hemisferio, el mítico-utópico, por lo general permanece irrealizable. En el Cuadrante III (sociedad/mítico-utópica) la revolución política y la “liberación social” se ha producido; las estructuras sociales han cambiado y la tarea ahora consiste en

construir la nueva sociedad que debe prefigurar la liberación del individuo, la llegada del “hombre nuevo” (Cuadrante IV, individuo/mítico-utópico), que es el objetivo final de la revolución, del ciclo de los cuadrantes. No obstante, esta etapa nunca es realizada. La derrota de la revolución, la muerte del héroe mítico o la nueva sociedad que no alcanza su plenitud, pero no significan el final del proyecto humanista sino su aplazamiento y el reinicio del proceso cíclico.

La ideología dominante en este proceso es propia de un humanismo progresista, por lo general basada en el pensamiento marxista: la historia progresa a través de los conflictos hacia un orden justo e igualitario de la sociedad que producirá una nueva moral y un nuevo individuo. No obstante, reconoceremos algunos elementos contrarios, como la aspiración de “regreso al origen”. Es decir, ya no un futuro utópico producto del progreso a través del caos moderno sino la reivindicación de prácticas, órdenes y valores que son identificados como propios de las culturas pre-colonialistas y pre-capitalistas. Los valores atribuidos a los pueblos indígenas oprimidos por la violencia de la Conquista, serán reivindicados en oposición a la alienación producida por la codicia materialista de la cultura moderna. El “estoicismo” —valoración del sufrimiento y confirmación del pecado del cuerpo— heredado del cristianismo oficial, serán contestados por el “epicureísmo” —valoración al placer y la alegría— que es aquí identificado con los pueblos indígenas y con el espíritu joven del revolucionario y la nueva/original sociedad.

En este proceso identificamos dos corrientes principales: el humanismo europeo, con su privilegio de la razón, la igualdad intrínseca del individuo, la historia como factor de valoración y creación del sujeto y su concepción de progreso de ésta en oposición a la idea de decadencia de los tiempos, más propia de las cosmologías religiosas de Europa. Por el otro lado, reconocemos un factor menos documentado como la tradición popular del actual continente latinoamericano. El héroe mítico repensado por Quetzalcóatl en América y Prometeo en Europa son aquí tomados

para ilustrar estas dos corrientes que confluyen en el período ilustrado. A lo largo de la historia del continente, y especialmente en el siglo de las independencias, veremos un predominio de la visión europea en las elites de poder político y económico a través de la cultura ilustrada. Al mismo tiempo, asumimos otra corriente coexistente de una “cultura popular” propia de millones de habitantes que no participaron igualmente de la dominante cultura ilustrada pero que no carecieron de la suya propia. Por las mismas razones de un proceso iniciado con los valores del humanismo europeo, esa cultura por mucho tiempo sin representación en las elites ilustradas comenzará a tomar los espacios de poder económico, político y cultural en el siglo XX como formas de reivindicación y revolución. Los autores de la *Literatura del compromiso* se harán eco de esta cambio histórico y ambos convergerán en el paradigma, a veces contradictorio, de “progreso-vuelta al origen” representado en el *Diagrama de los cuadrantes*.

Consecuentemente con el mismo paradigma histórico, los autores de esta corriente literaria comparten una misma filosofía de la literatura —el texto como instrumento trascendente— además de una permanente reflexión social y política de la práctica literaria. La problemática específica de la *Literatura del compromiso* remite a una necesaria reflexión sobre una filosofía de la literatura (ética y estética), una filosofía del texto (el referente), el carácter de ese compromiso (la política), el sujeto comprometido (el autor), el objetivo del compromiso (la sociedad) y el contexto general que lo produce (la historia). En nuestro caso, analizamos el problema desde estos puntos de vistas teóricos pero los elementos principales son aquellos textos primarios producidos en América Latina entre 1950 y 1990 por los “escritores comprometidos” en el contexto de la Guerra fría.

Aunque la política no defina de forma programática una obra, siempre estará presente como trasfondo común y como principal preocupación de sus autores. Sus autores y

protagonistas han definido, a veces de forma explícita, una posición clara con respecto a la filosofía de la literatura y a su función social e histórica. Para la filosofía literaria del compromiso, el texto nunca es pura creación ni el autor es totalmente libre. La literatura, cualquier tipo de literatura, no es el mero reflejo de una realidad sino reflejo y creación, no sólo en su sentido estético sino también en sus efectos sociales e históricos. Al decir de Rodolfo Walsh, la máquina de escribir “es un abanico o una pistola” (*Oscuro*, 69). Pero sobre todo, la Literatura del compromiso surge o se define por un acto de fe. El texto no es finalidad sino medio, puerta o camino hacia algo *más allá* y, por lo tanto, no sin paradoja, adquiere una dimensión trascendente y hasta sagrada. Como en la literatura religiosa, el texto es sagrado porque no vale por sí mismo. La literatura sin más, en cambio, la literatura como puro fenómeno artístico, *l'art pour l'art*, es aquí considerado como instrumento ideológico. Es decir, no es “literatura” sin más sino un tipo particular de literatura, la literatura esteticista o, en términos de la época, “literatura burguesa”, un tipo más de literatura pero con pretensiones de validez universal, sin adjetivos categóricos. La literatura, como conjunto de todas las literaturas posibles, sirve, en realidad, para ocultar y para revelar, para movilizar y para neutralizar, para la ética y para la estética. Otra vez, como veremos más adelante referido al oro y al capital, esta posición filosófica es parte de un mismo rechazo a la *desacralización* del Cosmos. La opción esteticista de la literatura —el texto como único fin en sí mismo, aunque esto sea un precepto imposible— y la defendida ausencia del *referente* en la experiencia textual, serán vistas como dos empresas de una misma profanación. Primero, *por una explícita razón ética*: negar el factor político en la literatura, como en la religión, puede ser una forma válida de hacer literatura —ficción— pero también es la peor forma de hacer política. No actuar es permitir, no criticar es consentir. El esteticismo, la torre de marfil, el autismo social, la miopía de clase, son vistos como opciones

cómplices del poder —en su definición hobbesiana— que, para los escritores comprometidos como para la tradición humanista, es siempre ilegítimo excepto cuando se trata de un poder que se opone a otro mayor. Segundo, *por una implícita razón filosófica*: no existe forma posible de vaciar el signo, el texto literario, reduciéndolo a un estado de pureza sin un *más allá* semántico, social, histórico e ideológico. Por el contrario, esta misma idea o voluntad debe ser entendida como *otro* referente, aunque sea un referente que pretende negarse a sí mismo. Esta destilación del signo y el significado, de la letra y la sangre, será rechazada por los escritores comprometidos como una profanación, como un acto de mala fe. El resultado de esta destilación, la pureza del texto, de la literatura, no es la neutralidad ideológica sino un instrumento con propósitos narcóticos. Por las razones que se expondrán en los capítulos correspondientes, analizaremos obra, autor y contexto como partes de una unidad. También bosquejaremos la perspectiva exterior al continente de otros intelectuales comprometidos como Jean-Paul Sarte en Europa, Edward Said en Estados Unidos y Frantz Fanon en África. Faltaría en este estudio un análisis detallado del cuarto elemento, imprecisamente sugerido en el contexto: los lectores, según sus propios tiempos históricos e ideológicos.

Quizás no sea un detalle menor o quizás es parte de la misma razón histórica el hecho de que hasta la Ilustración, los artistas y los intelectuales dependían del poder del momento: la Iglesia, en el caso de los clérigos; los duques y los príncipes en el caso de los científicos, artistas y escritores del Renacimiento; las primeras Universidades privadas, primero, y las públicas después en el caso de los profesores. Desde la ilustración y sobre todo desde el siglo XIX, los intelectuales se refugian en los libros que compra la alta burguesía y en los diarios que consume la burguesía más baja. Es el caso de filósofos como Kart Marx, por ejemplo, que mientras escribía *El Capital* sobrevivió diez años a dura penas de los artículos que le vendía *The New*

York Tribune. En el siglo XX, con la expansión del trabajo industrial y especializado y, consecuentemente, con la expansión de la alfabetización, los lectores de los intelectuales pasaron a ser, en un número significativo, obreros y comerciantes minoristas. Quizás sea entonces que los intelectuales se liberaron del poder de las clases altas para trabajar al servicio de las clases más bajas que, poco a poco, y para amargura de Ortega y Gasset, fueron reclamando un mayor espacio público, político, ideológico y cultural. Los intelectuales, como cualquier persona, pertenecen a una clase social, casi siempre una clase media y, de no ser por el prestigio de su actividad, una clase social baja. Pero su mayor desafío sigue siendo observar la tradición crítica del humanismo que, basado en las ideas de razón crítica y razón histórica, tiene como única bandera la libertad o, más concretamente, la liberación. Una bandera nunca clara del todo, de múltiples colores y con frecuencia ambiguos o contradictorios; pero una bandera que reclama permanentemente una mirada crítica, lo que sigue siendo su única guía y fundamento. Y para ello debe ser consciente y evitar sus propias implicaciones sociales, de las que nadie estará nunca a salvo: es decir, evitar la complacencia de sus clientes, esos clientes que alguna vez fueron los príncipes, la aristocracia y la burguesía, que más que interesados en leerlos estaban interesados en ser legitimados por la cultura y la autoridad de los supuestos genios; esos clientes que ahora son el resto de la sociedad, la mayoría que por ser pueblo no es necesariamente la voz de Dios ni la voz de la Razón pero que siempre son la razón de la sociedad. Todavía hoy sigue en pie la diferencia de dos clases de intelectuales que hizo Antonio Gramsci hace más de setenta años: por un lado el intelectual funcional, cuya tarea es legitimar el poder de todo tipo, el orden heredado y, por el otro lado, los intelectuales que ejercitan su profesión crítica, destructiva y creadora sin tomar en cuenta las consecuencias. Está de más decir que este último grupo es el mejor moralmente legitimado pero también y el más amenazado por los hechos cotidianos que a veces

le niegan el sustento y con alguna frecuencia menor lo llevan a la anulación pública primero y a la desaparición física después.

1.2 Diagrama de los cuadrantes

Los cuatro estadios del diagrama (fig. 1) están definidos por la confluencia, a veces conflictiva, de la historia del humanismo y la tradición amerindia. El número cuatro resulta de la intersección de dos pares de hemisferios: (1) *individuo/sociedad* y (2) *tiempo-histórico/tiempo-mítico-utópico*. Si al comienzo del humanismo moderno, en lo que se conoce como Renacimiento europeo, lo humano es definido en términos individuales, en la segunda mitad del siglo XX ya no es posible entender al individuo sino a través de su dimensión social. Es decir, excepto en las concepciones religiosas más tradicionales, el problema de la libertad deja de ser un problema individual para convertirse en un problema colectivo. En el caso de los Teólogos de la liberación, el pecado que por siglos fue considerado como una elección y una responsabilidad individual (catolicismo) o como una fatalidad divina que caía sobre individuos (protestantismo), se problematiza con la conciencia prioritaria de un “pecado social”.¹

El *Diagrama de los cuadrantes* es así leído en un sentido horario: el hombre y la mujer toman conciencia de su individualidad en un contexto social y, a diferencia del ermitaño, de la monja enclaustrada o del meditante budista que buscarán la liberación en un cambio interior, el individuo producto del compromiso humanista se sumerge en una lucha colectiva para cambiar la realidad que lo rodea (cuadrantes I y II). Este es su tiempo presente, el tiempo histórico, el tiempo en el cual el escritor reflexiona, escribe y actúa. El paradigma humanista de la liberación

¹ El mismo cardenal Ratzinger (e. g. *Congregación*, 18-24) combatió la Teología de la liberación en los años ochenta poniendo el acento sobre el carácter individual del pecado. No obstante, en el 2008, ya convertido en Papa, promulgó siete nuevos pecados, “todos sociales” (*República*, 17).

lo lleva a asumir que existen otros dos estadios (cuadrantes III y IV), pero éstos, aunque motivadores del tiempo histórico, aunque motores del presente, son inalcanzables en su plenitud. En estos dos últimos estadios la sociedad ha sido cambiada en un orden de *justicia e igualdad*. Uno, la *justicia social* desde el poder político, es un precepto recurrente en la cosmología amerindia y el otro, la *igualdad* entre individuos, lo es en el humanismo: es el regreso mítico al tiempo indígena desacralizado y, al mismo tiempo, es la utopía del progreso radical del Humanismo. Es la revolución hacia el futuro y es la vuelta al origen. El pecado del oro (del capital, del mundo organizado según la lógica materialista) es superado por un nuevo orden social en donde germinará el Hombre nuevo, único tipo humano capaz de alcanzar la liberación final.

No debe confundirse este esquema con la *rueda de la fortuna* de la Edad Media — movimiento arbitrario y fatalista— ni con el ciclo del *monomito* de Joseph Campbell, despojado del significado de *sujeto en construcción* debido a las tensiones económicas, políticas y filosóficas. Los tres diagramas comparten la percepción mítica de un descenso en la catástrofe o en el infierno y un renacimiento hacia la plenitud, pero tanto la rueda medieval como la propuesta de Campbell excluyen la historia y la transformación del individuo a través de la transformación de la sociedad, un paradigma que aparece más claro para la mentalidad revolucionaria: si hay pecado colectivo hay salvación colectiva. Pero en última instancia, como afirmará M. N. Roy, si bien la *unión colectiva* es un requisito para una nueva humanidad, en última instancia “freedom is real only as individual freedom” (36). Esta idea —la transformación del individuo-sociedad en un proceso histórico— estructura nuestro diagrama que, por otra parte, sólo tiene una finalidad expositiva del paradigma expresado en la *Literatura del compromiso* a

través de la cual un grupo significativo de autores y lectores latinoamericanos hemos visto o vemos aún el resto de la realidad.

Citando a Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido* (1964), Ángel Rama ponía énfasis en una característica del pensamiento mítico: su carácter doble de coincidir con el objeto representado pero sin nunca llegar a fundirse con él. “La recurrencia de los temas traduce esta mezcla de impotencia y tenacidad. Indiferente a la partida o a la llegada franca, el pensamiento mítico no recorre trayectorias enteras: siempre le queda algo por realizar. Lo mismo que los ritos, los mitos son interminables” (*Transculturación*, 197). Este tipo de pensamiento, con su propia definición problemática, no es ajeno a las sociedades modernas o contemporáneas (197), “pudiéndose reconocerlo aun en las sociedades más avanzadas, separados o confundido con formas de pensamiento que llamamos científico” (289).

Nuestra hipótesis coincide con ambas observaciones: (1) el carácter eternamente inacabado del ciclo que mantiene en movimiento el Cosmos y (2) la sobrevivencia de este paradigma en la cultura ilustrada de la *Literatura del compromiso*. En los cuatro últimos capítulos, expondremos la forma en que se expresa este paradigma cosmológico según las variaciones de sus aspiraciones. Así, podemos distinguir una idea persistente según la cual existe un camino de liberación que atraviesa cuatro estadios principales pero nunca se concreta ni se cierra sino que vuelve a comenzar. Pero esta sugerencia de un tiempo cíclico tampoco es correcta, ya que los ciclos están cruzados por el paradigma occidental del tiempo histórico, que es el tiempo de los humanistas: la historia, la progresión, la irreversibilidad de los hechos.

Los primeros dos cuadrantes pertenecen al “tiempo histórico” en el sentido de ser percibidos como los estados presentes, reconocidos principalmente por la crónica y el testimonio.

Es el tiempo que estará marcado por el signo del dolor, de la distopía. Los géneros dominantes parecen ser la narrativa y el teatro.

(I) Si partimos de un momento de corrupción de la humanidad (cuadrante I), veremos que este estado está marcado por el pesimismo o por la crítica a la decadencia. Los elementos principales serán el individualismo y el materialismo, la injusticia social y la desacralización del Cosmos amerindio. En el siglo XX esto se traduce como consumismo, alienación, explotación y colonialismo. En su mayoría, las ideas estarán formuladas por el pensamiento europeo, principalmente por el marxismo.

(II) El paso del Cuadrante I al Cuadrante II está señalado por la toma de conciencia y el compromiso, que remitirá al cuadrante II, a la toma de acción, la militancia política o la revolución. El caos y la desacralización del Cosmos (la deshumanización) alcanzan su límite de destrucción y las tensiones se resuelven con la violencia. Esta violencia será la revolución progresista (que aspira al estadio siguiente, Cuadrante III) o la reacción militar —como expresión institucional de la oligarquía dominante— que procura volver al orden anterior (Cuadrante I). El individuo se sumerge en el problema social y se reconoce en él. La lucha, la militancia, son experimentadas como un sacrificio ritual de re-unificación del individuo alienado con la sociedad, aunque sea una sociedad corrompida por la experiencia histórica anterior.

Los últimos dos cuadrantes pertenecen al tiempo “mítico-utópico” que se proyecta al pasado y al futuro. El futuro humanista de una sociedad nueva compuesta de nuevos individuos coincide con la aspiración de una reversión del caos (la Conquista, la explotación capitalista, el materialismo consumista) a un orden de justicia original, a una sacralización del Cosmos, natural y social, a la recuperación de los valores originales.

(III) En este cuadrante se ha traspasado la experiencia de la revolución, con la cual se ha comenzado el proceso de una nueva (o verdadera) forma de democracia basada en uno de los principios humanistas principales, la igualdad. A partir de aquí, la expresión y la formulación de la utopía consiste en un ascenso hacia la humanización y la sacralización del Cosmos. El individuo se ha sacrificado o lo hará para consolidar el cambio social. Casi siempre este sacrificio significará la muerte del revolucionario o del militante, que a su vez se reconoce incapaz de alcanzar el Cuadrante IV.

(IV) El último cuadrante representa la liberación del Hombre Nuevo. A él sólo llegarán las generaciones que partan del Cuadrante III. No será la generación heroica, pero sí la única facultada para el logro final, ya que se construirá desde un estadio que ha alcanzado la justicia social. La liberación del individuo *a través* de la liberación de su sociedad es el objetivo final. Pero como tal es utópico. Si es entendido como realizable, según la concepción humanista, también se abre la posibilidad a una nueva caída en el Cuadrante I. En este caso se podría ver el destino humano según las cosmogonías cíclicas de Oriente y Amerindia. Queda la posibilidad intermedia: la utopía se realiza en momentos breves o de forma parcial por lo que ha que reiniciar el ciclo nuevamente para que un nuevo logro de la utopía alcance un estado superior. Así tendríamos una frecuencia de progresos y regresos relativos que resultarían en la realización del progreso de la Historia.

1.3 Reflexiones sobre el método

En una investigación académica asumimos el ejercicio de una aspiración utópica: la objetividad. Sabemos que la objetividad absoluta no existe —incluso en las ciencias físicas es cuestionada, desde el momento en que el observador modifica inevitablemente el fenómeno observado o éste

depende de aquel— y que también es una paradoja: pretende no ser un punto de vista particular, cuando nace en el Renacimiento como ejercicio de la perspectiva cónica, que significaba *un punto de vista*. La misma idea de que la Tierra gira alrededor del Sol pertenece al conjunto de los (imaginarios) puntos de vista exteriores al Sistema solar, ya que desde cualquier otro punto de vista, interior al mismo, la *realidad objetiva* mostraría lo contrario. Y si no hay punto de vista de observación privilegiado (Einstein), entonces no hay objetividad absoluta en el sentido de ser válido para todos los casos posibles.

Pero si bien la objetividad absoluta no es posible, podemos pensar que sí lo es un grado relativo, en su sentido opuesto al de subjetividad como simple percepción de un individuo.² Por otro lado, en el caso de la *Literatura del compromiso* el problema es doble. El crítico no debe abandonar su pretensión original de objetividad relativa, pero ésta, que además pretende ser un punto de vista ideológicamente neutral, puede convertirse en una “neutralidad cómplice”. Hace muchos años la revista *Times* publicó la fotografía de un fusilamiento. Muchos lectores escribieron al semanario preguntándose qué hacía el enviado de *Times* fotografiando la barbaridad en lugar de tomar partido por la defensa de la víctima (se trataba de un acto ilegal en un país lejano, es decir, una barbaridad contra la que se supone un periodista puede hacer algo a favor de la víctima a diferencia de la pena de muerte que administran los Estados). Más allá de las discriminaciones infundadas del concepto de justicia, de legalidad y legitimidad, aquí reconocemos la dimensión ética como problema en un periodista: se plantea que su compromiso

² Para el caso de la crítica, si digo que *Cien años de soledad* es un libro maravilloso, que me ha llevado de nuevo a mis años de infancia, no estaré aportando el juicio crítico que se espera de un lector especializado. En un reciente concurso de novela de la Editorial Bruguera (2007) su único jurado, la reconocida escritora española y miembro de la RAE, Ana María Matute, leyó las diez obras finalistas y premió una porque “Este es mi mundo literario. Hace años [yo] hubiera podido escribir este libro” (Diario *El Mundo*. Madrid, viernes, 16 de febrero de 2007. Año: XVIII. Número: 6270). Nada más subjetivo y opuesto a la tradicional labor del crítico que, aún reconociendo la imposibilidad de una objetividad absoluta, se plantea el desafío de poner de lado sus percepciones primarias. De otra forma, también podemos entender la guía telefónica de nuestra ciudad como una novela llena de nombres, espacios urbanos y números que representan para nosotros amor, indiferencia, odio, curiosidad y una gama infinita de otras emociones personales que se le escapan a otro lector.

con la víctima es superior a su compromiso con la información, con la supuesta neutralidad del periodista, razón por la cual obtiene pase libre en un lado y en el otro de una guerra, como la cruz roja, etc. En el caso del crítico comprometido, no renunciará a un primer momento de *objetividad* pero tampoco se afirmará en la idea de *neutralidad*. Si bien aquella, la objetividad, no tiene concesiones, ésta, la neutralidad (ética, ideológica) no existe desde el momento en que es siempre funcional al poder mayor. En la definición de Hobbes, poder es aquella diferencia relativa que resuelve un conflicto, por lo cual se convierte en poder absoluto. Es decir, la neutralidad ética, en este sentido, no puede existir. Sólo un heroico ejercicio, nunca libre de sospechas, de la objetividad.

Otro problema que surge en una investigación basada en textos escritos consiste en la doble actitud de la crítica académica. Al entrar en una biblioteca, el crítico busca textos primarios y la crítica sobre estos textos, llamados textos secundarios. Pero si por un lado se interesa especialmente por las ediciones más antiguas del primer grupo, basado en un principio de originalidad documental, por el otro lado buscará lo más nuevo que se ha producido dentro del grupo de textos secundarios. Esta actitud afirma de forma implícita que existe progreso en la crítica y, por extensión, en la historia. Para defenderse de esta deducción, un académico que niega el progreso de la historia argumentará que los textos primarios son fuentes documentales u obras de arte mientras que los textos críticos pertenecen a la racionalidad científica, que progresa basada en “descubrimientos” documentales y teóricos. Es decir, tratará de evitar semejanzas de su labor crítica con la filosofía. No obstante, esta labor crítica está basada en marcos teóricos, formulados siempre por filósofos, por constructores de paradigmas académicos como Hegel, Marx, Derrida, Lyotard o Said. Para el caso de la crítica posmoderna, no deja de ser una contradicción doble. La historia no progresa; progresan sus elementos constitutivos, como la

filosofía y las ciencias. Pocos se arriesgarían a construir una crítica o una teoría basándose en las formas de Platón o en el racionalismo de Descartes. Si lo hacen, serán criticados por aquellos que se basan en las teorías más recientes de X, porque se asume que X conocía los fracasos de Platón y Descartes; desconocen el futuro fracaso de X. Tal vez en este prejuicio de la crítica radique una actitud frívola de las modas, según la cual hay que estar al día con lo último, aunque lo último no llegue en un futuro a ser lo primero y sea rápidamente olvidado. A X lo salva que no tiene el cúmulo de refutaciones que han caído sobre Descartes y Hegel. Pero no lo tiene por su carácter de desconocido o porque la historia de la crítica aún no ha tenido el suficiente tiempo para acumular refutaciones, por lo cual resulta más cómodo citar los errores de X como aciertos que los aciertos de Platón como errores. Por otro lado, ¿no son las malas interpretaciones o los equívocos filosóficos los que mueven la historia?

Pero quizás el problema más importante para nuestro caso consiste en el mismo método analítico de un paradigma y de las fuentes a través de las cuales se llega a configurarlo. Desde un punto de vista crítico, es válido analizar el paradigma histórico en *El Quijote* o en *Cien años de soledad*, tanto como psicoanalizar a uno de sus personajes, aún asumiendo que nunca existió en el mismo plano ontológico que su autor o que el rey Enrique III de Inglaterra. En este caso, se desprende otro problema, quizás más allá de la crítica literaria, perteneciente a la filosofía: ¿qué significa un análisis psicológico de Sancho Panza? ¿Involucra a (1) su autor, (2) a su tiempo, como podría significar el análisis de un autor a través de su obra ensayística? En este estudio asumimos que sí. El paradigma manifiesto de una novela, por más esfuerzos de ficción y transmutación que realice su autor, de una forma u otra revelará un paradigma dominante, porque no es posible carecer de él. Es decir, si aceptemos la premisa onettiana de que los personajes no se parecen a su autor, que son otra cosa (la opuesta a la de Ernesto Sábato, quien reivindicaba la

libertad de los personajes al mismo tiempo que la identificación de éstos con las diversas manifestaciones del inconsciente del autor), aún así podemos asumir una posición que no se contradice con ninguno de los dos: los personajes y los autores piensan y sienten, pero al expresarse reflejan su época y el paradigma que enmarca su cosmovisión. Los protagonistas de una novela de 1960 toman Coca-Cola, conducen automóviles, critican una película, etc. Es decir, representan una época, un espacio y un tiempo. ¿Por qué no habrían de representar igualmente sus ideas políticas, sus cosmogonías, sus supersticiones, aún cuando representen un drama en el siglo XVI o en los tiempos de las independencias iberoamericanas? Es decir, ¿por qué no habría de tomarse en serio los pensamientos y las creencias de los personajes al igual que tomamos en serio los pensamientos de sus autores?

Ernesto Sábato, partidario de los valores trascendentes del arte más allá de su contexto, recordó alguna vez la extrañeza de Karl Marx por la persistencia de la tragedia griega, siendo que las condiciones históricas y económicas en la cual surgieron ya no existían (*Antología*, 155). Una respuesta posible debería comenzar por la observación de que aquello que es ubicuo nunca, o rara vez, es explícito. Casi no hay referencias a los camellos en el *Corán*, observó Jorge Luis Borges, porque estos animales eran parte inseparable de la vida de los árabes. La tarea del análisis es, entonces, hacer explícito lo que por ubicuo no lo es. Para el arte, por el contrario, lo ubicuo es el marco de cada obra y, por lo tanto, no aparece expuesto en escena. Para la política menor —la política partidaria—, lo ubicuo de la política mayor es *obsceno* (está fuera de escena).

Ahora, de la misma forma en que la ideología o la religión de una persona no se manifiestan de forma explícita en cada uno de sus actos o de sus opiniones —a veces nunca de forma explícita—, sí podemos asumir que estas dimensiones siempre articulan un modo de ser. Así también la literatura no se reduce ni está determinada por el paradigma de una época, pero

aquí nos interesan esos momentos en que ese paradigma compartido se manifiesta en la actividad literaria. Por tratarse de un paradigma asumimos que no es particular de cada autor o de cada personaje, es decir, dicho paradigma o “forma de ver el mundo” debe ser razonablemente un factor común de obras diversas. Entendido este fenómeno en un marco histórico y teórico más general, nos ocuparemos de remover la letra que ha sido escrita sobre los restos de un texto anterior, tal vez un texto básico. Este ejercicio hermenéutico está lleno de riesgos. Una lectura como cualquiera, pero una lectura que asume, como los antiguos gnósticos, la existencia de un *más allá* del texto cubierto por diferentes velos. Solo que aquí *develar* no significa un acto absoluto en sí mismo. Su validez, su verdad, consistirá en su capacidad de integrarse, por una continuidad inteligible, a otras narraciones que no son ella misma.

En el caso específico de la hipótesis que relaciona la tradición humanista y la amerindia con la *Literatura del compromiso*, el problema es aún más complejo. Pero no por complejo inexistente. Entre el mundo prehispánico-colonial y la literatura del siglo XX existe un casi vacío textual. Pero no un vacío en el resto de la cultura. Por esta razón, debemos dar un salto riesgoso sobre ese vacío planteando una hipótesis —la sobrevivencia de un paradigma—, desde los textos modernos hacia parte de la mitología y la historia remanente en busca de aquellos fragmentos que reconstruyan el puzzle. El resultado no puede obtenerse en un único estudio por lo que, al menos en este aspecto, nuestro estudio sólo podría considerarse como un inicio de un esfuerzo mayor.

CAPÍTULO 2

UNA FILOSOFÍA DE LA LITERATURA

El humanismo es aquí la corriente principal de pensamiento que procede de la tradición europea y articula diferentes corrientes filosóficas e ideológicas, como el marxismo y el liberalismo antimarxista. Sus principios fundamentales —razón e historia, igualdad y libertad— se imponen progresivamente como paradigmas desde el siglo XIII hasta nuestros días. Por esta razón analizamos brevemente, a manera de introducción temática y problemática, parte de su historia y sus implicaciones ideológicas. De aquí pasaremos necesariamente a problematizar la *autoridad* y la *violencia* y luego los entendidos sobre la *liberación*, ya que son problemas centrales para los “escritores comprometidos”, en nuestro caso, aquellos que produjeron durante la segunda mitad del siglo XX en América Latina y, sobre todo, en el Cono Sur. La política en éstos será el elemento que define este compromiso, y sus implicaciones éticas (como actores sociales) y estéticas (como productores de arte). Esta problemática de la escritura y su doble significado, ético y estético, nos obliga a una autorreflexión sobre el fenómeno mismo de la literatura en particular, desde el punto de vista del intelectual comprometido, político, revolucionario, y del significado del compromiso y la responsabilidad del intelectual, como escritor y como agente político, la ética de la estética y la estética de la ética.

2.1 Poder, autoridad y desobediencia

La revolución no siempre está presente en todas sus letras; sí está presente en la cosmovisión del poeta; en la preocupación moral con que este asume ahora su realidad. (Mario Benedetti, Crítica cómplice, 214)

En el siglo de las independencias (XIX), siglo de predominio romántico en Iberoamérica, de rebeliones y exaltación a la individualidad nacional, la obediencia social —de clase, de sexo y de raza— continuaba siendo un paradigma fundamental. El libertador Simón Bolívar, como muchos otros, en sus momentos de mayor producción intelectual dudó sobre la conveniencia de un sistema democrático para América Latina, no porque no tuviese fe en la teoría que se había practicado en Estados Unidos sino porque dudaba de las condiciones culturales de los pueblos acostumbrado a obedecer.³ Entiende que las divisiones son propias de las guerras civiles entre conservadores y reformadores. “Los primeros son, por lo común, más numerosos, porque el imperio de la costumbre produce el efecto de la *obediencia* a las potestades establecidas; los últimos son siempre menos numerosos aunque más vehementes e *ilustrados*” (*Doctrina*, 74). Entre estos últimos, estaban intelectuales liberales como Estaban Echeverría, autor de *El dogma socialista* (1846): “Nosotros no exigimos obediencia ciega, dice San Pablo, nosotros enseñamos, probamos, persuadimos: *Fides suadenda non imperanda*, repite San Bernardo” (155). Más adelante: “la España nos recomendaba respeto y deferencia a las opiniones de las canas, y las canas podrán ser indicio de vejez pero no de inteligencia y razón. [...] La España nos enseñaba a

³ En su famosa “Carta de Jamaica” (1815) a Henry Cullen, confiesa: “En tanto que nuestros compatriotas no adquieran los talentos y virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina” (*Doctrina*, 67). Luego, citando a Montesquieu: “Es más difícil sacar a un pueblo de la servidumbre que subyugar a uno libre” (67) “El Perú, por el contrario [a la rebeldía del Río de la Plata], encierra dos elementos enemigos de todo régimen justo y liberal: oro y esclavos [...] el alma de un siervo rara vez alcanza a apreciar la sana libertad: se enfurece en los tumultos o se humilla en las cadenas” (71). Idea que repetirá el ensayista ecuatoriano Juan Montalvo medio siglo después.

ser obedientes y supersticiosos y la Democracia nos quiere sumisos a la ley, religiosos y ciudadanos” (173).

Un intelectual como Juan Bautista Alberdi veía el progreso como el aumento de los mercados y la obediencia laboriosa de sus individuos. “La industria es el calmante por excelencia” (*Bases*, 73). El mismo pensador que en 1842 afirmaba ante un público de universitarios en Montevideo que “la tolerancia es la ley de nuestro tiempo” (*Ideas*, 64), en 1852, en sus *Bases* para las constituciones, insistía en la sumisión de la mujer que recuerda a *La perfecta casada*⁴ (1583) de Fray Luis de León: “su instrucción no ha de ser brillante. No debe consistir en talentos e ornato y lujo exterior [...] no ha venido al mundo para ornar el salón, sino para hermostrar la soledad fecunda del hogar. Darle apego a su casa es salvarla” (*Bases*, 73).⁵ Cuatro años antes Andrés Bello había advertido, desde una perspectiva humanista, que “las constituciones políticas *escritas* no son *a menudo* verdaderas emanaciones del corazón de una sociedad, porque suele dictarlas una parcialidad dominante” (246). Las diferencias de clases impregnan todo el pensamiento de los intelectuales de la época, mientras que las diferencias raciales aparecen de forma explícita. Para Domingo F. Sarmiento, reconocido pedagogo de la época además de intelectual y presidente de la nación Argentina, la educación se reducía a la imposición de la disciplina, de la autoridad. “El sólo hecho de ir siempre á la escuela, de

⁴ Este famoso libro del religioso, inmerso en una cultura misógina y escrito como manual para las mujeres, abunda en virtudes de este tipo: “Porque, así como la naturaleza, como dijimos y diremos, hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca. [...] Porque el hablar nace del entender [...], por donde así como la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un oficio simple y doméstico, así les limitó el entender, por consiguiente les tasó las palabras y las razones” (154). Santa Teresa de Jesús, amiga de Fray Luis de León, repetiría con fervor ideas semejantes sobre su propio sexo. Por otra parte, la insistencia en el carácter de “naturaleza” es semejante a las “leyes eternas” de la Iglesia. Razón por la cual la introducción de la historia por parte de los humanistas, elemento dinámico de formación de hombres y mujeres, se convierte en uno de los factores de conflicto ideológico más importantes de toda la Modernidad.

⁵ La misma idea es reformulada en el siglo XXI por nuevos teóricos del neopatriarcado en Estados Unidos: el patriarcado favorece el aumento de la tasa de natalidad y, por ende, la producción y predominio de un país a largo plazo.

obedecer á un maestro, de no poder en ciertas horas abandonarse a sus instintos, y repetir los mismos actos, bastan para docilizar y educar á un niño, aunque aprenda poco” (Berdiales, 56). Su idea de la infancia (“un niño no es más que un animal que se educa y dociliza”, 56) será también su idea del gaucho, del campesino y de todas las clases marginales o subalternas de su época. El mismo Alberdi, respondiendo al Sarmiento de *Facundo*, en 1865 demuestra el progresivo cambio de paradigma. El poder —entendido como el ejercicio político de una minoría en la cúspide de la pirámide social—, y luego la obediencia que lo realiza, ya no es percibido como manifestación de Dios o como fuerza organizadora de la sociedad sino como un mal necesario destinado a decaer. Según Alberdi, “el poder ilimitado de los recursos y medios de gobierno de toda la nación absorbidos en Buenos Aires, corrompió a Rosas como hubiera corrompido al mejor hombre, armado de este poder sin límites” (*Barbarie*, 29).

Como vimos más arriba, una característica que nace con el humanismo seis siglos antes es su rechazo a la autoridad; primero a la autoridad intelectual, luego a la autoridad política.⁶ Este rechazo —basado en los principios de *razón e historia* contra *autoridad y naturaleza*— provocará profundas reacciones, especialmente cuando este paradigma se había consolidado en su expresión teórica y en su retórica política, como en la España del siglo XIX. Además de intelectuales anarquistas como Pi i Margall, la poesía es en algún momento concebida en un rol opuesto al tradicional. De la antigua elegía o alabanza al vencedor, a los poemas por encargo en adulación del rey, se pasa a la idea de que el poeta “jamás usa sus conceptos en adular el poder” (Zorrilla, 1208).⁷

⁶ Ver Pedro Abelardo de Bath en Gregorio Klimovsky. *Las desventuras del conocimiento científico: una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: A-Z editora, 1994.

⁷ En su juventud, Leonardo Fernández de Moratín, intenta salir de la oscuridad del obrador de joyas donde trabajaba con algunos poemas adulatorios a los oficiales de la corte. Escribe odas a los “serenismos infantes” por el nacimiento de los hijos mellizos del rey, como era costumbre. Luego escribió otros versos adulatorios para un ministro de la corte que le agradeció con 300 ducados. Moratín había seguido la tradición al enterarse que había un

Este rechazo se transforma en un tópico del pensamiento del siglo XX: el poder y las posibles formas de liberación de su imposición arbitraria. El pensamiento posmoderno, con sus diversas y a veces contradictorias manifestaciones —el poscolonialismo, el feminismo, las reivindicaciones de minorías sexuales y raciales, la concepción de la historia como un devenir sin objetivo, la multiplicidad de puntos de vista, la micropolítica y las teorías de la narración, el estructuralismo y el antiestructuralismo— ha reincidido en una fuerte crítica al poder como principal elemento creador de la realidad. De ser una particularidad desde el primer humanismo del Renacimiento, se convierte en un principio “natural” del intelectual (prometeico) moderno y posmoderno: según Edward Said, una de las principales actividades intelectuales del siglo XX ha sido el cuestionamiento. Sobre todo ha consistido en una tarea de “undermining of authority” (*Representations*, 91). Así, no sólo ha desaparecido el consenso sobre lo que constituye la realidad objetiva, según Said, sino además toda una serie de autoridades tradicionales, incluida Dios o la supuesta voluntad de Dios (91).

Para que esto sea posible, el individuo antes debe ser representado como libre y racional (dos dimensiones centrales del sujeto moderno). Como observó Cascardi, este punto de vista conduce a la idea de un individuo como un “espectador ideal”, independiente del fenómeno que observa. El individuo es visto como alguien que se ha liberado de las condiciones de un mundo encantado o del encantamiento de la naturaleza, tanto como de la necesidad de obediencia a una autoridad exterior. Al mismo tiempo, este individuo aparece como agente de cambio de ese mundo exterior que, como consecuencia, debe derivar a un estado conformado por individuos libremente asociados (60).⁸ Razón por la cual el surgimiento de este nuevo sujeto tiende a

músico poeta que lo hacía con frecuencia, a pesar que Moratín consideraba ignorante al ministro y sin talento al colega (referido por John Dowling en su prólogo a *La derrota de los pedantes*, 1789).

⁸ “In representing the world from such a position, the subject may be seen as one who has freed thralldom to the ‘enchancements’ of nature as well as from the need for obedience to external authority or control. Second, and closely

reemplazar la autoridad religiosa por una práctica social basada en normas (127). En 1599 Juan de Mariana advertía a Felipe III sobre los inconvenientes de la tiranía en desmedro de la monarquía, que era la mejor forma de gobierno posible. Antes no había leyes, pensaba Mariana, y se confiaba en los reyes. Pero por desconfianza a los príncipes, “se creyó que para obviar tan grande inconveniente podían promulgarse leyes que fuesen y tuviesen para todos igual autoridad e igual sentido” (469). No obstante, la autoridad política debía ser ejercida por un noble, porque “la nobleza como la luz deslumbra, no sólo a la muchedumbre, sino hasta los magnates, y sobre todo enfrenta la temeridad de los que tengan un corazón rebelde” (473). Más adelante el consejero le recuerda al príncipe que Enrique III de Castilla decía que temía más al pueblo que a los enemigos (Mariana, 478). Juan de Mariana era a un mismo tiempo religioso católico y humanista —casi una norma en los intelectuales de su época—, y esta ambigüedad se manifiesta a lo largo de sus páginas. Por ejemplo, la idea del poder descendiendo de Dios sobre el rey y de éste al pueblo, es invertida con estas palabras: “Los pueblos le han transmitido su poder [al rey], pero se han reservado otro mayor para imponer tributo; para dictar leyes fundamentales es indispensable siempre su consentimiento” (481); “el poder real, si es legítimo, ha sido creado por el poder de los ciudadanos” (485). Y otra vez una objeción de facto que no sugiere una posible progresión histórica sino lo contrario: “el pueblo no se guía desgraciadamente por la prudencia sino por los ímpetus de su alma” (485).⁹

allied to the position of the subject as ‘ideal spectator’, is a view of the self as an agent of change in external world. [...] The third element of this account expresses the social consequences of the first two: a state comprised of subjects will be regarded as a free association of equal individuals whose corporate identity is confirmed by the success of individual social and economic aims” (Cascardi, 127).

⁹ La ambivalencia de Mariana es permanente; no sólo refleja las tensiones del paradigma humanista y la tradicional concepción religiosa del orden jerárquico, sino probablemente también se deba a razones prácticas del momento. Notas como la siguiente parecen sugerirlo: “Los antepasados dotaron de riquezas a las clases dirigentes y al clero para que defendieran la patria y la religión y así lo hicieron. Por lo tanto están errados aquellos que quieren despojar a los obispos de sus riquezas” (488) “Debe además procurar el príncipe que queden intactas las inmunidades y los derechos de los sacerdotes. No los sujete nunca a las penas civiles por más que lo merezcan” (492) Mariana afirmaba que las riquezas de las iglesias aumentaban la majestad de la religión, la que era imprescindible para la

La Era moderna terminó de sustituir esta idea de autoridad personal, hereditaria, por los preceptos humanistas de igualdad y libertad. Pero esta dinámica también se construye por una aparente contradicción: por un lado, el Estado moderno representa todas aquellas promesas de superar las jerarquías religiosas y la confianza en la equidad y las libertades individuales, pero por otra parte también revela cierta incertidumbre sobre la naturaleza de estas virtudes, lo que deriva en la manipulación y control del Estado (Cascardi, 180).¹⁰ Según la tradición hobbesiana, las acciones humanas no están motivadas por el bien sino por el deseo. La guerra es una expresión de este impulso, fuente del poder humano. La diferencia relativa de poder entre dos seres humanos significa un poder absoluto cuando decide un conflicto a favor de una de las partes; el reconocimiento de esta diferencia se convierte en honor y prestigio (214). Es decir, el poder se consolida y legitima culturalmente. Por esta razón, si se puede entender esta diferencia de poder como inherente a la condición humana, también se puede entender como una creación artificial, al menos en su expresión social, y por lo tanto cuestionable. A mediados del siglo XIX Pi i Margall escribió que “el derecho de penar, simple atributo del poder, es tan místico y tan

sobrevivencia del reino. Las iglesias pobres son decadentes y corruptas, porque ante la grandeza de la riqueza los fieles se impresionan, “pues nos dejamos llevar de los sentidos [...] nos avergonzamos más de nuestras faltas ante las cosas graves” (492). Por lo tanto, le recomienza al príncipe que no toque esas fortunas sin antes gravar al pueblo con impuestos y lo haga sólo como último recurso, mientras a los obispos les recomienda generosidad con los pobres. Etcétera. Este valor estratégico que se opone al humanismo y, sobre todo, al humanismo prometeico, es expresado en la novela-ensayo de José Cadalso, *Carta marruecas* (1789): “los que pretenden disuadir al pueblo de muchas cosas que cree buenamente, y de cuya creencia resultan efectos útiles al estado, no se hacen cargo de lo que sucedería si el vulgo se metiese a filósofo y quisiese indagar la razón de cada establecimiento. El pensarlo me estremece, y es uno de los motivos que me irrita contra la secta hoy reinante, que quiere revocar en duda cuanto ahora se ha tenido por más evidente que una demostración de geometría. [...] La tradición y la revelación son, en dictamen de éstos, unas meras máquinas que el Gobierno pone en uso según parece conveniente. [...] Pero yo les digo: aunque supongamos por un minuto que todo lo que decís fuese cierto, ¿os parece conveniente publicarlo y que todos lo sepan? La libertad que pretendéis gozar no sólo vosotros mismos, sino esparcir por todo el orbe, ¿no sería el modo más corto de hundir al mundo en un caos moral espantoso, en que se aniquilasen todo el gobierno, economía y sociedad” (294). Estos valores surgentes del humanismo se oponen a la creencia del protagonista principal de esta historia, Gazel, el viejo consejero: “Yo nací para obedecer, y para esto basta amar a su rey y a su patria: dos cosas a que nadie me ha ganado hasta ahora” (108).

¹⁰ “The modern State embodies [...] the rejection of social hierarchies, a belief in the equalities of all before the procedures of the law [but also] the authoritarian structure of State reflects the fact that the subjects are radically uncertain about the nature of virtue and values; as a result, it indicates their susceptibility to manipulation and control” (Cascardi, 180).

inconsistente como el poder mismo. La ciencia no lo explica, el principio de soberanía individual lo niega” (*Reacción*, 260). Si para el psicoanálisis la civilización es la expresión de la violencia primitiva, la sublimación de los instintos salvajes o la materialización de tabúes como el incesto, muchos humanistas han criticado este estado actual como si se tratase de una corrupción temporal de la concepción contraria: la “naturaleza” original de los seres humanos radica en la igualdad, la libertad se sostiene por su racionalidad, pero aún no ha sido expresada plenamente: el objetivo de la civilización no es oprimir sino liberar —del estado de necesidad al de libertad—. Para Pi, “un ser que lo reúne todo en sí es indudablemente soberano. El hombre, pues, todos los hombres son ingobernables. Todo poder es un absurdo. Todo hombre que extiende la mano sobre otro hombre es un tirano. Es más: es un sacrílego” (Pi, 246). Trazando un típico paralelismo entre el individuo y las naciones o pueblos, antes había recordado: “entre dos soberanos no caben más que pactos. Autoridad y soberanía son contradictorias. A la base social autoridad debe, por lo tanto, sustituirse la base social contrato. Lo manda así la lógica” (146). Para que la verdadera libertad del individuo social sea alcanzada, “*dividiré y subdividiré el poder, lo movilizaré, y lo iré de seguro destruyendo*” (249). La concepción inversa dominó los siglos anteriores y fue formulada en 1599 por Juan de Mariana. Aunque advirtiendo que las monarquías suelen degenerar en tiranías, el intelectual religioso argumenta a favor de la monarquía, ya que en el pueblo los malos son más que los buenos y no conviene dividir el poder en un orden democrático. “No se pesan los votos, se cuentan, y no puede suceder de otra manera” (Mariana, 471).¹¹

¹¹ En la legitimación del orden heredado, Mariana argumenta a favor de la monarquía hereditaria, asumiendo que los elegidos del pueblo se transforman en soberbios y arrogantes, como los nuevos ricos, por lo cual es mejor aquel que ya viene de cuna real. (472).

En el caso del humanismo radical, la revolución es una forma de progresión por saltos¹² y el objetivo principal es el individuo pero siempre a través de la asociación con los otros: “el pueblo no debe agradecer anda a nadie. El pueblo se lo merece todo a sí mismo” (Pi, 450). En el siglo XX ya no quedan dudas sobre la naturaleza política del poder. Para Edward Said la autoridad no es un fenómeno misterioso o natural; simplemente se forma y se irradia, es un instrumento de persuasión, posee un determinado estatus, establece cánones estéticos y valores morales. La autoridad se confunde con las ideas que eleva a categoría de verdad, “it is virtually indistinguishable from certain ideas it dignifies as true, and from traditions, perceptions, and judgments it forms, transmits, reproduces” (*Orientalism*, 19).

La revolución y también la revuelta popular —la violencia— están así ideológicamente justificados en el siglo XIX. No obstante, los poderes políticos del momento también buscarán la legitimación de su dominación. En tiempos de la democrática Atenas de Pericles parecía legítimo justificar la dominación del imperio por el uso de la fuerza invocando la defensa del interés propio. La misma legitimidad, pero a la rebelión del oprimido, la hace explícita Bartolomé de las Casas cuando justifica la violencia de los indígenas, como en el caso del cacique Erniquillo. (*Rebelión*, 16). Semejante, en un artículo publicado por *The New York Daily Tribune*¹³, Karl Marx señala que el gobierno británico admitía la existencia de tortura en India con propósitos de dominación y recaudación, encubriéndose en la excusa de que esas eran prácticas de algunos oficiales hindúes (160). Por esta opresión, justifica la violencia del pueblo oprimido por el poder colonial. “And if the English could do these things in cold blood, is it surprising that the insurgent Hindus should be guilty, in the fury of revolt and conflict, of the crimes and cruelties alleged against them?” (*Journalism*, 164). Un siglo más tarde, Jean Paul Sartre lo confirma: no se

¹² “La libertad, permítaseme la expresión, es la verdadera válvula del vapor revolucionario” (Pi, 274).

¹³ “Torture as a Financial Institution in British India”, *The New York Daily Tribune*. 17 de setiembre de 1857.

trata de condenar toda la violencia sino sólo la violencia inútil. “La question n’est donc pas de condamner toute la violence, mais seulement de condamner la violence inutile” (Sartre, 56). Pero este reconocimiento llevará, especialmente a los intelectuales comprometidos a definir la pertinencia y la dimensión de los fines y los medios¹⁴. Estas ideas son tomadas o continuadas por los intelectuales latinoamericanos, como Paulo Freire: la violencia no procede de la rebelión o de la aspiración de liberación sino de las condiciones establecidas por la tradición. “Una vez establecida la relación opresora está instaurada la violencia” (Freire, 48).

El Estado es reconocido como medio de neutralizar los poderes tradicionales y, también, como expresión de éstos mismos poderes. Pero el ejercicio del poder ya no será entendido únicamente como ejercicio de la violencia del Estado sino de una práctica cultural, de una cultura hegemónica. Para Antonio Gramsci, en la Era moderna esa lucha se expresa en la educación formal, “essa è lotta per l’egemonia nell’educazione popolare” (*Quaderni*, VII, 930). Pero la lucha se establece también entre dos categorías de intelectuales; es una lucha por subordinar el clero, como categoría típica de intelectual, a la órbita del Estado, es decir, “della classe dominante (libertà dell’insegnamento, organizzazione giovanili, organizzazione femminini, organizzazione professionali)” (930).

Ahora, de la misma forma que una clase intelectual es reemplazada por otra para perpetuar una determinada dominación de clase, la violencia del oprimido —la revuelta— sustituye la violencia del revolucionario perpetuando el status quo. Para Fanon, la tensión oprimido-opresor se libera periódicamente de esta forma; “la tension musculaire du colonisé se libère périodiquement dans des explosions sanguinaires : luttes tribales, lutes de çofs, luttes entre individus” (*Damnés*, 19). Razón que justificaría una nueva creación ideológica por parte del

¹⁴ “...je condamne la violence quand elle n’est pas pour une certaine fin et quand elle n’est pas le minimum nécessaire pour arriver à cette fin -, cela vous entraîne dis-je, nécessairement, vous écrivant, à poser le problème de la fin” (Sartre, 57).

opresor: la no violencia: “la bourgeoisie colonialiste [...] introduit cette nouvelle notion qui est à proprement parler une création de la situation coloniale: la non ‘violence’” (*Damnés*, 25). La burguesía colonial, dice Fanon, también es aliada en este “travail de tranquillisation des colonisés” por medios más tradicionales, por medio de la religión. “Tous les saints qui ont tendu la deuxième joue, qui ont pardonné les offenses, qui ont reçu sans tressaillir les crachats et les insultes sont expliqués, donnés en exemples” (30).

Pero llega un momento de conciencia incipiente (“certain stade de développement embryonnaire de la conscience”) en donde se comprende que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza (34). Uno de los medios de esta respuesta violenta a la violencia de la opresión, entiende Fanon, fue descubierta por los rebeldes norteamericanos contra el imperio británico y luego retomada por los españoles (“qu’animait une foi nationale inébranlable”) bajo la dominación napoleónica: “découvrirent cette fameuse guérilla”. La guerrilla sería también el instrumento protagonista de las revoluciones latinoamericanas —si no consideramos las revueltas de los caciques indígenas contra los colonos españoles, siglos antes—, entendida en el mismo valor estratégico que anotaría Fanon: “la guérilla du colonisé ne serait rien comme instrument de violence opposée à d’autres instruments de violence, si elle n’était pas un élément nouveau dans le processus global de la compétition entre trusts et monopoles” (28). Al igual que en tiempos de Bartolomé de las Casas, los rebeldes guerrilleros se refugiarán en las sierras, en oposición violenta al dominio de la burguesía colonial, asentada en la ciudad puerto. Y ésta será, también, la práctica y la teoría de Ernesto *Che* Guevara en los años ’60 y la fórmula novelística de *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas.

Todo este proceso de la “violencia liberadora” estaría en lógica relación con la evolución del humanismo europeo. Para Edward Shils, es en Occidente donde la separación entre la religión

y otras actividades intelectuales ha sido más pronunciada, donde surgió entre los intelectuales un mayor sentimiento de distancia de la autoridad. Incluso en África y Asia donde la tradición intelectual de Occidente ha sido más fuerte, el rechazo a la autoridad y, por extensión a la tradición, ha sido mayor, produciéndose una suerte de paradoja: la tradición de la desautorización de la tradición, “the tradition of distrust of secular and ecclesiastical authority—and in fact of tradition as such—has become the chief secondary tradition of the intellectuals” (Shils, 17). Primero en Occidente y luego en Oriente, la principal vocación de los intelectuales, observa Shils, ha radicado en la enunciación y búsqueda de un ideal. El liberal moderno y constitucional ha sido, sobre todo, una creación de los intelectuales con afinidades burguesas, en medio de sociedades dominadas por una aristocracia militar y terrateniente. Otro ideal ha sido el cultivo de la política ideológica, revolucionaria, “working outside the circle of constitutional traditions” (9).

Esta nueva tradición, emanada de la crítica secular del humanismo, gradualmente va ganando terreno de forma que aquellas fuerzas que representan su negación deben aprender el lenguaje del adversario, la apariencia de sus valores, para tener algún éxito o legitimación en su empresa reaccionaria. Citando a Crozier, Huntington y Watanuki en un informe sobre la “Crisis de la democracia y su gobernabilidad” (“*The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*”), Edward Said observa que la Comisión examinó el legado de la inquieta década de los '60 preocupada por su efecto político en las masas, sobre sus demandas y aspiraciones. Aquí radica el problema que los autores llaman “gobernabilidad”, desde el momento en que las masas han dejado de ser tan dóciles como antes, “this has produced the problem of what the authors call ‘governability’ since is clear that the population at large is

no longer so docile as it once was” (Said, *World*, 173).¹⁵ Aparentemente, Said retoma el pensamiento de Antonio Gramsci y concluye que hay dos tipos de intelectuales que las sociedades democráticas de nuestro tiempo producen: los tecnócratas, “policy-oriented”, llamados “intelectuales responsables”, y los intelectuales políticamente peligrosos, intelectuales tradicionales, “value oriented”. En este segundo grupo es donde se supone que están los intelectuales del humanismo crítico. No para legitimar o justificar lo existente, sino para desafiar a la autoridad y la legitimidad de las instituciones establecidas; “it is the members of this group that supposedly ‘devote themselves to the derogation of leadership, the challenging of authority, and the unmasking and delegitimation of established institution’” (173).

Al mismo tiempo, esta tarea de desafío al poder —central en el pensamiento del siglo XX— asume que la crítica del intelectual es hecha desde el mismo espacio del pueblo a quien pretende representar: desde fuera —o desde abajo— de ese poder. Un personaje del novelista brasileño Érico Veríssimo, en la novela *Incidente em Antares* (1971), recuerda que “durante a era hitlerista os humanistas alemães emigraram. Os tecnocratas ficaram com as mãos e as patas livres” (144). Más adelante, el mismo personaje reflexiona: “Quando o presidente Truman e os generais do Pentágono se reuniram, no maior sigilo, para decidir si lançavam ou não a primeira bomba atômica sobre uma cidade japonesa aberta... imaginas que eles convidaram para essa reunião algum humanista, artista, cientista, escritor ou sacerdote?” (145). Otro personaje responde al primero que el bombardeo a Dresden dejó más muertos que Hiroshima, y fue ordenado por un humanista, Churchill. Pero el anterior le responde que Churchill no es precisamente la idea de humanista que tiene en mente (145).

¹⁵ Edward Said cita a M. J. Crozier, S. P. Huntington, and J. Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York: New York University Press, 1975). (Said, *World*, 173).

El intelectual humanista, casi siempre el intelectual de izquierda, es quien ha sido dotado con la espada de la crítica y con la habilidad de cortar y desenmasarar. La verdad se encuentra cubierta por el velo del poder. El poder —expresado en la autoridad y en una cultura hegemónica— debe ocultar su verdadero rostro porque sus intereses son contrarios a los intereses del resto de la humanidad, de su liberación individual y colectiva.

2.2 El paradigma de la liberación

Más allá de sus implicaciones prácticas en la vida civil, las cosmogonías religiosas y filosóficas han definido en qué consiste esta aspiración primaria y han prescripto formas y normas para alcanzarla. El cristianismo tradicional —excepto corrientes como la Teología de la liberación— entiende que la liberación se refiere al pecado individual, a las debilidades de la carne y al inmediato reconocimiento de Jesús, Dios padre y la observación de normas más o menos definida por los textos bíblicos y la tradición. El hinduismo y el budismo hacen de la liberación un aspecto central de su prédica: significa la salida definitiva del ciclo de las reencarnaciones, *samsara*. Para uno es la liberación de la muerte y para el otro es la liberación de la vida, el existir eterno y el dejar de existir. La cosmogonía oriental toma la liberación de una cárcel y a la cárcel —el cuerpo— como metáforas de una realidad superior y más permanente. Pero si en el cristianismo y en las religiones orientales la liberación era una empresa individual, en América era un asunto de política cósmica: el objetivo consistía en permitir que el mundo continuase su existencia. Octavio Paz era de la misma opinión: en el proceso de la Conquista, “el sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales” (*Laberinto*, 77). El corpus de mitos, historias y leyendas prehispánicas también lo sugiere: el orden justo de la sociedad, regido por el poder legítimo, eran el objetivo final de la liturgia y la máxima aspiración de un individuo

que no es nombrado sino como pueblo. En cualquier caso, muchos han entendido lo que Antonio Gramsci resumió en pocas palabras: “La religione è la piú ‘mastodontica’ utopia” (Gramsci, 472).

Aunque el humanismo no es necesariamente ateo, no hace de ningún dios su requisito principal. Comparte sí, con toda religión, mitos fundamentales y un precepto básico: el primer requisito para la liberación es el *conocimiento* y reconocimiento de una verdad propuesta. En el caso del humanismo esa verdad es la conciencia de la igualdad fundamental entre los seres humanos y su existencia como fin, no como medio de algún demiurgo o de un sistema meramente material, como puede serlo el mercantilismo. Este último punto es distintivo de lo que podemos llamar un “humanismo de izquierda”. El otro, que los separa de los “humanismos de derecha”, es la concepción de la igualdad constitucional de cada ser humano que se traduce en una naturaleza y en diversos derechos: 1) existe un progreso de la historia que tiende a la justicia social; 2) esta justicia se asienta en la progresiva igualación social, económica y cultural —en la igualación del poder— de cada individuo; 3) el individuo moderno se ha definido por alienaciones (es decir, por su deshumanización) y su liberación consiste en volver a definirse *a través de* su sociedad y, en última instancia, a través de la sociedad global, es decir, la humanidad. En este punto, según está implícito en el pensamiento de los intelectuales comprometidos, se opone la *liberación* al *liberalismo* e, incluso, se opone a una cuestionada *libertad*. Mario Benedetti lo formula así: “El presidente norteamericano [Ronald Reagan] se regodea de la palabra *libertad*, pero en cambio el concepto de *liberación* (que no es una estatua con antorcha) lo saca de quicio” (*Subdesarrollo*, 237). En un artículo publicado en *La Opinión* de Buenos Aires, en 1974, referido a la actividad intelectual, entiende que la famosa “libertad del escritor” que tanto preocupa al imperialismo, “se contradice con el hecho innegable de que los

Estados Unidos hayan vertido durante años sus argumentos de NAPALM”. En cambio, no le preocupa “la libertad de la clase obrera, la del estudiantado, ni mucho menos la del pueblo todo. [...] La ‘libertad del escritor’ es un buen negocio, porque alcanza con neutralizarlo” (Benedetti, *Aquí*, 52).¹⁶

El concepto liberal del siglo XIX también pertenece a una forma de humanismo. Sin las trabas de la autoridad estatal o de la tradición de clases, el individuo es libre y esta libertad naturalmente genera desigualdades. En el arte, esta ideología se traduce en la idea de la libertad del creador, considerando que un artista puede crear algo de la nada y sin restricciones políticas, históricas o culturales. Jean-Paul Sarte define esta pretensión artística de la *libertad del creador* como una forma funcional de servir a aquello a lo que se opone: los valores de la burguesía. “Cette manière [l’art pour l’art] d’en appeler à la liberté créatrice contre l’utile, contre l’progress des machines, contre la classe, c’est une manière d’être, à la fois, *contre la bourgeoisie et attaché matériellement à la bourgeoisie*” (38, énfasis agregado).

La liberación humanista, como la entendemos aquí, no se centra en las posibilidades del individuo aislado ni en su vida más allá de la vida sino como parte de un proceso colectivo, histórico que involucra simultáneamente a la humanidad y al individuo (ver diagrama I). De hecho, aunque el humanismo surge como una reivindicación del individuo, ha evolucionado en su concepción hasta sumir que no hay individuo definido aparte de una sociedad.

Otra disputa que ha enfrentado tradicionalmente el humanismo con la religión es la ética. La antología de Margarte Knight procura contestar un tópico común: sólo la religión tiene un

¹⁶ Luego complementa: “El mes de prisión sufrido por Padilla en Cuba, sin que experimentara el menor apremio físico, provocó una campaña de resonancia internacional, en tanto que las atroces torturas sufridas en los cuarteles uruguayos por el dramaturgo Mauricio Rosencof, solo han provocado reacciones, a nivel latinoamericano, de pequeños núcleos de artistas comprometidos, pero evidentemente no hicieron la discriminadora sensibilidad de los intelectuales ‘neutralizados’. El imperio ha elegido sabiamente la palabra libertad para conmovier al escritor”. (Aquí, 52). “El testimonio y sus límites” (*La Opinión*, 10 de febrero de 1974)

sustento para la moral. Sin embargo, podemos ver que la ética no es el principio radical de las religiones sino una exigencia secundaria. Esto se sugiere, por ejemplo, por el orden de las tablas mosaicas (la primera exige la aceptación de Dios; la segunda se refiere a la convivencia entre los humanos) y por el eterno perdón del cristianismo (cualquier pecado, crimen o acción de exterminio puede ser perdonado, es decir, no existe pecado tan grande que no pueda ser perdonado por Dios). No hay perdón divino, no hay salvación si antes de morir no hubo un *reconocimiento* de la verdad revelada en una escritura. El término salvación, preferido por la tradición cristiana alude a evitar la caída en el infierno, pero suele ser sustituto de otro más apreciado en las religiones orientales como el hinduismo y el budismo: la liberación. “La verdad nos hace libres” (Jn 8, 32). En el caso del Budismo, basta con alcanzar alguna vez la iluminación y lo demás perderá toda importancia.¹⁷ Así, la salvación no es una sumatoria de virtudes éticas sino la posesión final del conocimiento salvador.

Aunque el cristianismo primitivo puede ser considerado como una primera forma de humanismo (sobre todo en su dimensión de fraternidad, igualdad y universalidad), la idea del conocimiento colectivo es diferente en el resto de la tradición: la sociedad no es fuente de conocimiento ni es el camino de la liberación sino todo lo contrario.¹⁸ La sociedad representa el pecado y, por lo tanto, un alma piadosa debe alejarse y recluirse en un claustro aislado, ignorante de los padecimientos del mundo. El mundo sólo sirve como fuente de suministros y como receptor de la caridad del santo virtuoso.¹⁹ No obstante esta concepción tradicional de la salvación, será contestada por los teólogos de la liberación, los cuales, sin renunciar a la iglesia

¹⁷ Según la tradición, el mismo Buda o Siddhartha Gautama murió de una indigestión, luego de ejercitar una práctica radicalmente contraria a cualquier ascetismo. Sin embargo, esto no fue impedimento para que el maestro alcanzara el Nirvana, ya que, en algún momento de su camino, había alcanzado la iluminación definitiva.

¹⁸ En un libro combativo como *Les damnés de la terre* (1952) Fanon recuerda que, en el proceso de liberación de la descolonización no consiste sólo en un cambio estructural sino en un cambio de forma de ser. Pero en el primer aspecto de este cambio, “les derniers seront les premiers” (*Damnés*, 6).

¹⁹ Santa Teresa de Ávila mencionaba, en 1573: “Su Majestad nos enviaba allí [a San Josef] lo necesario sin pedirlo” (*Obras*, 1847, 5).

católica, pretenden volver a sus raíces primitivas por un camino que puede ser definido como humanista por los principios antes anotados.

Por su parte, los principios humanistas tendrán importantes traducciones políticas y luego sociales, como en la creación de las repúblicas iberoamericanas. Los pueblos no renuncian a sus costumbres católicas —como no renunciaron antes a la cosmogonía indígena—, lo que se refleja en muchas constituciones del siglo XIX. Pero la tarea utópica de liberación y creación de estados seculares procederá de una clase intelectual heredera del pensamiento humanista, ilustrado y al mismo tiempo romántico. En 1819, en su “Discurso ante el congreso de Angostura”, Simón Bolívar, refiriéndose a las dificultades para la liberación (política) del continente, confirmaba la *conciencia* como agente de opresión o de liberación: “Por engaño se nos ha dominado más que por la fuerza” (*Doctrina*, 105). No hay liberación sin una cultura nueva, sin una nueva conciencia moral: “Un pueblo pervertido si alcanza su libertad muy pronto vuelve a perderla [...] las buenas costumbres, y no la fuerza, son la verdadera columna de las leyes” (105). La civilización ha caído en un largo proceso de corrupción que debe revertirse (vuelta al origen o aceleración del progreso²⁰) mediante la liberación (humanista). Si vemos la historia, dice Bolívar ante el Congreso, “observaréis muchos sistemas de manejar hombres, mas todos para oprimirlos [...] nos pasmaríamos al ver nuestra dócil especie pacer sobre la superficie del globo como viles rebaños destinados a alimentar a sus crueles conductores” (106). “La voluntad del déspota es la Ley Suprema, ejecutada arbitrariamente por *los subalternos que participan de la opresión* organizada en razón de la autoridad de que gozan” (104). Es decir, la responsabilidad primera y última no recae tanto en el tirano sino en el oprimido, en los pueblos, porque la esclavitud es una condición moral:

²⁰ Esta idea de la corrupción de la civilización en el abuso del poder, contraria a Sarmiento, subyace en Juan Bautista Alberdi: “Los caudillos rurales hacían los males sin enseñarlos por vía de doctrina. Los caudillos letrados de las ciudades lo hacen y consagran por teorías que revisten la barbarie en el manto de la civilización” (*Barbarie*, 37)

Muchas opresiones antiguas y modernas han sacudido la opresión; pero son rarísimas las que han sabido gozar de algunos preciosos momentos de libertad; muy luego han recaído en sus antiguos vicios políticos; porque son los pueblos, más bien que los gobiernos, los que arrastran tras sí la tiranía. El hábito de la dominación los hace insensibles a los encantos del honor y de la prosperidad nacional. (106)

También para Ernesto *Che* Guevara la dimensión moral era el centro de la lucha por la liberación. Diferente a la ortodoxia marxista-leninista, los cambios radicales debían surgir del cambio moral. Como para Quetzalcóatl-Viracocha, esta revolución moral que daba legitimidad al nuevo orden, dependía de una vanguardia. Aunque “la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha del pueblo: la guerrilla como núcleo armado y disciplinado, es la vanguardia combatiente del mismo, su gran fuerza radica en la masa de la población” (*Obras*, 39). Igual fue experimentado por los libertadores del siglo XIX. Pero Bolívar es pesimista: esta marca cultural —psicológica y moral— que procede de la dominación española, persistirá más allá de las independencias políticas. El “despotismo ha impregnado nuestra atmósfera, y ni el fuego de la guerra, ni el específico de nuestras saludables Leyes han purificado el aire que respiramos. Nuestras manos ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las dolencias de la servidumbre” (110). Por esta razón, “la libertad indefinida, la democracia absoluta, son los escollos adonde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas” (119). El proyecto bolivariano de una república mixta, con un senado hereditario, es una síntesis del humanismo ilustrado, la tradición española y el precepto amerindio de autoridad reguladora.

Pero el humanismo continúa su marcha. En los primeros siglos había provocado diferentes reacciones, entre las cuales estaba la resistencia al ideoléxico *libertad* en Santa Teresa:

“ahora se usa más que suele, y es que toda la propia voluntad, y libertad llaman ya melancolía. Por esto, no se debería “tomar este nombre en la boca (porque parece que trae consigo libertad) sino que se llame *enfermedad grave* (y cuanto lo es) y que se cure como tal” (*Obras*, 1847, 45). A mediados del siglo XIX, Francisco Pi i Margall resumía la queja de su tiempo: “Cincuenta años atrás —dicen— no existía entre nosotros esta peste [los partidos políticos] abominable; a la voz de Dios doblaban todos los españoles la rodilla, a la del rey ceñían o desceñían sus espaldas. [...] La libertad nos ha traído la discordia” (Pi, 115). Esta nueva idea “traía consigo nada menos que la negación del derecho divino de los reyes, la entronización del principio de soberanía de los pueblos [...] la decadencia del principio de autoridad” (127). En la histórica confusión de los dos reinos, la aristocracia y el clero se “reunían todavía bajo una misma bóveda para legislar sobre los intereses de los pueblos [...] Los más ardientes revolucionarios no aspiraban, como los demócratas de hoy, a las libertades absolutas; los proletarios no exigían, como los de hoy, las reformas de las leyes sociales para ver aliviados sus padecimientos” (116).²¹ Pero Pi representa, en la dividida España, una de las variaciones radicales del humanismo prometeico. En medio de una tradición conservadora y monárquica, el intelectual y político levanta su voz acusadora contra todo tipo de autoridad, la cual considera siempre ilegítima y advierte de los engaños semánticos sobre el ideoléxico *libertad*: “Hablan aún de la libertad de conciencia, que no es más

²¹ Gran parte de la prensa española del siglo XIX —especialmente la prensa carlista— es ejemplo de un abierto rechazo por esta forma de gobierno. Ya entrado en el siglo XX, es común encontrar este tipo de reflexiones entre los intelectuales de la península, para “gritar viril, masculinamente la VERDAD, toda la VERDAD, sobre el espíritu, historia y tradición de nuestra raza” (9). Esa verdad se resume en párrafos como el siguiente: “en nuestros días [1934] asistimos a los albores de una reacción espiritual que puede salvar al Universo del estado caótico en que le había sumido la filosofía racionalista y anticristiana, que, madre del liberalismo y de la democracia, con sus Parlamentos decadentes y corrompidos, y su capitalismo desmesurado, creó ese socialismo nefando, que, basándose en la inhumana lucha de clases, constituye en una amenaza constante para la existencia de las modernas sociedades” (Navasal, 9). Más adelante: “La democracia ha nacido. Sus pañales han sido el Terror y el culto a la Diosa Razón. Su símbolo perpetuo, la guillotina” (14). “La más vieja tradición sigue reinando en Inglaterra. Sólo en 1918 se implantó el sufragio universal, cuyos nocivos efectos se advirtieron muy luego. A pesar de él, el influjo de las clases aristocráticas gobernantes es inmenso en el Poder Ejecutivo, legislativo y judicial, los que no han sido todavía contaminados por el morbo democrático” (45). Este tipo de ideas con un fuerte perfil político fueron contestadas por otros intelectuales españoles de la época. No obstante, su importancia se revela con la posterior Guerra Civil y la larga dictadura de Francisco Franco, cuyos partidarios compartían el mismo punto de vista de la cita anterior.

que la de imprenta” (146). Esto demuestra que el rechazo dominante del pensamiento del siglo XVI a la idea de libertad social ha dejado lugar a la conquista de un término devenido en paradigma positivo.

Analicemos brevemente un ejemplo de pensamiento antihumanista reciente, referido a este mismo problema semántico sobre el problema de la liberación. En *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”* (1986) del entonces cardenal Joseph Ratzinger, la lucha semántica es explícita. Uno de los principios de la lucha de los ideoléxicos consiste en revalorar un término, redefinirlo en sus fronteras semánticas o reivindicarlo cuando se trata de un ideoléxico consolidado en su valoración positiva. Para el siglo XX, el ideoléxico *liberación* podía tener una implicación política negativa en algunos contextos conservadores, pero en un sentido histórico y semántico más amplio su valoración es positiva. Razón por la cual el cardenal comienza su respuesta reivindicándolo: “la búsqueda de libertad y la aspiración a la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo” (6). Aunque el concepto de liberación es mucho más antiguo que el cristianismo, no es incorrecto atribuírselo como aspiración principal desde sus orígenes. No obstante, Ratzinger explicaba que el surgimiento de los movimientos de liberación en su siglo se debía al fenómeno tecnológico que había provocado una excesiva concentración económica. La *degradación de la historia*, propia de la tradición del pensamiento religioso, es ahora atribuida al demonio de la máquina suspendiendo uno de los problemas centrales de la crítica de los movimientos aludidos.²² Es decir, la lucha de clases y el rol funcional que las

²² Esta concepción es central en el pensamiento de Ernesto Sábato, especialmente formulado en *Hombres y Engranajes* (1951).

iglesias pudieron jugar en el mantenimiento de las relaciones tradicionales de poder.²³ Para Ratzinger, la liberación más radical es la liberación del pecado y de la muerte, aunque su labor no sólo consiste en la definición de los campos semánticos sino que, además, ésta es realizada con otros ideoléxicos de alta abstracción: la *liberación* es la restitución de la *libertad*; es la *educación* para la libertad, de su uso *recto*. La libertad “encuentra su *verdadero sentido* en la elección del *bien moral*. Se manifiesta como una liberación ante el *mal moral*” (16).

Consecuente con la doctrina del libre albedrío, Ratzinger reconoce que el hombre “ejerciendo su libertad, decide sobre sí mismo y se forma a sí mismo. En este sentido, el hombre *es causa de sí mismo*”. No obstante, “la imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y la dignidad de la persona” (17). Poco después parece contradecir lo anterior: “El hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado. Esta es la primera confesión de nuestra fe, que viene a confirmar las más altas intuiciones del pensamiento humano” (17).

Una vez reivindicado el ideoléxico en disputa, el autor comienza la valorización de la definición reivindicada por el adversario: “Pero la libertad del hombre es finita y falible. Su anhelo puede descansar sobre un bien aparente; eligiendo *un bien falso*, falla a la vocación de su libertad” (18). Mezcla diversos ideoléxicos confirmando la valoración negativa de *desobediencia*, cuya función política es entendida por sus adversarios como profiláctica: “La auténtica libertad es ‘servicio de la justicia’, mientras que, a la inversa, la elección de la *desobediencia* y del *mal* es ‘esclavitud del pecado’” (18).²⁴ La operación sobre los campos semánticos se reduce al dictado de lo que es y no es haciendo uso del único recurso de la

²³ “El nuevo poder tecnológico está unido al poder económico y lleva a su concentración. Así, tanto en el interior de los pueblos como entre ellos, se han creado relaciones de dependencia que, en los últimos veinte años, han ocasionado una nueva reivindicación de liberación” (*Instrucciones*, 9)

²⁴ Cf. *Rom* 6,6; 7, 13.

asociación: *desobediencia* = *mal*. Luego, se hace implícito que esa desobediencia no sólo es institucional (referida a los teólogos de la liberación o a los movimientos laicos) sino filosófica: el libre albedrío (precepto católico) si cuestiona la interpretación de la autoridad es desobediencia, es decir, es pecado; si es pecado es esclavitud, ergo es lo contrario a la *liberación*. “Ésta es la naturaleza profunda del *pecado*: el hombre se desgaja de la *verdad* poniendo su voluntad por encima de ésta. Queriéndose liberar de Dios y ser él mismo un dios, se extravía y se destruye. Se autoaliena” (21). La idea de “ser como Dios” es una virtud dentro de la Iglesia pero un pecado fuera de ésta: en la primera es tendencia a la virtud, en la segunda es soberbia de la tradición humanista, representada en la promesa de la serpiente del Génesis (Gen. 3, 5).

La operación ideológica de redefinir los campos semánticos no recurre a ninguna dialéctica sino a la declaración ontológica: “el *pecado* es desprecio de Dios (*contemptus Dei*). Conlleva la voluntad de escapar a la relación de dependencia del servidor respecto a su Padre” (23). Al no hacerse explícita la división entre el reino de Dios y el reino del César, se hace implícita la confusión entre religión y política: la desobediencia a Dios es desobediencia a las autoridades eclesiásticas y sociales.²⁵ Cuestionamiento que es central en los movimientos de liberación y en los teólogos de la liberación en particular. Pero Ratzinger asegura que “el hombre, al pecar, pretende liberarse de Dios. En realidad, se convierte en *esclavo*; *pues* [enlace deductivo] al

²⁵ Esta valoración de la obediencia como primera virtud es central en la obra ensayística de Santa Teresa. También lo es la extensión del ideológico *obediencia* de su sentido teológico a su sentido político. “¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió” (*Obras*, 700). “Por experiencia he visto, ajando lo que en muchas partes he leído, el gran bien que es para un alma, no salir de obediencia. Aquí se halla la quietud, que tan preciada es en las almas que desean contentar á Dios; porque si de verdad se han resignado a esta santa obediencia, y rendido el entendimiento á ella, no queriendo tener otro parecer del que su confesor, y si son religiosos, el de su prelado” (*Obras*, 1847, 1). Más adelante, aconsejando sobre la conducta de sus súbditas: “que no entiendan que han de salir con lo que quieren, ni salgan, puesto en término de que hayan de obedecer, que en sentir que tienen esta libertad está el daño [...] y han de advertir, que el mayor remedio que tienen, es ocuparlas mucho en oficios, para que no tengan lugar de estar imaginando, que aquí está todo su mal” (*Obras*, 1847, 45).

rechazar a Dios rompe el impulso de su aspiración al infinito y de su vocación a compartir la vida divina. *Por ello* [enlace deductivo] su corazón es víctima de la inquietud” (23).

El siguiente párrafo resume esta concepción de la liberación y revela los mecanismos semánticos de persuasión. Según Ratzinger, para que una reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura

y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenida en ella [*idea del signo unívoco*], el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza [*atribución ética y estética de naturaleza subjetiva*] en la vida de los santos. Compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, discernir su autenticidad. (41)

Es decir, la autenticidad —la Verdad— debe estar administrada por la autoridad eclesiástica. Lo que constituye la perfecta antítesis del humanismo desde el siglo XIII.

Martín Salomé, el protagonista y narrador de *La tregua* (1960) de Mario Benedetti, resumirá una actitud opuesta, común en los intelectuales comprometidos de su tiempo: “No quiero un Dios que me mantenga, que no se decida a confiarme la llave para volver, tarde o temprano, a mi conciencia; no quiero un Dios que me brinde de todo, como podría hacer uno de esos prósperos padres de la Rambla, podridos en plata, con su hijito pituco e inservible” (*Tregua*, 144).

En la América Latina del siglo XX, el paradigma humanista de liberación se radicaliza entre los intelectuales del continente. Desde los *teólogos de la liberación* hasta la *pedagogía del oprimido* del brasileño Paulo Freire, se retomará esta idea central que vincula al opresor con el

oprimido. En estos casos, el camino de liberación no será la lucha armada sino una lucha pedagógica por la *conscientização*. Pero el conflicto por la liberación humanista tendrá lugar, en gran parte, en el campo de la lucha semántica. El ideoléxico *liberación* será rápidamente definido y apropiado por los movimientos políticos y humanistas de izquierda, lo que provocará una respuesta dialéctica —aparte de la reacción político-militar— en procura de negar o de redefinir y recuperar el término perdido. Con este objetivo, la lectura del pensamiento de Antonio Gramsci será recurrente. Según Gramsci, “*il Saggio popolare*” sería una especie de lectura consecuente con una cultura hegemónica. El materialismo histórico, por el contrario, sería capaz de operar una limpieza ideológica analizando esta ideología como una superestructura social. (Gramsci, 453).²⁶

Pero la relación de opresor y oprimido no radica en una creencia metafísica, como en el caso de las matanzas rituales de los aztecas, sino en la persecución de un objetivo material, lo cual es entendido como una profanación cósmica. Este elemento, el materialismo Occidental, será rechazado por la crítica romántica en Europa primero y luego por la existencialista y la tradición revolucionaria de América Latina contra los dioses que comían oro y plata.²⁷

En conclusión, el camino de la liberación cristiana podría resumirse así: (1) experiencia del pecado original; (2) caída en la distopía, en el presente real e histórico; (3) revelación de un conocimiento reparador; (4) liberación individual.

²⁶ El comunismo puede ser entendido como una consecuencia de la radicalización del humanismo que culmina en una práctica antihumanista, desde el momento en que los poderes sociales que critica (lucha de clases, libertad del capital contra la libertad del individuo) son sustituidos por otro poder opresor: el estado burocrático. El marxismo, como el humanismo desde el siglo XIII, incluye a la historia como dimensión humana y el concepto de liberación a través de su progresión. Pero puede ser considerado un antihumanismo cuando en una visión más radical niega la libertad individual en consideración de las fuerzas sociales e históricas que definen sus ideas y sus propias aspiraciones.

²⁷ “What [Madame de] Bouvard has in mind—the regeneration of Europe by Asia—was a very influential Romantic idea. Friedrich Schlegel and Novalis, for example, urged upon their countrymen, and upon Europeans in general, a detailed study of India because, they said, it was Indian culture and religion that could defeat materialism and mechanism (and republicanism) of Occidental culture” (*Orientalism*, 115)

Por *liberación humanista*, entonces, entendemos aquella que se expresa en la historia a la salida de la Edad Media europea y evoluciona hasta nuestros días, pasando por la Ilustración y las revoluciones políticas, como la Revolución francesa, y las revoluciones sociales, como la norteamericana. En nuestro caso, las revoluciones o intento de revoluciones que nos interesan, y en las cuales se expresará este humanismo socialista, son las revoluciones latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XX. El camino humanista podría sintetizarse en los cuatro cuadrantes que se desarrollan en este estudio: (1) experiencia de la opresión; (2) conocimiento, toma de conciencia y compromiso individual; (3) revolución o progresión radical y liberación social; (4) surgimiento del Hombre Nuevo y liberación del individuo.

Es decir, la libertad del individuo sigue siendo central en ambas concepciones, pero en el humanismo tardío su transformación sólo se logra *a través* de la transformación colectiva. Por otro lado, en América Latina sus protagonistas están marcados con el fuego de Quetzalcóatl-Viracocha, según el cual (1) es la autoridad legítima, justiciera, moral —la vanguardia intelectual—, la que tomará la iniciativa (2) bajará al pueblo para transformarlo y (3) crear una humanidad nueva o restituir la humanidad original —el orden socialista—. Finalmente (4) la autoridad legítima desaparece por motivo de un conflicto en beneficio de la autoridad ilegítima. A diferencia de la tradición religiosa de Europa, en América no hay salvación individual porque no hay Paraíso. El paraíso está en una utopía social de justicia que mantiene en movimiento el Cosmos.

2.3 Política, ética y estética del humanismo

Qué otra cosa es la historia sino una alabanza de Roma

Francesco Petrarca

En un discurso ante la asamblea de Esparta, los atenienses procuraron calmar a sus vecinos justificando el ejercicio imperial de Atenas. Alegaron que “siempre ha prevalecido la ley de que el más débil sea oprimido por el más fuerte; creemos, además, que somos dignos de este imperio, y a vosotros así os lo parecíamos hasta que ahora, calculando vuestros intereses, os ponéis a invocar razones de justicia, razones que nunca ha puesto por delante nadie que pudiera conseguir algo por la fuerza para dejar de acrecentar sus posesiones” (Tucídides, 126).

Esta concepción —imperialista, darwiniana y materialista— reúne en su brevedad aquellos valores más resistidos por los humanistas modernos. Sin embargo, al mismo tiempo que la Atenas de Pericles concibe esta “ley natural” fronteras afuera, fronteras adentro practica o defiende otros principios y valores que pueden ser considerados humanistas. En su “Discurso fúnebre” ante los atenienses caídos en la guerra, Pericles, como todo político, repite lugares comunes de su época: “nuestra ciudad —dice— está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de los extranjeros” (451). Para motivar a un pueblo que comenzaba a dudar de los costos de su sacrificio, contrasta la conocida xenofobia de Esparta con otras característica que enorgullecían a los atenienses: “estimando que la felicidad se basa en la libertad y la libertad en el coraje, no miréis con inquietud los peligros de la guerra” (459). En otro discurso recogido por Tucídides, Pericles hace referencia al progreso colectivo, que es uno de los componentes humanísticos basados en el precepto de igualdad, repitiendo otro razonamiento común de la época:

una ciudad que progrese colectivamente resulta más útil a los particulares que otra que tenga prosperidad en cada uno de sus ciudadanos, pero que se esté arruinando como estado. Porque un hombre cuyos asuntos particulares van bien, si su patria es destruida, él igualmente se va a la ruina con ella, mientras que aquel que es desafortunado en una ciudad afortunada se salva mucho más fácilmente. Siendo así, pues, que una ciudad puede soportar las desgracias privadas, mientras que los ciudadanos particularmente son incapaces de soportar las de aquella (484).²⁸

Como vimos antes, el pensamiento humanista reemplazó aquí la palabra y la idea de “patria” por “humanidad”, aunque en su resistencia a las fuerzas imperiales y en su búsqueda de la igualdad entre las naciones comience su lucha por una reivindicación de la “patria” que lucha por liberarse.

La “oración fúnebre” de Pericles también es recogida, entre otros, por Margaret Knight en *Humanist Anthology* como un ejemplo de humanismo. La misma obra de Tucídides aquí es considerada humanista desde el momento en que no es una narración asentada en mitos o en poderes sobrenaturales sino producto de la actividad humana. Asumiendo que el humanismo es una corriente filosófica e ideológica tan antigua como las grandes religiones, la autora remonta sus orígenes a los tiempos de Confucio (551-479 a. C.) En este mismo sentido, opone el

²⁸ Pero Pericles es un político, y por lo tanto hará uso de estos ideoléxicos positivos consolidados en la moral de su tiempo (libertad, tolerancia, democracia), para favorecer su proyecto social. Es así que luego de enumerar las virtudes de Atenas, reprocha a aquellos atenienses que no apoyan su decisión de ir a la guerra antes que negociar con Esparta y los pueblos rebelados de Grecia y se quejan de la catástrofe que provocó luego esta guerra en vidas humanas y pérdidas materiales. El líder de la democracia ateniense acusa a aquellos que no lo apoyan en su guerra de no amar a la patria. Según Pericles, Atenas perdurará en la memoria futura por “por haber gastado en la guerra más vidas y esfuerzos que ninguna otra [...] se recordará que somos los griegos que hemos ejercido nuestro dominio sobre mayor número de griegos, que hemos sostenido las mayores guerras tanto contra coaliciones como contra ciudades separadas, y que hemos habitado la ciudad más rica en toda clase de recursos y la más grande. [...] Ser odiados y resultar molestos de momento es lo que siempre les ha ocurrido a todos los que han pretendido dominar a otros; pero quien se expone a la envidia por los más nobles motivos toma la decisión acertada. Porque el odio no dura mucho tiempo, mientras que el esplendor del presente y la gloria que se proyecta hacia el futuro perduran siempre en el recuerdo. Aprestaos, pues, para un futuro honroso y para un presente sin oprobio” (491).

humanismo a las religiones y procura contestar a aquellos que asumen que el “amor” es propiedad del cristianismo. Para esto, opone una moral altruista, personalmente desinteresada, sin necesidad de dios alguno, idea que Charles Hartshorne intenta refutar en *Beyond Humanism* (1937). Esta relación entre religión y política no es un cuestionamiento contemporáneo. Ibn Rushd (Averroes) en el siglo XII, en *Tahajfut al tahajfut*, comentaba que los filósofos habían considerado que las leyes religiosas son pare del arte político y, probablemente, procedan a su vez de la razón natural, especialmente en aquellos principios que son comunes a todas las religiones (Knight, 43). De una forma implícita pero con una valoración positiva, Juan de Mariana reconoce la relación entre política, estética y religión. Refiriéndose a la educación del príncipe, resalta el necesario “amor a la gloria y sobre todo el culto de nuestra santa religión, el más poderoso tal vez para dominar y cautivar el ánimo de la muchedumbre” (Mariana, 466). Aconseja “no consentir innovaciones peligrosas en materia de religión, sin cuya pureza es imposible que subsista una república (466), ya que “no hay casa, aldea ni ciudad donde no se vea con malos ojos que en lugar de uno mandan muchos” (469).

Cada uno de los autores de la antología de Margaret Knight asume de forma implícita, desde diferentes épocas y lugares, que el verdadero altruismo es un rasgo humanista y que hacia esa reforma moral debe aspirar la humanidad. Una concepción opuesta es atribuida —desde el humanismo— a la tradición religiosa. A. J. Ayer en *The Humanist Outlook* (1968) entiende que es una falacia afirmar que los principios morales dependen de Dios. De la misma forma es falso que la moral humana pueda ser tomada como una prueba de su existencia. De aquí, Ayer deduce que de esta forma se asume, de forma implícita, que sólo una conducta puramente egoísta es natural en el ser humano. Bajo el significativo título *Sketch for a Histryorical Picture of the Progress of Human Mind* (1794), el marqués de Condorcet escribió que las esperanzas sobre el

futuro de la humanidad podían ser resumidas en tres puntos: (1) la abolición de la inequidad entre las naciones; (2) el progreso de la equidad dentro de las naciones; y (3) el perfeccionamiento de la humanidad. Para Condorcet, estos logros llevarían a un mayor grado de civilización y libertad. Por entonces sus modelos eran Francia y Estados Unidos pero su perspectiva abarcaba —con sus propios prejuicios sobre las tribus africanas— la humanidad toda²⁹. Condorcet se preguntaba si el progreso hacia la *equidad* era inevitable y si las naturales diferencias entre los humanos —a excepción de las diferencias de intereses— podrían de alguna forma ser mitigadas en beneficio de todos a través de un progreso de la civilización, la educación y la industria sin caer en la pobreza, la humillación y la dependencia.³⁰ Para el filósofo indio Manabendra Nath Roy —llamado por Lenin “el Marx oriental”, antes de renunciar al comunismo en tiempos de Stalin— la democracia sólo podía ser establecida por la imposición de la tradición humanista. Pero para esto es necesaria una nueva cultura y nuevas instituciones democráticas que distribuyan el poder de una forma equitativa. Sin embargo, precisó Roy, el impacto de las nuevas ideas no deben limitarse a las esferas políticas y económicas —como lo promovía el marxismo combatiente— sino que deben provocar el surgimiento del *nuevo hombre y la nueva mujer comprometidos* en nuevas formas de relaciones sociales.³¹

²⁹ “Our hopes for the future conditions of the human race can be subsumed under three important heads: the abolition of inequality between nations, the progress of equality within each nation, and the true perfection of mankind. Will all nations one day attain that state of civilization which the most enlightened, the freest [sic] and the least burdened by prejudices, such as French and the Anglo-Americans, have attained today? Will the vast gulf that separates these people from the slavery of nations under the rule of monarchs, from the barbarism of African tribes, from the ignorance of savages little by little disappear? (Knight, 77). Condorcet también estaba atrapado en su tiempo; Estados Unidos también tenía esclavos y África también tenía cultura.

³⁰ “Will they necessarily decrease and ultimately make way for real equality, the final end of social art, in which even the effects of the natural differences between men will be mitigated and the only kind of inequality to persist will be that which is in the interest of all and which favor the progress of civilization, education, and industry, without entailing either poverty, humiliation, or dependence?” (Knight 78).

³¹ “Democracy can be established only by the reassertion of the humanist tradition. Man is the measure of the world. [...] a political party striving for power cannot be the means to the attainment of freedom. [...] Standing outside the scramble for power, it will seek to educate people in the cultural values essential for the realization of democracy. [...] On that basis, it will develop democratic institutions which will bring about the widest diffusion of power. The impact of its ideas will not be limited to political and economic spheres. It will result in the rise of new men and

Después de su abandono del comunismo de la época, M. N. Roy reconoce en su libro *Radical Humanism* (1952) otro principio humanista como precepto básico de toda sociedad en progreso: la unidad de la humanidad. Pero esta unidad debía componerse de hombres y mujeres libres. “That is the radical perspective of future of mankind” (Roy, 33). Según Roy, el futuro progreso de una sociedad —la “democracia radical”— debía medirse según el grado de libertad lograda por sus integrantes, considerados individualmente.³² Es decir, el humanismo de Roy justifica la sociedad por los beneficios que otorga a cada individuo. Un sistema político que subordina al hombre de carne y hueso a un “abstract collective ego” no sirve para cumplir con el objetivo final de la libertad individual. En alusión a los sistemas políticos de su tiempo, Roy entiende que es un absurdo afirmar que la negación de la libertad puede ser el camino a la libertad. “The purpose of all rational human endeavor, collective as well as individual, should be the attainment of freedom in ever large measure, and freedom is real only as individual freedom” (Roy, 36). Niega que esta libertad pueda llegar con un cambio estructural y por el triunfo de un partido en representación de los oprimidos (37). Por lo tanto, el humanismo de Roy no concuerda ni con el comunismo en curso ni con la democracia burguesa —“formal parliamentarism must be replaced by actual democratic practice” (38). La práctica de la democracia ya no debería reducirse a periódicas elecciones. “People will no longer be mere ‘masses’” (40). Los nuevos hombres y mujeres comprenderán que la libertad es incompatible con la concentración de poder y, por lo tanto, los humanistas radicales no buscaran tomar el poder. En este proyecto de humanismo radical, la vida humana no debe degradarse a la servidumbre, sea terrenal o

women engaged in the task of establishing new forms of social relations and building new patterns of political institutions. The movement will be a comprehensive, intellectual, social movement” (Knight, 169-170).

³² “Guided by the dictum of ancient wisdom that man is the measure of everything, philosophy of the future should proclaim that the merit of any pattern of social organization or political institution is to be judged by the actual measure of freedom its gives to the individual” (Roy, 36).

religiosa.³³ M. N. Roy concluye su libro con veintidós tesis que definen los principios de su “Democracia radical”, muchos de ellos recogidos del pensamiento humanista tradicional: el hombre es la medida de todas las cosas, la libertad es la continuación de una evolución natural de la lucha por la existencia, al tiempo que niega algunos principios del materialismo dialéctico. Su última tesis recurre al conocido precepto de fraternidad de hombres libres y liberación de conciencia: “...world as a commonwealth and fraternity of free men, by the collective endeavor of spiritually emancipated moral men” (Roy, 194). Para Harold John Blackham (*Humanism*, 1968) entre estas nuevas formas de relaciones sociales debería haber un equilibrio entre independencia e interdependencia, intereses personales y responsabilidad social (Knight, 178). Sin embargo, Paul Kurtz, en *The Humanist Alternative* (1973) dice que el humanismo no es un dogma o un credo por lo que carece de definiciones terminantes. Sin embargo, se pueden distinguir factores comunes: (1) El humanismo se basa en la confianza en el hombre, y su base moral está en la experiencia humana y en sus necesidades; (2) la mayoría de los humanistas se oponen a asumir realidades sobrenaturales y una religión autoritaria; (3) muchos entienden que la inteligencia científica y la razón crítica pueden ayudar a redefinir nuestros valores morales; y (4) el humanismo se preocupa por una mejor vida y por la justicia social, como ideales morales. Kurtz agrega luego una consideración más global: debe, además, existir un compromiso de un punto de vista moral que considere a la humanidad como una totalidad (Knight, 195). En su aspecto metafísico, la insistencia es la misma: para el humanismo los valores morales deben ser removidos de la tutela del dogma teológico; nuestros valores morales deben ser permanentemente reexaminados de acuerdo con las necesidades presentes de la sociedad.

³³ “The servitude may be glorified as the condition of spiritual salvation in an afterlife. The democratic view of life originated in the revolt against that time-honored spiritual servitude. Its starting point is that man’s life is the highest value, and therefore man should not be degraded as a means to some end, either superhuman or even supernatural” (Roy, 64).

Ahora, la relación entre ética y estética, entre arte puro y arte comprometido atraviesa toda la historia de la humanidad. La separación entre mito e historia aparece explícita en Tucídides y, de forma implícita, establece una diferencia entre arte y verdad: “Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado, y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos lo consideran útil, será suficiente” (164). La idea griega de que la belleza es equivalente a una forma de verdad, es confirmada por la estética del siglo XIX y criticada por quienes se oponen a los preceptos tradicionales del humanismo como una nueva forma de enmascaramiento de las relaciones sociales. Tierno Galván entendía que “la radicalización estética favorece a las dictaduras” (Galván, 32). Esta tendencia procede de una “convicción humanística [que] se refiere a que la *inteligencia se asocia con la sensibilidad para un entendimiento estético del mundo*” (41). La crítica más actual entiende que para indagar en la dimensión política de una obra de arte antes es necesaria una operación de “desestatización” (Zavarzadeh, 24).

De la misma forma que el teólogo Gustavo Gutiérrez observaba el cómplice vínculo entre religión y política, a través de la despolitización de la religión³⁴, Noé Jitrik señala el vínculo entre cultura y política, a través de la despolitización de la cultura entendida como algo específico e independiente (estética): “al menos para la derecha, toda inflexión hacia la política de lo que tradicionalmente parece propio de la cultura, todo aquello que perturbe desde la cultura lo que es admitido como peculiar de la práctica política, altera de tal modo la tranquilidad que

³⁴ “Se ha tomado conciencia también, cruelmente, de que un amplio sector de la Iglesia está, de una manera o de otra ligado a quienes detentan el poder económico y político del mundo de hoy [...] ¿puede decirse honestamente que la iglesia no interviene en ‘lo temporal’? Se descubre entonces que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen la autoridad eclesial, pero no para otros. Es decir que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el statu quo, pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido” (Gutiérrez, 113).

todo golpe militar, entendido como acentuación de las leyes del statu quo, emprende acciones para neutralizarlo, con esas acciones pretende exhibir su razón de ser, justificarse” (Jitrik, 58).

Una forma legítima e irrefutable de definir la literatura, el arte en general, consiste en hacerlo por aquello que le es propio, que la distingue de otras actividades humanas. Sin embargo, si quitásemos de una obra literaria toda referencia “metaliteraria”, seguramente nos quedaríamos con unas pocas palabras sin una articulación inteligible o, por lo menos, armónica. El mismo Esteban de Arteaga en *La belleza ideal* (1789), aún enmarcado en un idealismo casi platónico del arte, reconoce que, “los fundamentos de la moral son mudables en su aplicación, pero no en sus principios [...] hay belleza ideal en las cosas morales” (107). Aunque Arteaga escribe sus reflexiones sobre el arte como un reino libre de implicaciones políticas, ese mismo juicio de que “los fundamentos de la moral son mudables en su aplicación” no puede referirse a otra cosa que a la política mayor sin mencionarla. Según Menéndez y Pelayo, este libro es “sin contradicción, el más metódico, completo y científico de los libros de estética pura del siglo XVIII” (Arteaga, vi). Sin embargo, esta pureza de análisis incluye observaciones sobre el pasado mitológico, fantástico e imperfecto “de las celestiales hourís que crió la desagradable fantasía del profeta Mahoma” (123) y menciones “del ridículo libro intitulado el *Talmud*” (141). Todo lo que demuestra el método científico del mejor de los libros de estética pura del siglo XVIII. Antonio Alcalá Galiano expondrá una idea opuesta en su prólogo a *El moro Expósito* (1834) de Ángel Saavedra duque de Rivas:

Es gravísimo error creer que el gusto literario no tiene que ver con el estado de la sociedad en que reina; y quien leyere con atención crítica y filosófica la historia de España durante el siglo XVII, y viere qué estudios se permitían entre nosotros, qué estímulos excitaban los ingenios y qué ideas andaban dominantes, encontrará allí

la explicación de la barbarie en que vino a caer la nación española bajo los príncipes austriacos [...] no eran el gobierno, las leyes y la religión materia de examen libre y de atrevida controversia, sino objetos de resignación violenta, de obediencia precisa y de resignación medrosa. En tal estado, forzoso era que se entretuviese en refinar pensamientos triviales y en abultar ideas comunes. (32)

Aunque esta observación múltiple sobre lo político en el arte fuese hecha a principios del siglo XIX, no por ello la concepción opuesta del arte habrá de desaparecer. Incluso en su propio tiempo, otro teórico del romanticismo, Agustín Durán, en su *Discurso...* (1828) tomará una posición intermedia: “el poeta clásico trata sólo en sus fábulas de describir caracteres generales se propone y tiende siempre a un fin moral, fijo y determinado; en tanto que el romántico mira este último punto como accesorio” (29). La dimensión moral es, entonces, un elemento accesorio pero no descartable.

El esteticismo, por el camino de la especificidad radical de la literatura, llega a la afirmación de que es posible una teoría y una práctica estética totalmente desvinculada a su contexto político. De esta forma, la práctica estética que pretende excluir la dimensión política la incluye también de dos formas: (1) por los *valores implícitos* que conlleva, como la ciencia ficción —la violencia del conquistador, etc.— y (2) por su *funcionalidad social* —la literatura de diversión puede ser funcional a un sistema que no se cuestiona: es reparadora y, por lo tanto, reproductora de valores y lugares comunes de un *status quo*.

Más concretamente, en el siglo XX se problematiza la relación entre estética y política, desde Walter Benjamín con “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” (1936) y hasta Ariel Dorfman, en *Hacia la liberación del lector latinoamericano* (1984), entre otros. Dorfman observa que “parece haber una relación directa e íntima entre proceso creativo y

liberación social” (xiii). Luego encuentra que la relación literatura-política, aún en la tan criticada práctica de la propaganda por parte de los mismos escritores puede ser revisada: “Que el arte sea arma de propaganda, de lucha, de educación, de denuncia, de sátira, de animación, no rebaja inevitablemente su función artística” (xv). ¿Tiene la tradicional crítica a esta relación un valor ideológico? ¿Es parte de un sistema económico, de una estructura de poder, de una cultura hegemónica? “El capitalismo proclama la democracia, y luego menoscaba su verdadera aplicación o extensión, hace cada vez más tecnológica, o pasajera, o vicaria o delegada o consumista la participación” (xvi).

Los escritores que se definieron a sí mismos como “intelectuales comprometidos” o “escritores de la revolución”, basaron su concepción literaria en esta problemática. No obstante, es difícil encontrar un ejemplo en el cual no se reconozca la libertad de la literatura en su dimensión creadora, aunque sea una creación y una libertad siempre limitadas por el contexto social. Para Mario Benedetti, en su período de mayor militancia política como intelectual,

la libertad de movimiento y de iniciativa es, como todas las libertades de este mundo, relativa y condicionada, y como tal está inevitablemente ligada a otras formas de libertad, éstas sí fundamentales, ya que atañen, no a una zona determinada —como puede ser el arte— de la actividad humana, sino a la esencia misma del hombre. (*Escritor*, 12)

Contestando a los filósofos posmodernos, Said les reprocha cierto idealismo o pureza textual por la cual las posibilidades de expresión de una cultura serían infinitas. Lo que estas ideas ocultan, mistifican, es la red de poderes que el imperialismo mundial impone a cada escritura en un momento determinado, desde sus técnicas narrativas hasta la descripción de los modelos implícitos de acumulación, disciplina y normalización. Diferente, Ernesto Sábato a

principios de los '70 entendía que existe independencia entre arte y las condiciones políticas e históricas de su contexto. Contestando la posición más común de los escritores militantes, argumentaba que el arte puede perdurar “muchísimo tiempo después que las estructuras sociales y económicas en que surgió han desaparecido por completo” (*Antología*, 155). Un segundo argumento, más débil, pretendía confirmar la misma idea: “es un magno problema en cierto sentido impenetrable a la interpretación marxista lo prueban innumerables tentativas de explicarlo” (155). Para Sábato el arte, aunque paradójicamente comprometido con lo concreto en oposición a lo abstracto de la lógica y las ciencias, es una especie de excepción capaz de trascender la historia: “porque si es fácil establecer un vínculo entre un sistema de derecho y la sociedad de clase o las estructuras económicas, hasta hoy ha resultado práctica y teóricamente imposible establecer relaciones directas entre el arte y esas estructuras” (155).

En realidad muchos teóricos han entendido que exponer estas mismas relaciones entre el arte y las estructuras económicas, políticas y sociales en general no sólo es posible sino un punto de partida en cualquier análisis. Lo que debemos preguntarnos —concluye Said— es por qué tan pocos “grandes novelistas” han tratado directamente sobre el mayor hecho económico y social de sus propias experiencias, como lo son el imperialismo y el colonialismo, y por qué, por otra parte, los mismos críticos de esas novelas han favorecido este notable silencio (Said, *World*, 176).³⁵ Podríamos extender esta observación a gran parte de la literatura antigua y de la cultura popular del siglo XX. En su análisis introductorio a Tucídides, Calogne Ruiz dice que “la cuestión del poder en el siglo V es, dicho de otro modo, la del imperialismo de Atenas. Durante

³⁵ “Apologists for the novel continue to assert the novel’s accuracy, freedom of representation, and such; the implication of this is that the culture opportunities for expression are unlimited. What such ideas mask, mystify, is precisely the network binding writers to State and to a world-wide ‘metropolitan’ imperialism that, at the moment they were writing, furnished them in the novelistic techniques of narration and description which implicit models of accumulation, discipline, and normalization. What we must ask is why so few ‘great’ novelists deal directly with the major social and economic outside facts of their existence—colonialism and imperialism—and why, too, critics of the novel have continued to honor this remarkable silence” (Said, *World*, 176).

tres cuartos de siglo Atenas es un imperio y nada en la vida ateniense puede sustraerse a esa realidad” (Ruiz, 80). En su *Historia...*, Tucídides hace explícito este aspecto político. No obstante, no aparece de la misma forma en los filósofos, poetas o dramaturgos de la Grecia imperial. Por el contrario, los temas recurrentes se refieren a mitos que pretenden ser tomados como rasgos humanos permanentes, fuera del devenir histórico o, por el contrario, permanentes en toda la historia. O a una naturaleza ahistórica, una tradición sin memoria, como en el caso de la cultura popular. En su análisis sobre el pato Donald, Ariel Dorman y Armand Matterlart observan, desde una perspectiva tipo marxista-psicoanalítica, que la ausencia de padres en el mundo de Disney se debe a la ubicuidad de una autoridad que no puede ser cuestionada. Al mismo tiempo, se presenta la realidad como basada en personajes animales, es decir, en personajes sin historia. Esta idea de naturaleza, de incuestionabilidad de la realidad dada, se extiende, sin embargo, a hechos y valores políticos. El mundo natural y fantástico de Disney no sólo “reacciona ante los acontecimientos mundiales” (73), como en el caso de la guerra de Viet Nam, sino que además plantea una forma de colonialismo como un presente perpetuo al no incluir la historia. Un conteo estadístico de los temas recurrentes en estas historietas lleva a los autores de *Para leer al pato Donald* (1972) al resultado de que casi la mitad de las páginas está dedicado al enfrentamiento de los personajes principales con personas de otros continentes u otras razas. Los habitantes exóticos siempre son ingenuos, casi niños, y dispuestos a darlo todo lo que tienen. “Son supersticiosos e imaginativos, como el típico buen salvaje de que hablaban Cristobal Colón, Jean-Jacques Rousseau, Marco Polo, Richard Nixon, William Shakespeare y la Reina Victoria [...] Este primitivo canta, baila y a veces, por divertirse, hace revoluciones” (49). Incluso, aunque no pertenecen a una cultura primitiva, también “los árabes consienten en su

propia enajenación” (64). En las tres cuartas partes de las historietas “se viaja en busca de oro” y en el resto “se compite por la fortuna” (83).

Como observó Edward Said en su libro *Orientalism* (1978), el hecho de que un humanista que escribe sobre Wordsworth o un editor cuya especialidad es Keats sean considerados apolíticos en su actividad (“not involved in anything political”) sólo significa que la actividad que realiza cada uno parecería no tener un efecto político directo sobre la realidad en un sentido ordinario (9). Nunca nadie, dice Said, ha inventado un método para desvincular al académico de la circunstancia de su propia vida, de sus implicaciones de clase social, de sus creencias, etcétera. El adjetivo “político” es usado con la finalidad de desacreditar cualquier trabajo que se atreva a violar el protocolo de una pretendida “suprapolitical objectivity” (10). Dicho de otra forma, “no production of knowledge in the human sciences can ever ignore or disclaim its author’s involvement as a human subject in his own circumstances” (11). La mayoría de los académicos humanistas, continúa Said, se sienten cómodos con la noción de que existe algo así como la *intertextualidad* y que el poeta produce y crea desde un espacio más allá de sí mismo. Sin embargo, existe resistencia a considerar el factor político, institucional o ideológico, como una condicionante del mismo tipo en la creación literaria. Considerar la presión sobre Balsac de una profunda reacción monárquica en su literatura, es visto como un desmérito de su genio y, por lo tanto, un tema de poco valor. De igual forma, los filósofos analizarán a Locke, Hume y el empirismo sin tener en cuenta que existe una conexión explícita en estos escritores clásicos entre sus doctrinas “filosóficas” y la teoría racial, la justificación de la explotación y el esclavismo. “These are common enough ways by which contemporary scholarships keeps itself pure” (13).³⁶

³⁶ Said complementa su observación de esta forma: “Yet there will always remain the perennial escape mechanism of saying that a literary scholar and a philosopher, for example, are training in literature and philosophy respectively, not in political or ideological analysis. In other words, the specialist argument can work quite effectively to block the larger and, in my opinion, the more intellectually serious perspective” (*Orientalism*, 14).

Según Said, con demasiada frecuencia la literatura y la cultura en general presumen de ser política e históricamente inocentes, pero la literatura y la sociedad sólo pueden ser entendidas estudiándolas de forma conjunta (27).

Una apreciación semejante hará Mas'ud Zavarzadeh varios años después en *Seeing Films Politically* (1991): mediante una *desestatización*, una crítica radical puede echar luz en los valores políticos de una película como discurso cultural³⁷. Su crítica apunta directamente a Michael Foucault, sobre todo cuando éste niega las oposiciones binarias como *dominado-dominante* en una deconstrucción lúdica.³⁸

En el Cono Sur, a finales de los '60, Rodolfo Walsh se sorprendía de que “aquí hasta hace poco tiempo hubo quien sostenía que el arte y la política no tenían nada que ver, que no podía haber un arte en función de la política”. Esta idea o ideología era “parte del juego destinado a quitarle toda peligrosidad al arte, toda acción sobre la vida, toda influencia real y directa sobre la vida del momento” (*Oscuro*, 64). Por lo tanto, el intelectual revolucionario planteará una inversión de valores radical, como lo hiciera Nietzsche un siglo antes: “quisiera invertir la cosa y decir que no concibo hoy el arte si no está directamente relacionado con la política” (64). “No es una cosa que yo simplemente siento, sino que corresponde con el desarrollo general de la conciencia en este momento, que incluye, por cierto, la conciencia de algunos escritores e

³⁷ “Trough such deaestheticization, the radical critic is able to inquire into the politics of the film as a discourse of culture” (Zavarzaeh, 24)

³⁸ “In Foucault theory there are no bipolarities: no plane of ‘dominated’ in contradiction with ‘dominating’, rather the two face each other on a single plane of the social as entities with movable and changing frontiers... [He] theorizes the social as the site of monism in which the many simultaneously coexist in the one. ‘There is no binary and all-encompassing opposition between rulers and ruled at the root of the power relations’ (Foucault, 1988, 94). The ludic deconstruction of binaries is, of course, a postmodern reproduction of the ethos of democratic pluralism that is ideological underpinning of stateless corporate capitalism. The goal of Foucault’s theory of power is to erase the binaries of powerful-powerless, dominant-dominated, subjugating-subjugated, and above all the categories of (social) “class” (ruling-ruled) that foregrounds the social contradictions derived from the social division of labor” (Zavarzaeh, 34). Muchos otros han observado, que esta concepción es consecuente o funcional con la lógica del capitalismo tardío: los signos sólo importan porque pueden ser intercambiados, *consumidos*. Rolando Pérez sintetiza una idea similar de Félix Guattari: “The text... is purely activity, [is] the cosmology of capitalist production [...] Capitalism has never been concerned with content, only with form [...] What’s essential is that one exchange one sign for another in the infinite system of signifiers” (15-16).

intelectuales, y que realmente va a ser muy clara a medida que avancen los procesos sociales y políticos” (64). El revolucionario, el humanista prometeico radical, ve el predominio de la cultura burguesa como ésta la vio en su momento en el predominio aristocrático o feudal. “Desde los comienzos de la burguesía, la literatura de ficción desempeñó un importante papel subversivo que hoy no lo está desempeñando” (69). El grueso de la literatura argentina, dijo Walsh, “ha sido literatura hecha por burgueses, aún por burgueses opositores, para consumo de la clase burguesa y para afirmar todo el sistema” (66). Por el contrario, la nueva mayoría social no se encuentra expresada ni en el centro del poder político-cultural: “Nosotros no tenemos en nuestra literatura una lucha obrera claramente representada” (66). Pero el límite entre arte y política sigue existiendo: “es evidente que el solo deseo de hacer propaganda y agitación política no significa que vayamos a elegir la literatura para desacreditarla” (65).

Refiriéndose a la voluntad de alejarse de la realidad cotidiana de los modernistas, del pretendido universalismo de la literatura, Alfonso Reyes entiende que “nuestra poesía sigue dos rumbos: el de las aves de presa y el de las aves ornamentales” (*Hispanoamericana*, 429). Observamos que en esta disputa dialéctica, como en la de escritores comprometidos y no comprometidos, el factor común que reivindica uno es *lo político*, mientras que para el otro es *lo estético*. Uno como reivindicación de una realidad metaliteraria pero constitutiva de la literatura en sí, y el otro como factor distintivo y excluyente. No obstante, podemos acordar como lo han hecho especialmente los escritores comprometidos que tratamos en este estudio, que no es posible una obra literaria que carezca de uno de los dos factores en disputa. Los diferencia la prioridad o trascendencia en que son considerados.

Un ejemplo de ese escritor “ave de presa” es el argentino Haroldo Conti. El actor y director argentino Sergio Renán filmó una versión de *Alrededor de la jaula* (1966) con el título

Crecer de golpe (1977), mientras Conti se escondía de la persecución del gobierno. En una entrevista Remán definió a Conti como “ un hombre que teniendo una formación de las que se denominan exquisitas, y teniendo la posibilidad de crear imágenes, figuras y palabras particularmente refinadas, las utiliza para referirse a marginados, humildes, humillados. Una manera de relacionar un universo estético con un universo moral valioso” (Rivero, 93).

Esta relación y compromiso de ética y estética estarán siempre presente en la crítica y probablemente en la producción literaria de los escritores comprometidos. Diferente, opuesto, podemos ver, era el *art poetica* de escritores como Jorge Luis Borges.

2.4 La dinámica del referente

Los indios Shuar, los llamados jíbaros, cortan la cabeza del vencido. La cortan y la reducen, hasta que cabe en un puño, para que el vencido no resucite. Pero el vencido no está del todo vencido hasta que le cierran la boca. Por eso le cosen los labios con una fibra que jamás se pudre.
Eduardo Galeano, *Libro de los abrazos*, (1989), pág. 10.

En “La biblioteca de Babel” (*El jardín de senderos que se bifurcan*, 1941) Jorge Luis Borges logra una síntesis inquebrantable entre ensayo y ficción. Como cuento, el protagonista es una biblioteca infinita compuesta de hexágonos. Como ensayo, la idea central adelanta más de veinte años las especulaciones —y afirmaciones— del pensamiento dominante en la Posmodernidad. El discurso-narración es una afiebrada serie de especulaciones, ninguna de las cuales pretende predominar, al igual que la realidad infinita de los libros contenidos en ella. Sin embargo, de la misma forma que la biblioteca es infinita y niega cualquier centro espacial, está construida con valores constantes que pueden ser arbitrarios o significativos: el número de lados de los hexágonos, el número de páginas de cada libro —410—, el número constante de letras del

alfabeto con el cual se multiplican infinitamente los textos —las interpretaciones—, etc. Este cuento-ensayo, construido con un entramado casi perfecto de especulaciones que se niegan a sí mismas, posee un centro: el escepticismo, imposibilidad de conocer el mundo. Y una justificación: la estética. La vana búsqueda de una posible verdad del mundo, “el universo (que otros llaman la Biblioteca)”, es representada con otro sustituto o metáfora: la histórica búsqueda de “un libro, acaso del catálogo de catálogos [...] En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto de todos los demás” (*Ficciones*, 120). Jacques Derrida era un niño de diez años y Roland Barthes un joven que no había terminado aún sus estudios cuando Borges o el narrador especulaba: “yo sé de una región cerril cuyos bibliotecarios repudian la supersticiosa y vana costumbre de buscar sentido en los libros y la equiparan a la de buscarlo en los sueños o en las líneas caóticas de la mano... Admiten que los inventores de la escritura imitaron los veinticinco símbolos naturales, pero sostienen que esa aplicación es casual y que los libros nada significan en sí”. La intertextualidad en su más pura radicalidad se expresa en estas otras líneas: “cuatrocientas diez páginas de inalterables MCV no pueden corresponder a ningún idioma, por dialectal o rudimentario que sea. Algunos insinuaron que cada letra podía influir en la subsiguiente y que el valor de MCV en la tercera línea de la página 71 no era el que puede tener la misma serie en otra posición de otra página”. En una nota a pié de página lo confirma: “basta que un libro sea posible para que exista. Sólo está excluido lo imposible”. Muchos lenguajes posibles usan un mismo vocabulario; “en algunos, el símbolo *biblioteca* admite la correcta definición *ubicuo y perdurable sistema de galerías hexagonales*, pero *biblioteca* es *pan* o *pirámide* o cualquier otra cosa, y las siete palabras que la definen tienen otro valor. Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?” (*Inquisiciones*, 17).

En “La Biblioteca de Babel” el Universo es un laberinto —textual— sin un centro, es decir, un caos estéticamente organizado —un mundo de apariencias que se duplican— donde todas las interpretaciones son posibles, menos la verdad, obsesiva e inútilmente buscada a lo largo de la historia; menos el mundo fuera del juego referencial de los textos. Luego de un agotador recorrido por múltiples especulaciones, el narrador culmina aludiendo sin nombrar la idea del Eterno Retorno, de Nietzsche: quienes imaginan a la biblioteca-universo sin límites olvidan que “*la biblioteca es ilimitada y periódica*. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden)” Y, como el filósofo alemán, encuentra en la estética la justificación de un mundo sin un centro, sin una verdad trascendente: “Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza” (*Inquisiciones*, 19).

Un ejemplo de literatura no-comprometida, “literatura esteticista” o “arte por el arte”, podría ser considerada gran parte de la obra de Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares o Severo Sarduy. En todos parece predominar la ausencia del factor político y la confirmación de la estética pura.³⁹ Pero no es casualidad que a esta dicotomía siga la formulación filosófica de presencia o ausencia del *referente* en el texto literario. Según Ariel Dorfman, Borges no se distingue del resto de los escritores del continente por la ausencia de *lo americano* en su literatura, sino que los otros “no necesitan inventar mundo eternos fuera de la realidad, porque lo eterno se encuentra dentro de lo real, lo social, lo histórico”. En cambio, Borges “prefiere enmascarar ese mundo, distorsionarlo, negar, borrar, olvidar” (*Imaginación*, 53). Aunque este último juicio puede entenderse como demasiado subjetivo, nos sirve a su vez para confirmar la

³⁹ En *Diálogos* (1976), libro editado por Osvaldo Barone en forma de diálogos orales entre Borges y Sábato, Borges recordaba nostálgico las antiguas tertulias: “podíamos estar toda la noche hablando sobre literatura o filosofía... Era un mundo diferente... Ahora me dicen, sé, que se habla mucho de política. En mi opinión les interesan los políticos. La política abstracta no. A nosotros nos preocupaban otras cosas”. (*Diálogos*, 11).

siempre persistente idea, aunque implícita, de la existencia de un referente real, casi siempre político. La existencia de una verdad, al menos posible. La confirmación de una fe de los intelectuales comprometidos que niega cualquier hedonismo nihilista. Incluso cuando reivindica la sensualidad y el sexo, lo hará como respuesta a la desacralización del nihilismo, del materialismo, del consumismo erótico y simbólico del capitalismo tardío.

Por el contrario, la reivindicación del hedonismo en Severo Sarduy pretende ser una negación o la indiferencia a la dimensión política, social e histórica de la literatura. Lo cual no es suficiente para afirmar que ese hedonismo descansa completamente en el recorrido de los ojos sobre las palabras o en escuchar el sonido que éstas producen al ser pronunciadas sin referirlo a nada que no sean ellas mismas. En el caso de Severo Sarduy, ese hedonismo —como en *Daiquiri* (1980), por ejemplo— recae en un elemento tan metaliterario como cualquier otro significante: la sensualidad y las recurrentes referencias al placer sexual.⁴⁰ Está de más decir que el sexo o el amor no son más ni menos literarios que un drama social o una revolución política. Casi todos los poetas comparten, sin embargo, el recurrente uso del desplazamiento metafórico de alto grado: la luna se nombra *cuchillo* o *sonrisa de Nigeria*, etc.

Roland Barthes, refiriéndose a Severo Sarduy, va más allá y reivindica este juego con pretensiones de pureza literaria. Según Barthes, hasta Mallarmé la literatura nunca había podido concebir “un *significante libre*, sobre el cual ya no pesara la censura del *falso significado* e intentar la experiencia de una escritura libre por fin de la represión histórica en que la mantenía los privilegios del pensamiento (109) (énfasis agregado). Luego, de forma más explícita, se refiere a la obra de Sarduy: “En *De donde son los cantantes*, texto hedonista y por ello mismo revolucionario, vemos entonces desplegarse el gran tema propio del significante [...] *no hay nada*

⁴⁰ “El émbolo brillante y engrasado / embiste jubiloso la ranura / y derrama su blanca quemadura” (*Daiquiri*, 7)

que ver tras el lenguaje” (111).⁴¹ Luego se pregunta: “¿Cómo un texto, que es lenguaje, puede estar fuera de los lenguajes? ¿Cómo puede el texto escapar de la guerra de las ficciones, de los sociolectores?”. Y se responde como si hubiese encontrado un método posible de escribir palabras libres de cualquier referente: “Por medio de un trabajo progresivo de extenuación. Primero el texto liquida todo meta-lenguaje, y es por eso que es texto: detrás de lo que dice no hay ninguna voz (Ciencia, Causa, Institución)” (114). Quizás así se justifique la opinión de Barthes sobre los intelectuales, citada por Mario Benedetti: “ni siquiera Roland Barthes pudo evitar la seducción de lo negativo cuando considera que los intelectuales ‘son más bien el desecho de la sociedad’. Siempre la misma palabra: desecho” (*Subdesarrollo*, 240). Héctor Schmucler, en su prólogo a *Para leer al pato Donald* (1972), advierte que “la idea burguesa del trabajo intelectual como *no productivo* insiste por un lado en mantener la dicotomía consagrada por la división social del trabajo y, por otro, en marginarlo en los conflictos en la que necesariamente participa la producción de bienes materiales” (Schmucler, *prólogo*, 6).

Pero ¿cómo sabemos —al menos en este caso— que no hay que buscar “nada más allá del texto”? Lo sabemos porque lo hemos leído en la inagotable literatura de la crítica y la filosofía de los últimos treinta años. También podemos preguntarnos, si “más allá de las palabras no hay nada” (o todo, una especie de *pansemia*), ¿por qué se han traducido estos textos a otros idiomas? ¿Por qué no es lo mismo leer un poema en un idioma propio que leerlo en un idioma desconocido? Por esta operación posmoderna, lo referido cobra aún mayor protagonismo. Su

⁴¹ Creo que podemos especular que este pensamiento posestructuralista de alguna forma deriva de una radicalización de la fenomenología. Si bien Sartre negaba la posibilidad de este “vaciamiento” del texto, del símbolo, sus ideas ontológicas en alguna medida lo autorizan. Su personaje más reconocido, Antoine Roquentin, en *La Náusea* (1938) durante toda la novela percibe lo que sintetiza de la siguiente forma: “Ahora lo sabía: las cosas son en su totalidad lo que parecen, y *detrás* de ellas... no hay nada” (141). En *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1965) recuerda que los trozos de leña calcinados en el bosque pueden revelar, como signos, la presencia humana en un momento anterior. El conocimiento teórico puede convertir esos vestigios en signos, pero “esos vestigios son lo que son; es decir, existen en sí, fuera de toda interpretación significativa” (69). Lo mismo podríamos decir, entonces, de las emociones y de un texto.

presencia no puede ser negada, pero se la oculta debajo del velo de una deliberada pansemia. Cuanto más oculto lo referido —por el uso ambiguo de la imagen, del silogismo o de la metáfora— más intensa será su búsqueda, más protagonismo cobrará el acto mismo de descubrimiento, de (re)velación, más obsesivo o, al menos más atento será el ejercicio hermenéutico.⁴²

De otra forma, la idea de que “más allá de las palabras no hay nada” no es tanto una *observación* sobre un fenómeno sino una *prescripción*: si acepto esta idea como verdad, estaré modificando mi lectura sobre un texto particular o modificaré mis “hábitos de lectura”, es decir, el *prejuicio inevitable* con el cual siempre me acerco a un texto. Estaré así introduciendo un código concreto de lectura, una carta de navegación que me lleva a un puerto elegido por el cartógrafo y no por el navegante, pero sobre la idea de la libertad absoluta del navegante. Por el camino de estas observaciones llegamos a una idea que necesariamente es absolutista, y que podemos expresar con palabras textuales de Ángel Rama en 1982: “es impensable un texto en que no cumplan una función los significantes, ni actúen sobre la producción del sentido” (*Transculturación*, 91).

Aquella crítica posmoderna ha insistido en la idea de la muerte del autor (Ronald Barthes) y la consideración del texto como una red semiótica autoreferencial (Jacques Derrida). Como si

⁴² En *El cristo de la rue Jacob*, Sarduy narra este dramático proceso —diálogo y conflicto— entre el gesto, el lenguaje, la imagen y un supuesto referente (filosófico, teológico, estético, histórico, etc.) La diferencia consiste en confirmar o negar cierta tradición; en este caso, como problemática consciente, más allá (o por eso mismo) de la “indefinición” final: “De pronto el tránsito se detuvo para dejar pasar un camión descubierto y enorme. Transportaba, hacia alguna iglesia o hacia el cercano Louvre, un cuadro grande como una casa [...] Representaba a un Cristo flagelado, que contemplaba la rue Jacob, el bar y hasta quizás la cerveza helada. Comprendí enseguida que quería decirme algo. El Cristo, o más bien la Pintura, que siempre me ha hablado. O más bien era yo quien quería decirle algo. Sí, era eso. Quería decirsele con fuerza, en el mismo tono que había empleado el pastor de Princeton University. Quería decirle algo en ese tono, de eso estoy seguro. Pero nunca supe qué” (pág. 23). Es significativo que todo este libro se base en memorias sobre sus cicatrices. El mismo Sarduy distingue entre “cicatrices físicas” y “cicatrices mnemónicas”; sin embargo, la cicatriz mnemónica es siempre una metáfora tomada de la cicatriz física y ésta vale por lo que no es, es decir, vale como signo y como símbolo, de acuerdo a la narración y a los recuerdos que van asociadas con ellas y provocan la escritura de *El Cristo de la rue Jacob*. Qué decir, entonces, de la observación psicoanalítica de Françoise Wahal que Sarduy hace suya: “Todas las cicatrices [...] remiten a una sola: la primera, la escisión umbilical, la única invisible” (pág. 25). El subrayado es nuestro.

estuviese contestando directamente a sus futuros críticos, otro francés, Jean-Paul Sartre, décadas antes en *La responsabilité de l'écrivain* (1946), había proclamado que “le mot est donc un véhicule d'idées” (15). Cuando la palabra cumple esa función la olvidamos. Cualquiera puede exponer la teoría de Descartes, utilizar las palabras que dan una perfecta idea sobre el *cogito* y nunca serán las mismas palabras que usó Descartes. Es decir —concluía Sastre— que son las palabras las que están al servicio de la idea.⁴³ En otro momento Sartre complementó esta idea con lo que podría ser la respuesta a una lógica objeción: este razonamiento se aplica a la escritura filosófica, conceptual. En caso de la poesía, podemos considerar a la palabra como *objeto* y no como medio o instrumento. No obstante, aún cuando el Modernismo iberoamericano tomó esta bandera como reivindicación, sus esfuerzos por alejar el referente nunca lograron eliminarlo. Es decir, para que la palabra resaltara como objeto o como pieza musical, los temas de los poemas de Rubén Darío, por ejemplo, debían estar alejados en el tiempo y en el espacio. Cantarle a una princesa triste en la Nicaragua de fines de siglo XIX (“Sonatina”, 1896) debería resultar exótico, si no fuese porque la cultura colonial del momento hacía que lo exótico no fuese lo francés sino lo centroamericano. Aún así, al mencionar al mármol y el marfil, ninguna palabra era sustituto de esos finos materiales ni estaba “libre” de la relación signo-imagen que le había impuesto la tradición lingüística⁴⁴. El primer referente explícito era una imagen (*mármol* o *marfil*); el segundo, implícito, era la voluntad de negar la realidad que rodeaba al poeta⁴⁵. Esa realidad que

⁴³ “Le mot est donc un véhicule d'idées. Quand il a accompli sa fonction nous l'oublions. Chacun de nous pourrait peut-être exposer la théorie de Descartes, par exemple sur le cogito, en utilisant des mots qui rendraient compte parfaitement de l'idée et qui ne seraient en aucun cas les mots de Descartes, par conséquent en utilisant des mots qui sont au service de l'idée” (15-16)

⁴⁴ Aunque hubo experimentos en ese sentido —un pictograma o un caligrama— nunca la palabra se convirtió en imagen de sí misma. Si lo hizo, nadie se enteró de que una mancha en una tela o en la pared perteneció alguna vez a ese género semiótico; cualquier reconocimiento la devolvería automáticamente a su categoría de palabra, de signo. Por otra parte, si el signo fuese realmente libre dejaría de ser “signo” al perder su capacidad comunicante. Es signo, precisamente, por lo que no tiene de “libre”.

⁴⁵ Se podría objetar que esta “voluntad de negación” no está explícita en el texto y, que por lo tanto, es una “interpretación”. Si tomamos en serio la teoría del signo libre, no habría razones para no hacer esta interpretación,

más tarde lo llamaría para escribir, con pasión política, con la urgencia del aquí y ahora, “A Roosevelt” (1904).⁴⁶

Edward Said, en *The World, the Text, and the Critics* (1983), contesta aquel pensamiento posmoderno que siguió a Sartre, acusándolo de haber creado una utopía del texto homogéneo, un “text connected serially seamlessly, and immediately only with other texts” (174). A esta *idea* dominante en la filosofía posmoderna, Said opone el concepto de “affiliation”, que es aquello que hace posible que el texto se mantenga como texto, implicado en una red de circunstancias tales como el estatus del autor, el acontecer histórico, las condiciones de escritura y publicación, los valores implícitos, etcétera. Por esta misma razón, la literatura no-comprometida podría entenderse como comprometida de hecho, por su funcionalidad social. Especialmente en nuestro tiempo la “literatura” como un agente cultural se ha vuelto cada vez más ciega a su real complicidad con el poder (175). Desde la perspectiva latinoamericana el problema era doble. En “El escritor y la crítica en el contexto del subdesarrollo” (1977), Mario Benedetti, acusa que el continente ha sido repetidas veces colonizado por los imperios de turno pero, además, por la adopción de sus respectivos patrones culturales. Recordando al cubano Roberto Fernández Retamar, entiende que existe una nueva forma de colonización: “algunos de nuestro críticos han sido colonizados por la lingüística. Una de las típicas funciones de éstos otros misioneros culturales ha sido la de reclutarnos para el ahistoricismo” (*Subdesarrollo*, 66).

Junto con la ideología de la muerte del autor y de lo *extra*-literario como realidad ontológica, se deriva la sobreestimación de la libertad del lector. Sin embargo, si algo significa la

como cualquier otra. Por lo tanto ninguna objeción —que implica una negación— es válida. Por otro lado, ¿qué está explícito en el texto? ¿El mármol y la princesa? ¿Qué mármol, qué princesa? ¿Qué significa “mármol”, qué “princesa”? “¿Qué significa “significa”...? Y así ad infinitum.

⁴⁶ Mario Benedetti, en “Rubén Darío, señor de los tristes” (1967), escribe que “puede mencionarse el *Canto a la Argentina* como un borrador de *Canto general*” (*Criterio*, 113). “Quizás Rodó no estuviera del todo errado cuando recogió, brindándole su aval, la contundente afirmación de que Darío no era ‘el poeta de América’. [...] la preocupación latinoamericana (y no americana a secas) de Darío comenzó verdaderamente después de escrita la frase de Rodó (y aún no sería desatinado pensar que la misma influyó en el cambio de actitud” (*Criterio*, 114).

escritura es el intento de limitar la libertad del lector. Y si algo significa la lectura, es el reconocimiento de esos límites. Esto es más claro cuando entendemos un texto en su función comunicante.⁴⁷ Pero sigue siendo válido cuando lo entendemos como un fenómeno puramente estético. Un verso rara vez se compone sólo de sonidos y en este caso, habría que preguntarse si la musicalidad no está comprometida con una sensibilidad, es decir, con una cultura y un proceso histórico. Por lo general, aunque el poeta procure la ambigüedad, nunca trabajará a favor de la indiferencia interpretativa. Cuando Severo Sarduy escribe “el pensamiento es ilusión: templando / viene despacio la que no se nombra” (*Daiquiri*, 7) está abriendo la posibilidad de muchas lecturas pero no cualquiera. La expresión “el pensamiento es ilusión” es, en sí misma y de forma paradójica, un pensamiento que vale por su propia definición de no ser o de ser ilusión. La expresión “la que no se nombra” no son sólo cinco palabras que valen por sí mismo: aunque de forma irónica, aunque con un mero valor lúdico, presentimos “algo más allá” de las mismas. De hecho podemos decir —con el derecho absoluto del lector— que el verso está aludiendo a la muerte. Para que ello no ocurra no es necesario el exceso —como dirá Barthes— sino simplemente un lector que no hable ni lea español. El texto ha limitado las lecturas posibles en el mero uso de una *inteligibilidad*. Sólo una escritura al azar —ni siquiera la automática de los surrealistas, que tenía un fuerte tono psicoanalítico y, por lo tanto, rigurosamente simbólico— podría reivindicar una ideología de la libertad absoluta del lector. Sin embargo aquí aparece el

⁴⁷ Si leemos los versos de Mario Benedetti: “cuando los pacificadores apuntan por supuesto tiran / a pacificar / y a veces hasta pacifican a dos pájaros de un tiro”/“que quien pacifique a los pacificadores un buen / pacificador será” (*Canciones* 67), fácilmente observaremos que la palabra *muerte* ha sido sustituida por las palabras de raíz *paz*. Esto se deriva de que conocemos los tres refranes que coinciden con la estructura semántica pero con una semántica inversa. Este conocimiento del contexto de la cultura hispánica se suma al conocimiento del autor y su ideología. Cualquier lector puede ignorar ambas cosas y realizar una lectura condicionada por su propio contexto cuyo resultado sea radicalmente opuesto al nuestro. Como válido es válida cualquier lectura. Pero esta siempre hará uso de algún tipo de referente. Y si la intención es “entender” qué quiso decir el autor, no hay otra posibilidad que conocer la problemática de donde surgió: el contexto, el autor y el reconocimiento del lector mismo como perteneciente a otra realidad.

otro factor: el lector nunca es inocente sino que para leer un experimento semejante debe estar al tanto del sentido de semejante hazaña intelectual. Un lector culto, como casi todos los lectores, nunca abstrae totalmente el texto que tiene delante de su contexto y mucho menos de su autor. Aún para un lector no especializado, la consideración, consciente o inconsciente, de quién es el autor del texto que tiene entre manos es primaria. No por casualidad, casi no se publican libros de cualquier género sin una breve nota biográfica, muchas veces con el retrato del autor. Cuando no, basta el nombre, si es lo suficientemente famoso como para obviar un largo detalle de su trayectoria literaria, lo que da autoridad al texto y, sobre todo, provee del marco contextual que reclaman desde el lector común hasta el lector especializado, aunque sólo este último lo haga de forma consciente o por profesionalismo académico. Por otro lado, si no la lectura, por lo menos sí la escritura está fuertemente condicionada por la ideología del autor. No son los mismos personajes de Vargas Llosa antes de su conversión ideológica que después; no es lo mismo *La ciudad y los perros* (1963), *La Casa verde* (1965), que *Historia de Mayta* (1984) o *La fiesta del Chivo* (2000).

Por la misma razón, no hablamos en este trabajo sólo de un tipo de literatura, la *literatura del compromiso*, sino de sus autores. Una vez asumido el significado como trascendente y no libre de forma absoluta —principio esteticista de la lectura y de la filosofía posmoderna—, la escritura como voluntad del escritor por limitar la libertad del lector y éste reconociendo esta limitación para convertirlo en literatura —aún en la concepción esteticista— tanto el contexto social como el autor (si no son la misma cosa) pasan a ser categorías ineludibles del mismo fenómeno literario. Por otra parte, se podría decir que los personajes de ficción no representan el pensamiento del autor, sobre todo aquellos que no son alter ego.⁴⁸ Pero representan el

⁴⁸ Juan Carlos Onetti decía que él y uno de sus personajes más conocidos, Larsen, no son la misma cosa. A uno le gustan los niños y al otro no. Pero esto no demuestra que Larsen no representa de alguna forma las ideas y creencias

pensamiento o las ideas de su tiempo. ¿Cómo podríamos probar que un escritor construye personajes independientes de su contexto cultural?

El argumento de la reciente crítica teórica, escribió Said, radica en que la interpretación no tiene límites, ya que toda lectura es un “malentendido” (“since all reading is misreading”), ninguna es mejor que otra. De aquí deriva la idea de que la existencia de un texto se debe a una red infinita de otros textos sin conexión con la realidad. Said rechaza esta idea, no sólo porque de hecho los textos están en un mundo real, sino porque un texto como tal se sitúa a sí mismo —esa es una de sus funciones como texto— y se convierten en texto al reclamar la atención del mundo. Es más, la forma que tiene un texto de lograr esto —esta conexión con el mundo— es *restringiendo* las posibles interpretaciones que pueden hacerse sobre cada texto (*Critics*, 40).

Los escritores del compromiso —una excepción puede ser Julio Cortázar— entenderán la literatura y su labor como intelectuales de la misma forma. Sobre todo los militantes. Al igual que cada palabra, un texto vale por algo que no está en su existencia material ni está en su dimensión simbólica explícita. Cada símbolo, cada texto refiere no sólo a otros textos y a un contexto literario, sino también a otras realidades, es decir, a otros contextos no literarios. Así, la lectura es el arte de meter la mano en un texto y sacar algo que está del otro lado de su superficie visible. Y la escritura tiene aún la facultad no sólo de mostrar, sino también de comunicar, mover y remover las conciencias en permanente evolución histórica. La libertad de la literatura, como cualquier libertad, nunca es absoluta; siempre está subordinada a la historia. Es decir, a ese

de Onetti y, más, el paradigma histórico en el cual Onetti estaba inmerso. Para Sábato, los personajes, aún cuando realizan actos que el autor rechaza en su moral, expresan una zona profunda de su propio ser, como los sueños. Pero esta concepción, que procede de la tradición griega y del psicoanálisis, aún concibe al individuo como ente aislado actuando en una sociedad, como el personaje de *El túnel* (1949) que lo expresa con sentencias contundentes: “siempre he pensado que no hay memoria colectiva, lo que quizá sea una forma de defensa de la especie humana” (*Túnel*, 17) El epígrafe que el autor toma de palabras de el mismo protagonista dice: “en todo caso, había un solo túnel, oscuro y solitario: el mío” (4). Diferente, en este libro consideramos que a través de las ideas, emociones y creencias de los personajes tanto como de su autor se reconstruye el paradigma de una época. Esos elementos deben ser identificados, asumimos, por la persistencia de ideas y actitudes o por la coincidencia de ésta en el personaje, en el autor y en un contexto histórico más amplio.

proceso mayor que comparte y del cual recibe más influencias de las que provoca. Por lo tanto, cualquier observación sobre sus reglas y fenómenos particulares no es otra cosa que la abstracción de aquellos otros factores propios de la literatura que son conocidos como *metaliterarios*: todo lo que no es palabra organizada con un fin estético. Porque la palabra, *lo que dice* (temática) y *cómo lo dice* (estética) han sido previamente creados por una historia, tanto en el escritor como en el lector. Si no hay literatura sin valores estéticos, tampoco la hay sin sus referencias a eso que no es “ella misma”: ideas, emociones, imágenes, hechos, etc. La idea de que la literatura no refleja simplemente la realidad (XIX) sino que crea una realidad nueva (XX) es cierta siempre que entendamos que esa “realidad creada” sólo se comprende por la “realidad histórica” de la que surge y, al mismo tiempo, sirve para interpretarla y comprenderla. La novela uruguaya de mediados del siglo XX no sólo es el producto de las influencias existencialistas de Europa; también expresan un estado social resumido en *El país de la cola de paja* (Mario Benedetti, 1960). Esa misma realidad nacional luego será conmovida por los procesos históricos de América Latina, como la Revolución Cubana de 1959. Hasta entonces los problemas de esa América Latina eran casi ajenos al país pero gradualmente se estaba preparando para convertirse en un receptor de esos “hechos”. En *El pozo* (1939), un personaje escéptico como su autor, Juan Carlos Onetti, reflexiona: “Se dice que hay varias maneras de mentir; pero la más repugnante de todas es decir la verdad, toda la verdad, ocultando el alma de los hechos. Porque los hechos son siempre vacíos, son recipientes que tomarán la forma del sentimiento que los llene” (24). Frente a su propia realidad histórica, la literatura problemática, como la llamó Sábato, expresa esta realidad (la rutina de *La Tregua*, de *El Astillero*, de *La isla desierta*), la expresan o la confrontan pero no la conforman con falsos sustitutos. Mientras que la literatura comercial procurará lo

contrario: ante un estado de inmovilidad, inventará historias de aventuras, ante la percepción de la injusticia social promoverá héroes, superhombres, animales felices, etc.).

La idea de que la literatura se define por lo que tiene de específico es insuficiente. Sería como entender que lo que define a un hombre es aquello específico que lo diferencia de una mujer. Si bien esto es semánticamente correcto (un signo vale por su diferencia relativa al universo de otros signos), no lo es desde un punto de vista ontológico. Si les sacásemos a un hombre y a una mujer aquello que tienen en común (las manos, los pies, la cabeza, etc.) no obtendríamos la esencia o la especificidad de un hombre y de una mujer por separado sino cadáveres irreconocibles. Por otro lado, si decimos que la *literatura* es fácilmente distinguible — gracias a una larga tradición— de una escritura de compraventa porque una posee un arte de la escritura y la otra no, tampoco es razón suficiente. Los escribanos o los psicoanalistas tienen reglas y estrategias literarias propias, como un ensayista o un novelista. Ambos se concentran en el uso cuidadoso de su escritura. Los diferencia el objetivo de su arte. Es decir, algo que está más allá de las mismas palabras que pueden aparecer en un contrato o en un poema en prosa. Podemos decir que lo que llamamos *literatura* tiene un propósito estético y un contrato de compraventa no. No obstante, esa concepción estética puede abarcar diferentes efectos y propósitos que van desde el juego formal hasta la experiencia trascendente. En términos de Nietzsche, de lo apolíneo a lo dionisiaco. En términos más actuales, de un esteticismo autoreferencial a una literatura comprometida.

En “Dactilógrafo” (1955), Mario Benedetti construye el poema intercalando una carta formal con un monólogo interior, la rutina de un trabajo burocrático con las emociones personales del autor (*Aquí*, 10). No es la forma ni el arte que convierte esta carta burocrática en poesía, sino aquella realidad que está más allá (lo referido). El fenómeno es el mismo que

analizaron los formalistas rusos en la primera mitad del siglo XX, centrándose en el concepto de *defamiliarization* o *extrañamiento* y semejante también al que explicó Umberto Eco en *La definición del arte del Arte* (1963) cuando un objeto común, como un engranaje, es recogido de la calle y expuesto en un museo: el nuevo contexto, la descontextualización provee de significado artístico, implica un nuevo código de lectura. Es decir, un nuevo referente para el mismo objeto-símbolo. Aunque esta realidad sea siempre imaginaria, no lo es más que un recuerdo distorsionado por las emociones de alguien que vive un hecho cualquiera ni lo es más que el sueño de un paciente en el consultorio del psicoanalista o los procesos que se describen en la memoria de una construcción en obra. Pero en cada caso es una imaginación *comprometida* con algo que llamamos imprecisamente *realidad* al sólo efecto de diferenciarla de aquella otra realidad que llamamos *fantasía* sólo porque ha nacido de la voluntad de alejarse de cualquier referente más o menos objetivo. Pero alejarse nunca significa liberarse de *cualquier* referente, porque entonces no podríamos hablar ni de escritura ni de lectura.

Si esto podemos entenderlo en cualquier tipo de literatura, es aún más importante en lo que llamamos la “literatura del compromiso”. Desde un punto de vista ideológico, aún inconsciente para un autor, la literatura, como el signo, vale por otra cosa que no es ella misma. (Jean Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1965). Afirmar que esta característica rebaja el fenómeno literario es como decir que la idea de Dios desmerece un libro sagrado, es negar la posibilidad de que éste valga por aquel. Así lo harán explícito varios escritores de esta corriente.⁴⁹ Pero esta concepción no es sólo una convicción filosófica sino también política: la estetización de la literatura, el entrenamiento de la palabra es leído como una estrategia del enemigo, del opresor. Mario Benedetti lo explicitará en su poema “Semántica”, de 1968 (el

⁴⁹ Ya vimos ejemplos como el de Ariel Dorfman: “Que el arte sea arma de propaganda, de lucha, de educación, de denuncia, de sátira, de animación, no rebaja inevitablemente su función artística” (*Liberación*, xv)

énfasis es nuestro): che *palabra* bajate del walhalla / tu único porvenir es desolimpizarte [...] tu única salvación es ser nuestro *instrumento* / *caricia bisturí metáfora fusil ganzúa interrogante...*” (*Inventario*, 29). En “Antonio Machado: una conducta en mil páginas” (1965), Benedetti contesta a un ensayo de Guillermo de Torre (*Poesía y ejemplo de Antonio Machado*, 1943), quien argumenta que la vigencia de Antonio Machado se debe a “la capacidad transmisora de las ‘silabas contadas’” (*Cómplice*, 294). Para Benedetti, por el contrario, “supo contar muy bien sus sílabas, pero mejor supo contar las peripecias de su España y de su alma” (294).

Para estos escritores, esa otra realidad es la realidad social, política, económica, cultural. Es la realidad gobernada por un *poder* que —como para Tucídides en el siglo IV a. C.— no es Dios sino el poder político de determinadas sectas, naciones o clases sociales. Es decir, es el poder que deriva de la fragmentación del Uno primordial que, para el pensamiento humanista, es la sociedad global. La literatura humanística y la literatura religiosa tienen en común una dimensión ética, expresada en el compromiso, y también una paradoja. A diferencia de la concepción lúdica o esteticista de la literatura, para el escritor comprometido tanto como para el religioso tradicional el texto es sagrado pero no vale por sí mismo. El texto es sagrado pero es medio (comunicante) y no pura finalidad (estética). Benedetti, estableciendo el orden de prioridad de los escritores comprometidos, recuerda que “las revoluciones no se emprenden por motivos estéticos, sino por razones de justicia social” (*Revolución*, 64). Semejante, podríamos pensar, es el paralelo que hace en otro momento referido a una conocida anécdota de la Sierra Maestra, cuando Guevara ante la urgencia de la movilización debe elegir entre cargar su maleta de médico o la de municiones y opta por esta última. “En esa coyuntura, el Che, médico y revolucionario, rápidamente se decidió por este último carácter; sin embargo no dejó de ser médico” (72).

El texto es trascendente porque su lectura no queda en sí mismo. Aunque las corrientes dominantes durante esas décadas en la crítica literaria habían desautorizado al autor hasta hacerlo desaparecer o convertirlo en una presencia molesta, en el caso del análisis de la literatura comprometida y de los intelectuales comprometidos, el autor será considerado en su máxima posibilidad de significado con relación a su propia obra y al contexto. Analizando la ficción en Rodolfo Walsh, Ricardo Piglia observaba en 1970 que “la realidad actúa como una clave de lectura externa de la ficción. Es el mismo procedimiento que Walsh usa en *Esa mujer*, donde la eficacia del relato depende de que Eva Perón nunca es nombrada” (*Oscuro*, 71). Esta idea parece una paradoja, ya que (al menos lo asumimos así en estas reflexiones) no hay lectura sin una realidad exterior. Podemos sí discutir qué tipo de realidad, qué referente se convierte en el más allá considerado por el autor y por el lector. Podemos asumir que por “realidad” Piglia se refería a la-realidad-socio-política-del-contexto-inmediato-del-autor y no a cualquier otro tipo de realidad, inevitable en el proceso de lectura, aún de la literatura fantástica. Esto desde un punto de vista teórico. Desde un punto de vista político y moral, la consecuencia es el compromiso: “su conciencia de las exigencias sociales y la urgencia de la intervención política lo hicieron poner rápidamente en cuestión de la autonomía del mundo literario y la figura del hombre de letras” (72).

Podemos hacer un análisis puramente literario de *San Manuel Bueno, mártir* (1930) de Miguel de Unamuno (un escritor que cae fuera de nuestra consideración como “escritor comprometido”). Este tipo de análisis suele poner su foco en el obvio simbolismo religioso de nombres y situaciones, porque asume una naturaleza transhistórica del símbolo. El símbolo es concebido como valor estático, casi unívoco. Cuando es alegoría o metáfora, sus significados pueden ser múltiples, pero son aceptados sin su dimensión histórica. Este entendido de la lectura

unívoca no es privativo del paradigma científico sino de la teología y de la tradición judeocristianomusulmana —su referente es Dios, la verdad de un mensaje que no puede ser ambiguo—. Esta concepción del texto-lectura fue contestada en cierta forma por Fray Luis de León y, sobre todo, por Sor Juana Inés de la Cruz en “Respuesta a sor Filotea” (1690). De la misma forma que Jesús suspende la ley que imponía la lapidación por razones de adulterio sin negar de forma explícita su legitimidad (San Juan 8, 3-11), Sor Juana suspende y relativiza el precepto bíblico de “*Mulieres in ecclesiis taceant non enim permittitur eis loqui*” (mujeres, en la iglesia callen..., Corintios 14, 34). La intelectual mexicana argumenta que no es posible tomar los textos bíblicos literalmente porque éstos han sido escritos en un tiempo concreto, en un contexto de costumbres diferentes a las del lector. “¿Cómo, sin grande conocimiento de reglas, y partes que consta la historia, se entenderían los Libros historiales? [...] ¿Cómo sin grande erudición, tantas cosas de historias profanas de que hace mención la Sagrada Escritura? ¿Tantas costumbres de gentiles? ¿Tantos ritos? ¿Tantas maneras de hablar?” (150). Como todo contestatario al poder, que como Bernarda de *La casa de Bernarda Alba* puede imponer “silencio, silencio he dicho, a callar!”, Sor Juana debe recurrir al razonamiento, que es una forma de des-autorizar, en el sentido de no pertenecer a su propio autor: “las mujeres (que por ser tan ineptas están tenidas), sino a los hombres (que con sólo serlo piensan que son sabios)” (170). O razona que se permite escribir sólo a las santas, pero éstas no habían sido canonizadas antes de escribir. Incluso hay mujeres no canonizadas cuyos libros circulan en la Iglesia. “Ni cuando Santa Teresa y las demás cuando escribieron lo estaban” (177). O: “Llevar una opinión contraria a Vieira fue en mi atrevimiento ¿y no lo fue en su paternidad llevarla contra los tres Santos Padres de la Iglesia?” (178). Aquí tenemos, en una religiosa, *razón e historia*, dos preceptos fundadores del humanismo.

La tradicional lectura religiosa, tan fuertemente ligada a un contexto político e histórico, al considerar su objetivo principal —la verdad inmutable— descuida o niega la “encarnación” de esa verdad, a pesar de tener en Jesús un ejemplo y metáfora de esta problemática eternidad-contingencia, Dios hecho hombre. El texto bíblico —como el coránico—, la Escritura Sagrada, es considerada como un texto inmutable e independiente, como si el Texto y, sobre todo, la infinita tradición de interpretaciones que constituyen una religión, estuviese despojada de implicaciones históricas y políticas.

Pero si queremos hacer una lectura del *por qué* de un texto como *San Manuel Bueno, mártir* (1930) no tenemos más remedio que referirnos a una realidad metaliteraria, aunque en suma casi todo se asiente en textos escritos: la historia reciente de España y las convicciones religiosas, filosóficas y políticas de su autor, que coinciden en gran parte con los escritores de la generación del '98. Por ejemplo, esa permanente recurrencia a la naturaleza y a la “historia interior” como formas de negar las contingencias de la historia reciente, la derrota de España a manos de un apotencia emergente, Estados Unidos, en 1898; el repentino giro de esa generación de escritores, de una izquierda protosocialista a una derecha católica y conservadora. Etcétera.

Lo que diferencia a la *literatura comprometida* de la literatura no-comprometida o esteticista, no radica en que solo una esté vinculada a la realidad metaliteraria (política, social, económica, histórica) sino que aquella participa de forma consciente y concibe al fenómeno estético como parte de esa realidad mayor. Mas'ud Zavarzadeh lo puso en estos términos: “Films (and other works of art) are related to reality, but this relation is not one of reflection, reporting, or even interpretation. Rather, films are related to reality because they actually participate in the cultural act of producing the real” (95). Es decir, el arte no se limita a reflejar o interpretar la realidad sino que participa en su creación. Si los escritores no comprometidos, esteticistas o

apolíneos, concebían al arte y a la literatura por el valor intrascendente de la estética (José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, 1936), el arte como expresión de una realidad exterior (realismo, naturalismo) o interior (romanticismo, existencialismo), la *Literatura del compromiso* nace de la convicción de sus autores de que el arte es *expresión* y además *acción*. Es acción desde el poder, como reproductora de valores y, pero lo tanto, también puede ser acción y creación —en un sentido social, no sólo estético— de una realidad humana más amplia que aún no existe. Igual, es *fin* en sí mismo y además es *medio*. “La máquina de escribir. Según cómo la manejas es un abanico o una pistola [...] con cada máquina de escribir y un papel podés mover a la gente en grado incalculable. No tengo la menor duda” (Walsh, *Oscuro*, 69). La misma idea es expresada por el nicaragüense Ernesto Cardenal: “la literatura, tan eficaz como los fusiles —dijo Mao. / Son avances en el idioma común, el idioma de la liberación” (*Oráculo*, 45).

Menos militante pero ejercitando su fe en la literatura, Cristina Peri Rossi cambia la pistola por el analgésico.

Ninguna palabra nunca
ningún discurso
—ni de Fidel, ni de Martí—
sirvió para detener la mano
la máquina
del torturador.
Pero cuando una palabra escrita
en el margen de una página de una pared
sirve para aliviar el dolor de un torturado
la literatura tiene sentido (*Poesía*, 300).

Para los escritores comprometidos, la realidad era un caos aparente que ocultaba una racionalidad histórica. Comprendemos cuando logramos unir dos elementos dispersos en una narración o en un proceso lógico deductivo. Es decir, el esfuerzo de comprensión es la búsqueda de unidad de los fragmentos, la búsqueda de orden del caos. No importa si esta comprensión sea verdadera o falsa. Si aceptamos la posibilidad de una verdad posible, también debemos salirnos de la ortodoxia posmoderna, básicamente nihilista, ya que no hay verdad sin el reconocimiento de un referente “más allá” del texto. Al menos que esa “nada” del nihilismo sea considerada una forma de verdad, es decir, una dimensión “más allá” del texto. Pero de esta forma llegaríamos a su propia contradicción.

Al igual que para las religiones, la liberación (o la salvación) radican en alguna forma de conocimiento (o iluminación), ya sea por una verdad revelada en un texto o por el descubrimiento del propio individuo o lector. Pero en cualquier caso, para los escritores comprometidos, sin este *conocimiento* no hay *conciencia* —ciencia compartida— y por lo tanto no puede haber liberación individual o colectiva. El reconocimiento del referente trascendente no sólo implica conciencia sino emoción estética. Por el camino de la estética, el escritor y el lector comprometidos se encuentran con la ética en una conmoción eufórica expresada por poetas como Roque Dalton:

Yo llegué a la revolución por la vía de la poesía. Tú puedes llegar (si lo deseas, si sientes que lo necesitas) a la poesía por la vía de la revolución. Tienes por lo tanto una ventaja. Pero recuerda, si es que alguna vez hubiese un motivo especial para que te alegre mi compañía en la lucha, que en algo hay que agradecerse a la poesía. (*Taberna*, 11)

Pero Dalton, uno de los paradigmas del escritor comprometido y militante en América Latina, va más allá. Detrás de las palabras una realidad, una realidad de hecho pero además una realidad en potencia. La palabra significa y son objetos en disputa, pero además son armas de lucha. Es decir, las palabras expresan u ocultan una realidad, pero además pueden cambiarla o crearla. En *Taberna y otros lugares* (1966) critica el “perfil cadavérico” de los libros de Neruda posteriores a *Residencia en la tierra* (1932) y concuerda con Enrique Muiño en que “cuando mueren las palabras comienza la música”. Luego afirmaba que “uno de los crímenes más abominables de la civilización occidental y la cultura cristiana ha consistido precisamente en convencer a las grandes masas populares de que las palabras *sólo son elementos significantes*. Que la palabra cebolla sólo tienen sentido por la existencia de la cebolla” (*Taberna*, 92). En un sentido quizás psicoanalítico —el tabú— que se puede entender en su dimensión política, Dalton concluye que “debemos reconocer que al aceptar que hay palabras que no se pueden decir, de alguna manera establecemos un hecho gravísimo” (*Taberna*, 93).

El ejemplo de Pablo Neruda es quizás paradójico. Luego de un inicio intimista, deriva a una militancia política que se radicaliza con los años. En *Tercera residencia* (1947) ya aparece lo político como consecuencia de la Guerra Civil española.⁵⁰ “Preguntaréis: y dónde están las lilas? / y la metafísica cubierta de amapolas?” (*Antología*, 79). Pero será, según Hernán Layola, con *Canción de gesta* (1960) y por influencia de la Revolución cubana, que abandona su tono personal y se vuelca decididamente a la problemática política (*Antología*, 30). En su poema “Carta a Miguel Otero Silva” reconoce las consecuencias de esta evolución:

Cuando yo escribía versos de amor [...]
y me moría de tristeza

⁵⁰ Este estímulo histórico fue igualmente sentido por Ernesto Guevara, cuando todavía era niño.

errante, abandonado, royendo el alfabeto
 me decían: ‘Qué grande eres, oh, Teócrito!’[...]
 y luego me fui por los callejones de las minas
 a ver cómo vivían otros hombres [...] terminaron
 por insultarme y mandar toda la policía a
 encarcelarme
 porque no seguía preocupado exclusivamente
 de asuntos metafísicos (*Antología*, 125-126).

Pero mucho antes, diez años antes, en *Canto General* (1950) había vuelto su mirada a América y, especialmente, a la América prehispánica. Como Roque Dalton, es un hijo de Europa que se reconoce en el continente amerindio: uno le canta a Mesoamérica, el otro al imperio Inca. Neruda volverá también a las formas populares, como la cueca, y apunta a personajes latinoamericanos, desde humildes obreros, a los que identifica con sus nombres propios, hasta hombres y mujeres reconocidos por la historia, como Emiliano Zapata (109).

Lo político (la militancia, la revolución) y el renacimiento de Amerindia van justos. La Revolución cubana, como testimonió Mario Benedetti, operó de campana. Haroldo Conti reconoció: “desde La Habana tomé conciencia de América latina” (Rivero, *Conti*, 173). Aquellos que todavía no habían vuelto sus ojos al continente y especialmente a su pasado indígena, lo hicieron después de 1959. Al igual que Francisco Urondo y Juan Gelman, Neruda va desde la literatura intimista, tradicional, de *Veinte poemas de amor* (1924) a la literatura del compromiso. Diferente a Juan Carlos Onetti o Julio Cortázar, su poesía refleja o pretende reflejar el referente social del compromiso político e ideológico. Sin embargo no convence a otros poetas críticos. Además de Roque Dalton, Mario Benedetti cuestionó la relación *palabra y problemática* en

Neruda. En 1967 reconoce que en su poesía hay compromiso y hay emoción, pero “todo parece estar al noble servicio del verbo. Luego: “las actitudes y los compromisos políticos, por detonantes que parezcan, ceden, ceden en importancia frente a la actitud y el compromiso artístico que el poeta asume frente a cada palabra, frente a cada uno de sus encuentros y desencuentros” (*Criterio*, 118).

El intelectual comprometido ha reconocido que las palabras no son la verdadera finalidad de su arte y, al mismo tiempo, están investidas de un carácter sagrado, casi religioso que pretende distanciarse del hedonismo esteticista o del juego lúdico de la ficción o de la combinación musical de las palabras. “Atrincherarse en la Palabra —dice Benedetti— viene entonces a significar algo así como darle la espalda a la realidad; hacerse fuerte en la Palabra es hacerse débil en el contorno” (*Revolución*, 56). Las palabras, el texto, son el instrumento — nunca neutral, nunca pasivo— de una realidad trascendente que se construye o destruye según la conciencia moral: la Humanidad. La misión del escritor, su verdadero compromiso, consiste, así, en unir lo que la tradición occidental separó en una nueva alienación: la ética de la estética. Su *ética de la estética* se convierte en una *estética de la ética*, que sería lo mismo decir “arte comprometido”.

2.5 Escritores comprometidos y *Literatura del compromiso*.

En realidad, el compromiso y la evasión parecen sucederse como ciclos previamente programados por un Hacedor displicente y mordaz.

Benedetti, *Subdesarrollo y letras de osadía*, pág. 242.

Ariel Dorfman, en el cuento “Lector”, centra la narración en el valor ético de la literatura. El compromiso del protagonista, un escritor que no claudica ante el censor que le sugiere omitir

partes de su novela *Mañana Serás Tú* para ver su obra publicada, radica en exponerse, resistir y, aún, cambiar un estado opresivo. Fue un hecho conocido en el Cono Sur que los libros se censuraban después de imprimidos, lo que había producido una fuerte autocensura. También el “Lector” se establece este hecho, “lo que convertía al editor en un autocensurador inmisericorde.” (*Cuentos*, 13) Pero el censor llamado “El papa” por su infalibilidad, decide dejar pasar la novela con una fuerte referencia crítica al gobierno. Finalmente se publica e impacta en el público, lo que significa una apertura de la clausura política. La palabra, el arte, la ficción se identifican con la conciencia y reclaman una trascendencia negada por el nihilismo, el hedonismo o la crítica postestructural.

Al mismo tiempo que niega la posible ausencia de referente a la palabra y a su arte, la literatura, Ángel Rama advertía la particularidad de un tipo de literatura y de intelectual en el siglo XX. “En el campo de la literatura la insumisión ha pasado, en forma equivalente, a través del régimen del panfleto, la diatriba, la requisitoria, la denuncia, con una ingenua confianza de los poderes de la palabra, subrepticamente sacralizada” (130). Ingenua o no, el intelectual comprometido de los años de la Guerra Fría adoptaría esta creencia del “poder de la palabra” que recientemente ha refutado José Jaramago, uno de los nombres más referidos del intelectual político.⁵¹

Debemos distinguir entre “literatura comprometida” y “escritores comprometidos” y luego precisar a qué se refiere dicho compromiso. Antes, recordaremos muy brevemente algunas conexiones históricas establecidas por los intelectuales entre el arte y el resto del mundo humano.

⁵¹ “La literatura no tiene ninguna función” (*Clarín*, 20 de octubre de 2007). En un correo personal que me enviara en 2006, Eduardo Galeano discrepó con estas afirmaciones, aunque la idea de Rodolfo Walsh (la máquina de escribir como pistola) era ahora referida de forma más modesta como un “grano de arena”.

Desde el siglo XIX, sobre todo a partir de la tradición del pensamiento marxista, es un lugar común entre los llamados “intelectuales de izquierda” considerar al arte y a la cultura en general como una expresión de las necesidades de la base o infraestructura, de la economía y de los medios de producción. Max Weber invirtió esta dirección causa-efecto considerando el capitalismo como una expresión —no la consecuencia— de la ética protestante (la supraestructura). Muchos marxistas del siglo XX, como Louis Althusser, relativizaron la mecánica anterior reemplazándola por una dinámica dialéctica.⁵² Quizás el más importante teórico marxista de ese siglo, Antonio Gramsci, entendió que el arte, la moral y la filosofía sirven a la política y, por lo tanto, hasta cierto punto se puede reducir una de otra y no viceversa: la política destruye el arte, la filosofía y la moral; “si può affermare, secondo questi schemi, la priorità del fatto politico-economico, cioè la ‘struttura’ come punto di riferimento e di ‘causazione’ dialettica, non meccanica, delle superstrutture” (Gramsci, 503). Desde este punto de vista, la relación literatura-política existe de hecho, y en todo caso es negativa para la primera. Pero los intelectuales (políticamente) comprometidos no ven forma de una “liberación” de la supraestructura, del arte, sino un *compromiso* social ineludible que puede ser usado por el poder —la cultura hegemónica, antihumanista— o para una toma de *conciencia*, precedida por el *reconocimiento* de ese compromiso, para la liberación de los pueblos.

Por otro lado, debido a que la libertad creativa es el paradigma fundamental del arte a partir del humanismo renacentista, este es un elemento definitorio que no se puede erradicar sino apenas limitar, como veremos más adelante. Según Wladyslaw Tatarkiewicz en *Historia de seis ideas* (1976), hasta el Renacimiento, el *arte* era entendido como un ejercicio estricto de

⁵² Luis Althusser, Jacques Derrida y Albert Camus fueron tres de los intelectuales más influyentes de la cultura occidental de posguerra. Sus pensamientos difieren; en común tienen el haber nacido en la Argelia colonial. Franz Fanon, otro de los autores centrales de este período, escribió desde Argelia, a diferencia de los tres anteriores que emigraron tempranamente. Probablemente el contexto histo-geopolítico haya significado una influencia decisiva en cada uno: todos realizan su crítica desde un margen político y desde el centro de los preceptos humanistas.

aplicación de determinadas *reglas*, como en la arquitectura, la pintura o la música. Umberto Eco, en *La definición del arte* (1955-63), recordó que la novedad y la invención —imprescindibles para valorar una obra de arte moderna— en la Edad Media significaban un sacrilegio. Por arte se entendía y se valoraba la habilidad de reproducir e imitar según determinados cánones. Para Tatarkiewicz, igual era entendido en la antigua Grecia, la creación, la libertad, la locura estaban reservadas a la poesía, no al arte. Podemos pensar que la concepción de la creatividad en el arte contemporáneo es la concepción que en la antigüedad era propia y exclusiva de la poesía. De aquí deriva el paradigma de la “libertad creativa” del arte. En siglos más recientes, esta concepción se radicaliza con la idea de “el arte por el arte”, donde una supuesta “libertad absoluta del creador” es capaz de crear un mundo (estético) totalmente separado del mundo de la necesidad y del deber (ético-económico).

En “El destino de América” (1942) Alfonso Reyes escribía que “los humanistas resucitan el estilo de la novela política, a la manera de Platón” (421). Los escritores comprometidos resistirán esta idea de “el arte por el arte” y la supuesta “libertad absoluta del creador”, pero no rechazarán el principio básico del humanismo y del arte moderno: la libertad, aunque sea una libertad limitada, condicionada y comprometida. Aunque antes definimos la escritura como la *voluntad* de limitar la libertad del lector y la lectura como un *reconocimiento* de esta limitación significativa, esto no quiere decir que el lector como individuo interpretante sea cautivo del texto o del autor. Por el contrario, nada obliga a un lector a reconocer ni siquiera una determinada lógica.⁵³ Nada ata al lector con el texto ni a éste con el autor sino *acuerdos implícitos*, por norma inconscientes. Es por esta razón que deberemos descartar la idea de una “literatura comprometida” en este estudio. No sólo porque no hay razones para afirmar su existencia, sino

⁵³ Si alguien está dispuesto a afirmar que la suma de los catetos de un triángulo es menor a su hipotenusa en un espacio euclidiano, y no está dispuesto a reconocer ninguna demostración que lo contradiga, nada puede hacer el autor del teorema. Este fenómeno ocurre con más frecuencia en la literatura.

porque además los mismos “escritores comprometidos” que estudiamos aquí rechazaron esa posibilidad, razones por las cuales hablamos de “literatura del compromiso”. Quizás quien haya ido más allá de este límite en una reflexión crítica —aunque no en su práctica literaria— fue Mario Benedetti cuando en 1965, reflexionando sobre Julio Cortázar lo ve como un “narrador para lectores cómplices” en un sentido que disputa la virtud de la interpretación tradicional. Benedetti critica el juicio negativo de Cortázar a la literatura comprometida y luego cuestiona: “¿No es lógico entonces que el pueblo (suma de todos los lectores posibles) aspire a que el autor se comprometa, para usar palabras de Cortázar, en el drama que podría ser el suyo? ¿No es lógico también que esa suma de lectores aspire a hallar un autor-cómplice, que sea copartícipe y copadeciente [sic] de la experiencia por la que ellos están pasando?” (*Cómplice*, 102). Sin embargo, tampoco Benedetti rompe ese límite que protege cierta independencia o libertad de la literatura y prescribe “la necesidad de que el poema político sea ante todo poema para llegar a ser cabalmente político” (196). En otro ensayo, Benedetti, aludiendo a los extremos —la literatura esteticista y la literatura del realismo socialista— ve en la experiencia de Cuba una opción intermedia o diferente, según la cual “las dos vanguardias, la política y la estética, no sólo pueden sino pueden ‘fertilizarse mutuamente’” (212).

Uno de los escritores más militantes considerados en este estudio, Ernesto *Che* Guevara, también problematizó este aparente conflicto entre libertad y compromiso en el arte en estos términos: “Se inventa la investigación artística a la que se da como definitoria de la libertad, pero esta ‘investigación’ tiene sus límites imperceptibles hasta el momento de chocar con ellos, vale decir, de plantearse los reales problemas del hombre y su enajenación”. Punto y seguido opone a ese implícito arte del compromiso a los rasgos más característicos de la literatura existencialista y de gran parte del arte del siglo XX, además de la literatura de diversión: “La angustia sin

sentido o el pasatiempo vulgar constituyen válvulas cómodas a la inquietud humana; se combate la idea de hacer del arte un arma de denuncia. Si se respetan las leyes del juego se consiguen todos los honores [...] La condición es no tratar de escapar de la jaula invisible” (*Obra*, II, 20). Parte del esfuerzo posrevolucionario debía enfocarse a redefinir el concepto mismo de arte y de libertad artística. En Cuba la experiencia artística (que Guevara llama “investigación artística”, con un tono cientificista) cobró nuevo impulso, “sin embargo, las rutas estaban más o menos trazadas y el sentido del concepto fuga se escondió tras la palabra libertad. En los propios revolucionarios se mantuvo muchas veces esta actitud, reflejo del idealismo burgués en la conciencia” (20). No obstante Guevara devela un límite, recordando la experiencia negativa de aquellos países que pasaron por “un proceso similar” pero que derivó en un “dogmatismo exagerado”. Sin duda se refiere al realismo socialista, responsable de “una representación mecánica de la realidad social que se quería hacer ver; la sociedad ideal, casi sin conflictos ni contradicciones, que se buscaba crear” (20). También Mario Benedetti se declara en contra de un compromiso forzado, sin profundidad existencial; ni en la militancia que desvitaliza un tema, ni menos aún en la moraleja edificante que poda la fuerza trágica de un personaje. Pero tampoco creo en el hipotético deslinde, en esa improbable línea divisoria que muchos intelectuales, curándose en salud, prefieren trazar entre la obra literaria y la responsabilidad humana de un escritor (*Criterio*, 44).

Parafraseando a Arthur Miller, Benedetti coincide en que cada conciencia está contaminada de los otros (45). En América Latina “terminó definitivamente la era del escritor puro, incontaminado” (45). Para los escritores latinoamericanos, entendía Benedetti, ya no era posible “la presunta neutralidad ideológica de los técnicos” (45). Luego, confirmando el carácter

festivo de la unión del intelectual con el pueblo (lo veremos más adelante) confirma que es “una hermosa ocasión para sentir la estimulante presencia del prójimo. No la desperdiciemos” (45).

Seguramente una de las visiones más radicales sobre la condición política de los valores artísticos la aportó Rodolfo Walsh. En una entrevista con Ricardo Piglia en 1970, reflexionando sobre la práctica de la escritura y la valoración de los géneros periodísticos y de ficción, Walsh opuso el género *testimonio* a la *ficción* tradicional. El primero tendría una función de *presentación*, mientras que la función del segundo sería la *representación* (lo que equivaldría a la acusación platónica de una *copia de copia*).⁵⁴ Walsh plantea, desde el paradigma historicista del humanismo y la posterior crítica marxista, una duda radical sobre la narrativa: “habría que ver hasta qué punto el cuento, la ficción y la novela no son de por sí el arte literario correspondiente a una determinada clase social en un determinado período de desarrollo” (*Oscuro*, 61). Luego de publicada su investigación *¿Quién mató a Rosendo?* (1969) un periodista le preguntó por qué no había hecho una novela. Walsh dirá luego que esa “es una concepción típicamente burguesa, de la burguesía, y ¿para qué? Porque evidentemente la denuncia traducida al arte de la novela se vuelve inofensiva, no molesta para nada, es decir se sacraliza como arte” (62). Es decir, la pretendida *neutralidad* o inocencia del arte es entendida como políticamente funcional. Pero Walsh, como Guevara, se encontraba dentro del mismo paradigma del hombre nuevo en la nueva sociedad, capaz de redefinir la valorización de un arte nuevo: “creo que gente más joven que se forma en sociedades distintas, en sociedades no capitalistas o bien sociedades que están en proceso de revolución, gente más joven va a aceptar con más facilidad la idea de que el testimonio y la denuncia son categorías artísticas por lo menos equivalentes” (62). Esta nueva concepción del arte no significaba, para Walsh, “firmar el certificado de defunción de la novela o

⁵⁴ Semejante, Ernesto Sabato, haciendo una valoración opuesta, distingue arte de ciencia en el sentido que una *muestra* y la otra *demuestra*.

de la ficción, pero es muy probable que se pueda caracterizar a la ficción en general como el arte literario característico de la literatura del siglo XIX y XX” (63). Por otro lado, la literatura, que sirve para reproducir valores también sirve para lo contrario. Su valor subversivo, según Walsh, que desempeñó especialmente en tiempos de las revoluciones burguesas, había perdido la misma función en su tiempo pero estaba llamada a retomar a finales de los ’60.

Esta idea de “testimonio” —o “denuncia”, según anotamos de Guevara más arriba— recorre gran parte de la *Literatura del compromiso*, sobre todo la realizada por escritores de izquierda, y se acentúa cuando la derrota de los ’70 y el exilio de los ’80 reemplazan a la utopía de los ’60. No obstante, al igual que expusimos antes sobre el uso de una retórica humanista para ilegitimizar prácticas antihumanistas, lo mismo puede entenderse con respecto al “testimonio” y la construcción de la verdad. Frantz Fanon observaba que la presencia del periodista moderno en el escenario donde ocurren los hechos era sólo una justificación con pretensiones de crónica, como si los hechos fuesen algo dado y objetivo que un testigo puede recoger del campo de batalla. “Le déplacement du journaliste est une justification. Les photographies qui illustrent l’article apportent la preuve qu’on sait de quoi l’on parle, qu’on y est allé” (*Damnés*, 38).. Esta práctica es una forma de crear la opinión internacional —la realidad— en complacencia con los dirigentes locales, productos de intereses coloniales y de una cultura colonizada: “Les dirigeants nationalistes savent que l’opinion internationale est forgée uniquement par la presse occidentale. [...] Pour le colonisé, l’objectivité est toujours dirigée contre lui” (38). A esta “objetividad” basada en parámetros contruidos por el Occidente colonialista o imperial, escritores como Eduardo Galeano opondrán una “subjetividad” que deliberadamente se opone a la neutralidad o al pretendido equilibrio de la razón crítica. En este sentido, no es casualidad que reivindique el valor de los mitos (americanos) como fuentes de una verdad reprimida por la objetividad europea

o el pragmatismo norteamericano. Su re-narración de la historia difiere del estilo lineal y abstracto que refiere hechos públicos, hechos oficiales, para transformarse en una narración fragmentada y contestataria en lo que tiene de radical. La idea de “testimonio” de casi todos los libros que le siguen a *Las venas abiertas de América Latina* (1971) elude la perspectiva personal en una voz que narra desde múltiples voces, muchas veces desde el plural y además se concentra en el “rescate” de “historias ajenas” que en su conjunto conforman una especie de “voz de los pueblos”. De esta forma, especialmente en la monumental obra *Memoria del fuego* (1982-86), realiza la radicalización del humanismo, que lleva del individuo a la colectividad, y que además lo hace en un sentido aparentemente inverso: volviendo a los “mitos” originales de América y a lo que se entiende como valores que caracterizaban esta “era dorada” en oposición a la corrupción ética del mundo moderno, alienado, consumista, egoísta y opresor, enfermo de falsas objetividades. Si sustituimos la palabra “nacional” en el discurso de Fanon por “pueblos oprimidos” —sustitución legítima, como ya explicamos—, se puede entender el esfuerzo intelectual de escritores como Eduardo Galeano en palabras del filósofo africano: existe una forma de creación literaria, “la littérature de combat”, que, acentuando los problemas propios de su pueblo, pueden mover a la lucha por la propia existencia de éste, “à la lutte pour l’existence nationale” (*Damnés*, 169).

Clarie Pailler recuerda que tanto Roque Dalton como Julio Cortázar se opusieron a la idea de que una escritura revolucionaria sea una literatura meramente al servicio de una revolución (150). Pailler cita una entrevista grabada por *Radio Habana* de julio de 1963 al poeta salvadoreño: “Empecé a derivar, rápida, vertiginosamente, hacia una posición marxista militante y al mismo tiempo, rápida, vertiginosamente, hacia la poesía” (150).⁵⁵ Pero enseguida el poeta

⁵⁵ Transcripción publicada por revista *Casa de las Américas*, nov-dic. 1982, pág. 53

militante, como lo hará Guevara dos años después, se pone en guardia ante el mediocre ejemplo del realismo socialista: “Deberíamos recordar lo que pasó a Stalin por hacer las palabras excepciones del materialismo dialéctico: de ahí la muerte de Babel, de ahí el naufragio entre témpanos de la Internacional, de ahí la prosa soviética contemporánea” (150).⁵⁶ Y más tarde confirma:

Un combatiente revolucionario puede hacer magnífica literatura inmediateista, e incluso panfletaria si le viene en gana o si las necesidades de la lucha cotidiana así lo exigen; pero también sirve a la revolución si es un excelente escritor de ciencia ficción, ya que la literatura, entre otras funciones, cumple la de *ampliar los horizontes del hombre* [...] Por eso no vemos razones para plantear la obligación de que el escritor militante se reduzca genérica o temáticamente a una línea muy estrecha (150, énfasis agregado).⁵⁷

Esta idea es consecuente con las afirmaciones de Julio Cortázar, publicadas en la misma revista *Casa de las Américas*, un año antes: “el escritor revolucionario es aquel en el que se fusionan indisolublemente la conciencia de su libre compromiso individual y colectivo, con esa otra soberana libertad cultural que confiere el pleno dominio de su oficio” (*Casa*, 15).

No es raro esta permanente recurrencia a la *unión* de distintos elementos organizados por un logos interno: desde la natural *unidad* de la humanidad, destruída por la corrupción o no alcanzada por el progreso de la humanidad, hasta la lógica unificadora del poder que, en uso de la fragmentación y la alienación, en su recurrencia a las fronteras de todo tipo, estructura cada cultura hegemónica y, en visiones más extremas, toda la civilización. Una característica que comparten los escritores comprometidos es el principio moderno de unidad estructural del

⁵⁶ También citado en *Taberna y otros lugares*, La Habana, 1969, págs. 111-112.

⁵⁷ También citado en *Los poetas comunicantes*, de Mario Benedetti, 1972: “Una hora con Roque Dalton”, p. 24, 25

mundo y su posible inteligibilidad. Así como para Heráclito “la verdad gusta de ocultarse”, para Platón era aquello más allá de lo visible, para los cristianos antiguos “todo lo que ocurre visiblemente en este mundo puede ser hecho por el Demonio”, para los filósofos modernos — marxismo, psicoanálisis— también: la verdad está más allá del campo visual; todo vale por otra cosa, es decir, todo fenómeno puede ser el símbolo de una realidad más profunda (el inconsciente, la lucha de clases, el sentido de la historia, el poder político). Esa verdad es la unidad del mundo, la coherencia profunda del caos aparente. Los posmodernos opusieron a esta concepción global la idea del conocimiento como narración y, desde ahí, desarticularon las meganarraciones (Lyotard) como el marxismo y el psicoanálisis, en una pluralidad no jerarquizada de narraciones locales. Los intelectuales comprometidos, o “escritores políticos” rechazarán estas pretensiones deconstructivistas entendidas como una nueva ideología —la micropolítica— propia de un poder global que ocultaba así su propia realidad contraria. Por el contrario, entenderán el texto por su valor estético pero, sobre todo, por el valor de su referente. Si para Hegel todo lo racional era verdad, para los escritores comprometidos lo real existe detrás del texto —y el mundo es un texto a interpretar—; lo real es el poder y el arte o el análisis tienen como principal objetivo ético su revelación, oculta detrás de las historias oficiales y del arte tradicional, esteticista. La misma idea de que “más allá no hay nada” o “todo es relativo” es entendida como una nueva estrategia del antiguo poder —la cultura hegemónica del capitalismo. Es decir, la afirmación de que *la verdad no existe* es una invención estratégica de la verdadera verdad. Es lo opuesto a la “Biblioteca de Babel” de Jorge Luis Borges y de la mayor parte de su obra, se encuentran los llamados “escritores comprometidos”. Para éstos, la verdad existe; es decir, existe una realidad más allá del texto la cual es aludida o encubierta por éste. En el poema “La verdad es la única realidad”, Francisco Urondo lo confirma: “...la libertad es real aunque no

se sabe bien / si pertenece al mundo de los vivos, al / mundo de los muertos, al mundo de las / fantasías o al mundo de la vigilia, al de la explotación o / de la producción” (*Poética*, 475). El compromiso radica en la crítica des-veladora, en la revelación de la verdad distorsionada o negada por las teorías textuales posmodernas.

No es casualidad que, como en el siglo XIX, una parte importante de los escritores comprometidos (Rodolfo Walsh, Haroldo Conti, Francisco Urondo, Eduardo Galeano, Mario Benedetti, Osvaldo Bayer) haya compartido su rol tradicional del escritor de ficción o de ensayo con la profesión o el género periodístico. (Diana Palaversich observa cierta relación entre esta generación de los '60 y el *New Journalism* en Estados Unidos.) El periodismo se define, de forma implícita y explícita, por su relación con una realidad que no es el texto, una realidad cotidiana y presuntamente concreta. La idea de “información” va unida a la pretensión o búsqueda de *objetividad* y, por lo tanto, de *verdad*. Como veremos más adelante en la crítica de Frantz Fanon, esta actividad también puede transformarse en un instrumento enmascarador de la misma verdad, sobre todo debido a la fuerza manipuladora de una cultura hegemónica o por la radiación de un centro colonialista. Pero ello mismo confirma la relación texto-verdad, texto-más allá, aunque sea de forma contradictoria y conflictiva.⁵⁸ Décadas antes, Alfonso Reyes ya había reconocido, aunque de una forma más retórica que comprometida, que “entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil” (417). El escritor americano tiene una peculiar manera de entender el trabajo intelectual como servicio público y como deber civilizador”. En cambio, “nace el escritor europeo en el piso más alto de la Torre Eiffel” (417).

⁵⁸ Con frecuencia se critica la observación de la influencia del factor político en el arte como un análisis hecho por los intelectuales críticos a la Posmodernidad. Es decir, se rechaza este pensamiento producido al final del siglo XX por estar fuera de moda, pero no se le opone alguna innovación más propia del siglo XXI sino los preceptos esteticistas del “arte por el arte”, del “poeta creador de la torre de marfil”, todas ideas dominantes en el siglo XIX. Esto podría revelar que una crítica semejante reproduce el síntoma de las modas de alta costura, no porque la realidad histórica haya cambiado: lo que se usó ayer es fuertemente rechazado, pero la innovación consiste en usar algo que aburrió a nuestros abuelos.

Quizás América Latina sea la región del mundo donde de forma más recurrente se dio en el siglo XX la doble condición de *hombres de armas y de letras*, tópico de la España de Cervantes. Incluso el mítico cacique rebelde, Tupac Amaru II, decapitado después del tormento de un descuartizamiento fallido por parte de cuatro caballos, era un indio con una doble educación. Sabía español, había leído al Inca Gracilaso de la Vega y compartía sus lecturas con el grupo cercano de sus seguidores rebeldes (Fox, 16), lo que recuerda a Ernesto *Che* Guevara leyendo a Neruda, escribiendo diarios, ensayos y poesía o ensañando francés a sus mal armados guerrilleros. Muchos de los intelectuales aquí considerados han derivado de las letras a la militancia, desde Sandino hasta Rodolfo Walsh, pasando por Ernesto Guevara, Francisco Urondo y Roque Dalton. Dalton confiesa haber derivado a la militancia desde la poesía. Guevara, el médico, tenía a la escritura como una profesión sagrada y así lo reconoce, por ejemplo, en una carta enviada a Ernesto Sábato luego del triunfo de la Revolución cubana. Su padre, Ernesto Guevara Lynch, reconoció que Ernesto leyó desde niño *El Quijote* pero “los poemas de Neruda le causaron una especial admiración.⁵⁹ No tanto el Neruda de los *20 Poemas de Amor*, sino el Neruda vibrante y audaz del *Canto General* y las *Residencias*” (González, 70). El mismo Guevara fue autor de algunos poemas que dio a conocer. En sus discursos públicos, como en el que dio en la ONU se puede apreciar el ritmo poético de Neruda y se sabe que en medio de sus campañas de guerrillero llevaba libros del chileno. Quienes no dieron este paso radical de compromiso, lo sustituyeron por la militancia política, como Mario Benedetti o le cantaron a esta

⁵⁹ Esta referencia hispánica al Quijote se repite muchas veces. En su primer viaje, Granados y Guevara sobre su moto reproducen la imagen errante de Quijote y Sancho panza. Muchos años después, cuando parte a su última aventura revolucionaria, le escribe a sus padres reconociendo que “otra vez siento bajo mis talones el costillar de Rocinante, vuelvo al camino con mi adarga al brazo”. (*Epistolario*, 29). Pero este paralelo válido debe entenderse por una cultura dominante que retiene la imagen del Hidalgo de la Mancha antes que la vaga y casi inexistente imagen de una serpiente emplumada. Si bien don Quijote es un justiciero solitario, es el antihéroe, ridículo del que no se esperan lectores convencidos en la validez de sus hazañas, más allá de la aventura literaria, sino todo lo contrario: es el ejemplo de los ridículo, no del hombre-dios arribando a una tierra para imponer el orden justo que devuelva la armonía al Cosmos. El mismo viaje que realizan Guevara y Granados lo hicieron dos siglos antes Concolorcorvo y don Alonso, otra imagen del héroe quijotezco.

dualidad común: “a la luz de una fogata Sandino leyendo *El Quijote*” (Cardenal, *Canto*, 47). Cardenal insistirá luego con la misma idea: “Sandino no tenía cara de soldado, / Sino de poeta convertido en soldado por necesidad” (Cardenal, *Antología*, 13). Más tarde, en “Netzahualcoyotl”, el poeta católico les canta a los dioses americanos y revela ese origen ancestral, mito del poeta justiciero. “El Rey dice: ‘y / soy un cantor...’ / El Rey-poeta, el Rey-filósofo (antes Rey-guerrillero) / cambió su nombre ‘León-Fuerte’ por ‘Coyote-Hambriento’.” [...] “derrocó tiranos y juntas militares” (*Antología*, 180). Más adelante poetiza el paso de “un Estadista-poeta, cuando había democracia en Texcoco”, caminando

bajo los aguacates; va con Moctezuma I y otros poetas [...]

Oh Moctezuma

solo entre las pinturas de tus libros

perdurará la ciudad de Tenotchtlán

el poder decir unas palabras verdaderas

en medio de las cosas que perecen. (181)

Cien años antes de *Don Quijote*, el conquistador y aventurero Hernán Cortés se embriagaba de literatura en la Universidad de Salamanca, donde no fue un buen estudiante. Como el justiciero reparador de La Mancha, Cortés leyó novelas de caballería y fabulosos relatos del descubrimiento de América. No lo llamaba la justicia ni el compromiso, sino la aventura y la ambición. Conquistó una civilización infinitamente superior a sus fuerzas y se convirtió en uno de los *best-sellers* literarios de la Europa de su época.

Esta antigua condición del hombre de “armas y letras” que se reproduce en América Latina, en casi todos los casos las letras precede a las armas. Pero el escritor comprometido del

siglo XX está definitivamente marcado por el humanismo prometeico —libertad, igualdad, progresión— y el paradigma prehispánico: sacrificio y recreación de la humanidad.

2.6 La responsabilidad del intelectual

No ha habido un solo movimiento revolucionario en la historia que no haya sido perpetuado, difundido y finalmente realizado (y esto es lo más asombroso) por intelectuales. Piense en el socialismo. No lo digo yo, lo dice un autor llamado Vladimir Ilich Lenin: la clase obrera, por sí misma, es incapaz de ir más allá del mero gremialismo.
Ernesto Sábato, *Medio siglo con Sábato*, pág. 56.

Según la tradición crítica, deberíamos comenzar este capítulo con Emile Zola, pero lo dejaremos aquí por el simple hecho de que fácilmente podemos reconocer este tipo de intelectual, *l'intellectuel engagé*, comprometido en un sentido político, humanista y prometeico, desde Fray Bartolomé de las Casas a principios del siglo XVI pasando por Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII o José Martí en el siglo XIX.⁶⁰ De una forma explícita, el problema ya estaba planteado en América del Sur a principios del siglo XX. Mario Benedetti recuerda que en 1930 César Vallejo, respondiendo a Breton, decía que para el marxismo la revolución de los intelectuales no es promover crisis morales, de arriba hacia abajo sino de abajo hacia arriba. “O sea que hace más de cuarenta años ya se planteaba desde América Latina una polémica [sobre] la función del intelectual y la responsabilidad social del escritor” (*Revolución*, 11). También el

⁶⁰ “Si bien Golo Mann proclama con bastante fundamento a Sócrates como ‘el primer intelectual en la historia de Occidente’, no deja de ser curioso que en Europa la palabra *intelectual* (así al menos lo sostiene Roland Barthes) haya nacido realmente con el *affaire Dreyfus*, allá por 1898 y a raíz de un noble y ético desplante: el de Emile Zola. Precisamente a fines del siglo XIX, el sustantivo intelectual no figuraba ni en la *Littre* ni en el *Larousse* ni en ninguna de las otras enciclopedias francesas, y sin embargo, a comienzos del siglo XX surge la República de Weimar y sus forjadores y animadores pueden ser nombrados con propiedad *intelectuales*” (Benedetti, *Subdesarrollo*, 243). Luego complementa: “Hoy los historiadores de la literatura latinoamericana pueden por supuesto calificar las polémicas entre Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento o entre éste y Andrés Bello, como de controversia entre intelectuales, pero es improbable que cualesquiera de ellos se designaran a sí mismos con este rótulo, hoy tan corriente” (243).

escepticismo de Juan Carlos Onetti, convertido en Eladio Linacero, personaje existencialista de *El pozo* (1939) revela que en los años '30 ya estaba planteada en la sociedad rioplatense esta problemática del compromiso político del intelectual: “algunos que se acercaron al movimiento para que el prestigio de la lucha revolucionaria o como quiera llamarse se reflejara un poco en sus maravillosos poemas. Otros, sencillamente, para divertirse con las muchachas estudiantes que sufrían, generosamente, del sarampión antiburgués de la adolescencia. Hay quien tiene un Packard de ocho cilindros, camisas de quince pesos y habla sin escrúpulos de la sociedad futura y de la explotación del hombre por el hombre” (*Pozo*, 31).

Si eliminamos las fronteras semánticas establecidas por la noción del “humanismo prometeico” construida en este mismo análisis, casi no quedarían en la historia ejemplos de intelectuales que no estuviesen comprometidos con algo, incluso políticamente comprometidos, desde los clérigos que confirmaban o cuestionaban el poder eclesiástico del Medioevo hasta los productores de literatura de consumo masivo en nuestro tiempo.

Vamos a reconocer algunas características asumidas en los intelectuales del siglo XX y las implicaciones en su actividad. En primer lugar, observamos que para el intelectual (políticamente) comprometido, tanto el reconocimiento del compromiso (ética) como el resultado artístico (estética) dependen de una realidad *más allá*, en su sentido sagrado pero no metafísico. Esta última idea, no sin paradoja, la resumió Jorge Luis Borges, el paradigma opuesto del escritor comprometido o comprometido con valores contrarios al humanismo prometeico: “*Ciegamente reclama duración el alma arbitraria / cuando la tiene asegurada en vidas ajenas* (*Obra*, 42). La poética de estos versos del joven Borges lo acompañarán toda la vida.⁶¹ Cuando

⁶¹ No puedo dejar de precisar que los tres versos que siguen revelan una concepción opuesta al humanismo prometeico, es decir, una negación de la historia a través de la valoración primaria del devenir repetitivo: “...cuando tú mismo eres el espejo y la réplica / de quienes no alcanzaron tu tiempo / y otros serán (y son) tu inmortalidad en la tierra” (42).

no juegue con ingeniosas especulaciones, producto de su escepticismo, se asumirá como un observador neutral, casi siempre en un ejercicio estético de contemplación: “He atestiguado el mundo; he confesado la rareza del mundo / he cantado lo eterno...” (*Obra*, 80). Esta actitud es la opuesta a la de los escritores comprometidos. No sólo porque lo eterno será una particularidad de su momento histórico, sino porque aún lo particular es visto desde una supuesta eternidad.

Borges recurre con insistencia a la historia, pero la despoja de su historicidad convirtiéndola en eterno retorno, en mito inverosímil, equívoco, en espectáculo. Convierte la historia en mito, la línea en círculo y la filosofía en literatura fantástica. Para Benedetti, incluso la recurrencia de Borges al suburbio y sus compadritos —es decir, a lo particular de su entorno— “es por lo general la visita de un turista, más preocupado por la metafísica que por la Argentina” (*Criterio*, 121). Observación que coincidirá con la de Eduardo Galeano, sintetizada con humor paradójico: “1935: Borges escribe *Historia universal de la infamia*. De la infamia que lo rodeaba, ni se enteró” (*Memoria*, III, 119). Borges presiente la acusación y se defiende antes de tiempo: “Siento el pavor de la belleza; ¿quién se atreverá a condenarme si esta gran luna de mi soledad me perdona?” (*Obra*, 80). Pero la razón esgrimida es otra especulación que niega su entorno. Es decir, la torre estética de marfil no se reconcilia con la ética de los intelectuales comprometidos. Consecuentemente, tampoco lo hará con la estética revolucionaria, con la exploración lingüística de poetas como Nicolás Guillén, Roberto Fernández Retamar, Ernesto Cardenal, Mario Benedetti, Francisco Urondo, Roque Dalton o Nicanor Parra. La nueva poesía rechaza tal carácter hermético y grandilocuente, porque “le parece fatuo y desproporcionado, y proclama en su lugar un yo común y corriente” (Parra, *Antipoesía*, 54). En todos estos, como en el último Rubén Darío y en el último Pablo Neruda, aparecerán nombres de compañías norteamericanas,

índices económicos, estrellas de cine en lugar de figuras de la Grecia clásica.⁶² Lo concreto y temporal en rechazo de una pretendida universalidad que es identificada con los intereses de las minorías dominantes. Consecuentemente, el lenguaje buscará recomponer la comunicación con un lector burgués o proletario. De la poesía tradicional, sobrevivirá el verso, el ritmo, y poco más. No obstante, aquellos mismos poetas pondrán sus límites para evitar un populismo estéril o engañoso. Nicolás Guillén, en una introducción a *Tengo* (1964) criticará la ideología según la cual el poeta debe hablar como habla el pueblo cuando “pretende la miseria hacerse pasar por sobriedad” (*Tengo*, 13). Recuerda que el “hombre común” es una abstracción además de una clase formada y deformada por los antiguos medios de dominación: el cine, la radio, la prensa, etc. (14). En 1973 Mario Benedetti, ente otros, era de la misma idea: “muchos de los llamados gustos populares no son otra cosa que el resultado de una masiva campaña alienante llevada a cabo, o por lo menos inspirada, por el imperialismo y sus órganos de penetración” (*Revolución*, 97). Así se entiende que no debería ser este tipo de pueblo el árbitro absoluto de la creación artística, la que siempre procura ir más allá de sus límites.

Pero creo que la diferencia radical que separa y distingue a los escritores no comprometidos es su escepticismo, independientemente de su compromiso político como individuos sociales. Ni Borges ni Onetti tienen fe, ni en el cielo ni en la tierra; los escritores

⁶² En *La paloma del vuelo popular* (1965), Nicolás Guillén lleva al extremo esta característica: “La Cuban Atlantic Company / ayer martes, / operó, por ejemplo, / a veintinueve y medio con baja de dos puntos” (*Popular*, 141). Más adelante transcribe números fraccionados: “Cuban Company Communes: / abre con 5 puntos / cierra con 5 3/8 / West Indies Company...” (142). La forma de escritura en verso es una de las claves principales para no confundir este texto con una columna periodística. El autor y su contexto son las otras claves. Si no supiésemos nada del autor ni desde qué perspectiva ideológica y cultural escribe, no podríamos reconocer el experimento poético. Más adelante, en “Elegía a Jesús Menéndez”, ensaya una página de verso en prosa. Es el ritmo y, otra vez, el autor y su contexto que nos conducen a la lectura para reconocerla como poesía política, según una expresión acuñada por Mario Benedetti. Todo lo cual no impedirá el reciclaje de una antigua tradición europea, como el estilo de romances con estructura del latín: “Abril sus flores abría/... que apenas las ojas mueve/... flotas de piratas viene/... como los traidores hieren/... y en inglés órdenes tienen/...” etc. (*Tengo*, 103). O peninsularismos como: “Veréis que su luz os ciega/... su luz en la noche os lleva” (111). O esos casi sonetos con un fuerte aire borgeano: “En el candor de mi niñez lejana, / entre el libro y el juego, / China era un gran jarro de porcelana / amarilla con un dragón de fuego / También la familiar y fugitiva / hora de la hortaliza y el tren de lavado, / y Andrés, el cantonés de gramática esquiva, verde y recién fundado” (120).

comprometidos sí, sobre todo en la tierra. La fe —en el compromiso y en el objetivo final— reclama un sacrificio, una militancia, un proselitismo y la reivindicación de la literatura que es el medio elegido —por Dios, en el caso de la literatura religiosa— para comunicar la verdad trascendente. Ernesto *Che* Guevara es el paradigma del “hombre de fe”. Esta percepción es con frecuencia implícita en memorias como la de Eduardo Galeano, cuando describe uno de sus encuentros con el guerrillero: “el *Che* Guevara se delataba, como todos, por los ojos. Recuerdo su mirada limpia, como recién amanecida: esa manera de mirar de los hombres que creen” (*Días*, 62).

Por esta misma razón un escritor frecuentemente vinculado a la problemática política de su país, Juan Carlos Onetti, no califica como “escritor comprometido”. Tanto su obra y sus personajes como su autor revelan un profundo escepticismo, una deliberada indiferencia ética —aunque esta actitud sea otra forma de ética, por lo que tiene de deliberado— y un marcado fatalismo que podría denominarse “hedonismo pesimista” si no fuese un oximoron. Por el contrario, veremos cómo la fe del escritor comprometido (su propia *toma de conciencia*) no sólo se traduce en la *aceptación del compromiso* y una inevitable *toma de acción*, casi siempre marcada por el martirio y el sacrificio final —otro rasgo religioso que acompaña toda su épica humanista y antimetafísica— sino también por su recurrencia a la alegría, como experiencia de comunión popular, casi mística, en su integración a la Unidad social. La fe es una condición necesaria pero no suficiente. Luego es necesario el compromiso, la conducta consciente del escritor que en ocasiones se traduce en una forma de escribir y en otras en una militancia política, social, que puede influir sobre su práctica literaria hasta potenciarla o anularla. En cualquier caso, la literatura será, a un mismo tiempo, medio y fin. Fin, como producto de la libertad estética; medio como instrumento de la libertad existencial, siempre a través de la

libertad colectiva, que es estrictamente entendida como *justicia*, según un humanismo prometeico radical.

Un caso particular en nuestra problemática del intelectual comprometido es Ernesto Sábato. Sábato tiene fe en la función salvadora de la literatura. Su fe se expresa de forma explícita en el valor sagrado y trascendente de la literatura. Pero no es una fe humanista en el progreso de la historia como progreso de la libertad. Aunque la libertad será el paradigma principal de su pensamiento, un fuerte pesimismo y una crítica radical al progreso de Occidente lo inhabilitan como intelectual políticamente comprometido. No por ello deja de ser representado como paradigma del escritor comprometido en Argentina y participante activo de su vida política.⁶³ Pero esta participación es siempre mediadora y muchas veces ambigua. Su discurso privilegia el progreso y la desalienación del individuo sin una revolución colectiva, sin una militancia política, sin un cambio estructural. Su cosmología va del individuo alienado a la liberación del individuo sin pasar por la experiencia socio-política. Su hombre nuevo es igualmente utópico, pero radica en un regreso mítico al pasado. Sus repetidos elogios a las culturas primitivas y su exaltación de la irracionalidad como verdadera forma de existencia lo confirman.

Sábato sí creía que era posible escapar a la órbita de lo político. Para ello, acusa de falso dilema la oposición de la literatura esteticista y la literatura social y crea o repite una categoría imprecisa: la “literatura profunda” o la “gran literatura”. Estas expresiones serán repetida por Sábato a lo largo de toda su obra y casi siempre estarán vinculadas a la trascendencia filosófica,

⁶³ Ernesto Sábato se convirtió en símbolo de la denuncia contra los crímenes de la Dictadura Militar (1976-1983) de Argentina, especialmente luego de coordinar y escribir el prólogo de *Nunca Más* (1984). No obstante, muchos recordarán un almuerzo con Jorge Luis Borges y el presidente de facto de la época, Jorge Rafael Videla. Osvaldo Bayer parece aludirlo en *Exilio* (1980), cuando critica a aquellos otros escritores “que obtienen premios en los años de las dictaduras, y esos otros, los que sirven de coartada a los dictadores, los que tienen siempre a disposición los diarios y radios y se permiten hacer críticas al régimen pero no tanto. Son los que concurren a almorzar con el mandamás de turno. Pero cuando éstos caen, escarban desesperadamente en sus escritos para demostrar que estuvieron en la ‘resistencia’” (Bayer, *Exilio*, 49).

aunque no expresada por la racionalidad de la filosofía sino por la emotividad de la novela. “A la literatura juego hay que oponer una literatura profunda, entendiendo por tal aquella que constituye un examen a fondo de la condición del hombre en cada época. [...] Para los alegatos hay otros instrumentos: los tribunales, los diarios, la televisión, el panfleto o el ensayo” (*Siglo*, 42). Dos años después, en 1962, lo confirma: “No creo en la llamada literatura social. [...] Para mí la novela, sobre todo la de hoy, es un examen a fondo de la condición del hombre o no vale la pena que hagamos nada” (63).

El problema consiste en definir hasta dónde esa “condición humana” es producto de la historia y hasta dónde es parte de una naturaleza inmanente o metafísica. Si incluimos la historia no podemos excluir la política en su sentido más amplio. Sábato no tiene dudas: la condición humana es la misma en Esquilo que en James Joyce.

Veamos la perspectiva de uno de los autores más citados por el argentino y que, junto con el surrealismo y el psicoanálisis, más influyeron en su filosofía literaria, aunque no tanto en su práctica. En noviembre de 1946, en la *Conférence générale de l'Unesco* en París, Jean-Paul Sartre se replanteó las ya conocidas preguntas que los intelectuales —sobre todo los franceses, sobre todo los comprometidos— se hacían sobre sí mismo: ¿la responsabilidad de hombre se refleja toda en el arte del escritor o es que la responsabilidad de un escritor va más allá de los límites de ese arte?⁶⁴ Recordándonos la importancia del referente que expusimos más arriba, de aquella realidad más allá de la palabra, Sartre nos recuerda que es común la práctica de la tortura con el sólo propósito de obtener una palabra, una frase, lo que nos da una idea de la importancia de *nombrar*: nombrar algo es transformarlo. Pero nombrar también es liberar: la cosa nombrada

⁶⁴ “[...] quelle sera la responsabilité de certains spécialistes qu’on nomme les écrivains ? Est-ce que leur responsabilité d’homme se reflète tout entière dans leur art, ou bien est-ce que la responsabilité de l’écrivain s’exerce dans l’étroite limite de sa spécialité, c’est-à-dire à propos des problèmes spéciaux que pose l’art d’écrire ?” (Sartre, *Ecrivain*, 9).

pierde su inocencia.⁶⁵ En este universo de las palabras, “le silence est aussi une parole” (20). Lo que podemos extender a la responsabilidad del intelectual (comprometido) cuando calla.

Para Sartre, la diferencia entre un político y un intelectual, radica en que para el primero el medio para realizar la libertad es necesariamente la violencia, aunque sea mínima. El escritor, en cambio, aunque tenga por objetivos los mismos que el político, debe rechazar esa violencia.⁶⁶ Aunque Sartre recurre a una de las palabras más desprestigiadas de la filosofía contemporánea (*esencia*), sintetiza de forma clara su concepto de la responsabilidad del escritor: *la esencia de la literatura es sostener y potenciar la libertad*.⁶⁷ El escritor no tiene otra responsabilidad a priori; todas las demás son relativas a su tiempo y, por lo tanto, cambiantes.⁶⁸ Aún después del posmodernismo, Edward Said reivindicará esta misma idea en *Representations of the Intellectual* (1993): el propósito de la actividad intelectual es promover el conocimiento y la libertad humana. Said aludía a la crítica posmoderna de Lyotard, según la cual “las grandes narrativas de emancipación” pertenecían a una pasada Era Moderna sin valor o significado preciso para la

⁶⁵ “Si nous pensons que l’on fait usage de la violence dans les tortures uniquement pour obtenir un mot [...], nous comprenons combien l’activité de nomination a d’importance et que nommer une chose c’est la transformer” (Sartre, *Ecrivain*, 17) Luego: “Nommer une de ces actions, c’est immédiatement la livrer [...] La chose ainsi nommé perd son innocence” (18).

⁶⁶ “Si nous comparons un instant l’écrivain au politique, nous voyons que la politique peut se donner pour but de réaliser la liberté ; mais qu’il n’a d’autre moyen de la réaliser que la violence. La violence peut être réduit au minimum, mais elle ne peut pas être supprimé [...]” (28) Luego: “L’écrivain au contraire se trouve sur un terrain où, désirant la liberté, comme l’homme politique, voulant réaliser le règne de l’homme, comme la politique, el n’a pas à faire de violence, il refuse la violence” (29).

⁶⁷ Esta expresión, que puede ser un lugar común, lo es por consecuencia de la tradición humanista; no lo fue en la Edad Media ni lo es en muchos otras tradiciones en curso.

⁶⁸ “...l’essence de la littérature est de maintenir la liberté, il n’y a pas de problème a priori de la responsabilité de l’écrivain, elle change suivant les époques” (33-34). Esto nos remite a otra problemática de la responsabilidad del intelectual: su posición personal en la sociedad. Según Edward Said, la representación tradicional del intelectual europeo ya no existe en ninguna parte del mundo, “since everywhere one looks today, even in France, the intellectual is no longer a Bohemian or a café-philosopher, but has become a quite figure, representing in a very different, dramatically altered way [...]the intellectual does not represent a statuelike icon [representado alegóricamente por *Ariel*, de J. E. Rodó], but an individual vocation, an energy, a stubborn force engaging as a committed and recognizable voice in language and in society with a whole slew of issues, all of them having to do in the end with a combination of enlightenment and emancipation of freedom” (Said, *Representations*, 73).

actualidad.⁶⁹ “According to this view grand narratives have been replaced by local situations and languages games; postmodern intellectuals now prize competence, not universal values like truth and freedom” (Said, *Representations*, 18). Es posible que aquí se produzca una paradoja: el compromiso del intelectual (del humanismo prometeico) es la libertad y, al mismo tiempo, un compromiso contra la mistificación de ese ideoléxico, en una batalla semántica sin fin, resumida en el principio de “libertad de opinión no comprometida” (“uncompromising freedom of opinion and expression”, 89) como el bastión principal del intelectual secular. Con todo, persiste un fuerte grado de ambigüedad. Podemos entender este no-compromiso con un partido político o con una secta ideológica, que es un compromiso (epistemológico) con la libertad intelectual que asume la existencia de una verdad posible o, por el contrario, la confirmación de un compromiso (ético) con el “débil”, con el “oprimido” y contra el poder social de turno que inventa una determinada verdad.

En todas estas representaciones del escritor, la dimensión central es su valor ético. Un escritor puede definirse también —o sobre todo— por sus virtudes estéticas, pero no se juzga desde este punto de vista cuando se piensa en la *responsabilité* o en el “compromiso del intelectual”. Más claro aún queda cuando el mismo Sartre sentencia a modo de reproche: “Les écrivains sont coupables d’avoir maintenu trop longtemps la position de l’art pour l’art” (39). Pero esta dimensión ética, en una perspectiva pública, se ejerce desde el campo político, como resistencia al poder y como promotor de la liberación de ese mismo factor que impide la plenitud de los preceptos humanistas. Lo político, dice Said, está por todas partes y no hay forma de

⁶⁹ “The purpose of the intellectual’s activity is to advance human freedom and knowledge. This is true, I believe, despite the often repeated charge that ‘grand narratives of emancipation and enlightenment’ as the contemporary French philosopher Lyotard calls such heroic ambitions associated with the previous ‘modern’ age, are pronounced as no longer having any currency in the era of postmodernism” (Said, *Representations*, 18).

escapar al reino del arte puro, del pensamiento puro, de la objetividad desinteresada o de la teoría trascendental (*Representations*, 21).

En el proceso histórico del humanismo prometeico radical —al concebir la libertad y la liberación como un proceso de igualdad, no a pesar de la diversidad sino por la diversidad misma—, los pueblos iban a ser considerados de igual forma que al comienzo se consideraron los individuos.⁷⁰ De aquí la oposición radical, desde un punto de vista ideológico, del humanismo prometeico al humanismo liberal. El primero acusará al individualismo del pensamiento liberal burgués del siglo XIX de acentuar no sólo las diferencias individuales y de clase, sino también las diferencias nacionales hasta acabar promoviendo o justificando el colonialismo de los imperios europeos y norteamericano. En este proceso y en este contexto, el intelectual prometeico radicaliza su crítica a los poderes internacionales y de clase (los dioses olímpicos). Por lo tanto, la crítica poscolonialista será también un cuestionamiento a la funcionalidad del intelectual tradicional como formulador y reproductor de las estructuras de opresión.

Según Antonio Gramsci, el intelectual cumple con una función en la hegemonía del grupo social dominante. Este ejercicio se encarna en el Estado, como función organizativa; “gli intellettuali hanno una funzione di organizzare l’egemonia sociale di un gruppo e il suo dominio statale, cioè il consenso dato dal prestigio della funzione nel mondo produttivo e l’apparato di coercizione” (Gramsci, 476). Pero la actividad del intelectual puede ser también de diverso grado y con diferentes funciones (aunque cada parte tiende a sentirse solidaria con la otra): en el más alto grado, encontramos al verdadero creador, “i ‘creatori’ delle varie scienze, della filosofia, della poesia”, y en el más humilde nivel, el “‘amministratori e divulgatori’ della ricchezza

⁷⁰ Según Said, “the incredible speeding-up both of travel and communication has made for a new awareness of what have been called ‘difference’ and ‘otherness’” (*Representations*, 26).

intellettuale tradizionale, ma nell'insieme tute le parti si sentono solidari" (476). En esta dinámica, el intelectual que entra a formar parte de un partido político termina por confundirse con el intelectual orgánico de ese grupo. La formación del intelectual tradicional, entiende Gramsci, está ligada a la historia de la esclavitud del mundo clásico y de la libertad del mundo griego y oriental en la organización del imperio romano (478). Según Edward Said, Gramsci entendía que el "intelectual orgánico" estaba activamente comprometido con su sociedad, lo que significa una voluntad permanente de cambiar las mentalidades y expandir los mercados.

Diferente a los maestros y al clero, que tienden a permanecer en un mismo lugar, el intelectual orgánico está siempre en movimiento, "always in the move, on the make" (*Representations*, 4). Frantz Fanon confirmará la misma idea pero desde otro punto de vista: en los países capitalistas —quizás no pensaba en todos los países capitalistas sino sólo en los desarrollados o dominantes—, entre el explotado y el poder, se interpone un ejército de profesores de moral, de consejeros, de desorientadores. En las regiones coloniales, por el contrario, el gendarme y el soldado, por su presencia inmediata, las intervenciones directas y frecuentes, mantienen el contacto con el colonizado por medios de la fuerza (*Damnés*, 8). No obstante, la presencia de "l'intellectuel colonisé" (16) es necesaria también en el contexto periférico, oprimido. Cuando estalla una revuelta, este tipo de intelectual se comporta como "une vulgaire opportuniste", confundiéndose con la marea popular sin integrarse nunca, dedicándose a un curioso "culto del detalle" (16). El pueblo, por el contrario, optará desde el comienzo por posiciones globales: la tierra y el pan (17). Más adelante, confirmará esta idea: el intelectual colonizado invertirá toda su agresividad en sus propios intereses individuales, pretendiendo el surgimiento de "une sorte de classe d'esclaves libérés individuellement, d'esclaves affranchis" (25). Lo que el intelectual

reclama es la posibilidad de organizar una auténtica clase de libertos. Las masas, por el contrario, no conciben este tipo de liberación.

El problema contrario a esta fuerte crítica al intelectual —desde los intelectuales, de izquierda y de derecha— donde el pueblo aparece casi como una víctima pura e inocente, o por lo menos virtuosa, es advertido desde el inicio de esta tradición crítica. En una carta a modo de nota introductoria a *El Capital*, fechada el 25 de Julio de 1867, Karl Marx advierte de los peligros de la “opinión pública”, precepto que define como prejuicio, (Marx, *Capital*, xiii). De la misma idea serán intelectuales políticamente opuestos como ernesto Sábato y Nicolás Guillén. Para uno la opinión pública que impone gobiernos es el reflejo de la voluntad de esos gobiernos absolutistas (*Engranajes*, 59); para el otro, el “hombre común” no es el hombre natural sino un producto deformado por la tiranía de los mass media (*Tengo*, 14). Con el mismo sentido, Ariel Dorfman, en *Rumbo al sur, deseando el norte* (1998) recuerda los tiempos del gobierno de Augusto Pinochet en Chile, cuando las canciones de un cantor popular conocido como Chino Urquidi se repetían en las radios y en las tarjetas postales. Según Dorfman, su poesía había popularizado una visión paradisíaca, nostálgica y sentimentalista del mundo rural. Gracias a ese “falsificado folklore [...] los campesinos proclamaban que su problema principal en la existencia era el amor no correspondido de una mujer. Por nada en el mundo asomaba en las estrofas del Chino una sugerencia de que era el hambre, los pesticidas, la explotación, lo que caracterizaba el campo chileno” (*Sur*, 311).

En los días que Edward Said preparaba su serie radial en forma de conferencias para *Reith Lectures*, un periodista le observó que el tema principal —luego convertido en el libro *Representations of the Intellectual* (1993)— era la cosa más “anti-inglés” de la que se podía hablar. Asociada a la palabra “intellectual”, estaba la torre de marfil, “‘ivory tower’ and ‘a

sneer” (*Representations*, x). Pero Said contestó esta asociación reivindicando la crítica del intelectual como un outsider, alguien que debe cuestionar los patriotismos nacionalistas, el pensamiento corporativo y el sentido de clase, de raza o el privilegio de género (*Representations*, xiii).⁷¹ De aquí su idea del intelectual como un exiliado y un marginal, como el autor de un lenguaje que procura decirle la verdad al poder (xvi).⁷² No ha habido una gran revolución moderna, dice Said, sin intelectuales. Pero lo contrario también es cierto: “conversely, there has been no major counterrevolutionary movement without intellectuals” (Said, *Representations*, 11). El intelectual, dice Said, no es ni un pacificador ni alguien que procura consensos, sino un crítico que no está dispuesto a aceptar fórmulas fáciles o “ready-made clichés”, lugares comunes que confirman lo que el poder ha establecido como correcto y debe ser repetido. Este tipo de intelectual está dispuesto a levantar su voz en público (*Representations*, 23). No obstante, también aquí Edward Said confirma la dualidad del intelectual con respecto al poder, establecida anteriormente por Gramsci (“Intellectuals always stand between loneliness and alignment”), sino que además toma posición ética por uno de los bandos o tipos. Esa posición, una vez más, hunde sus raíces en el humanismo prometeico: “There is no question in my mind that the intellectual belongs on the same side with the weak and unrepresented” (22). Said reconoce esta posición como una elección personal y, al mismo tiempo, como el *rol del intelectual moderno* (“that of disputing the prevailing norms”), precisamente porque las normas dominantes están directamente vinculadas a una nación, de arriba abajo, “which is always triumphalist, always in the position of

⁷¹ “Insiders promote special interest, but intellectuals should be ones to question patriotic nationalism, corporate thinking, and a sense of class, racial or gender privilege” (Said, *Representations*, xiii).

⁷² “Hence my characterizations of the intellectual as exile and marginal, as amateur, and as the author of a language that tries to speak the truth to power” (Said, *Representation*, xvi) Lo cual no debe ser entendido en su extremo, el del intelectual como un ser aparte, someone able to speak the truth to power, a crusty, eloquent, fantastically courageous and angry individual for whom no worldly power is too big and imposing to be criticized and pointedly taken to task” (8).

authority” (36). A la luz de esta desobediencia prometeica, las tradiciones y los valores considerados sagrados son revelados por la crítica como hipócritas y racistas (37).

No es casualidad que el problema del intelectual comprometido se haya planteado como paradigma histórico en el caso *Dreyfus* y que tuvo a Emile Zola como uno de sus principales protagonistas. La alternativa, entonces, se había planteado como un dilema entre una supuesta “defensa a la patria” (soslayando la verdad sobre el acusado de espionaje) y un “derecho humano” (la reivindicación de un judío en una sociedad mayormente cristiana). Zola, el intelectual comprometido, tomará posición pública (*J'accuse*, 1898) por este principio humanista que iguala a los hombres y mujeres de cualquier nación, religión o raza por encima del pensamiento contrario que ve el mundo a través de fronteras de todo tipo. Antes vimos que el nacionalismo era reivindicado por intelectuales militantes como Fanon y Guevara, pero este nacionalismo debíamos distinguirlo del nacionalismo colonizador. La igualdad fundamental sólo es posible a través de la confirmación de las partes oprimidas o marginadas por el poder tradicional: el nacionalismo de la nación oprimida, el feminismo de las mujeres, la *negritud* de los negros, etc. Es decir, la lucha ideológica se da en un mismo término con significados y, sobre todo, con valores opuestos. En el primer caso, se trata de radicalizar el principio de igualdad (internacional) evidenciando la desigualdad de hecho, en curso, y oponiéndole aquel mismo instrumento que, ejercido por el poderoso, se convierte en un signo antihumanista, anti-prometeico, desde el momento en que es el ejercicio del poder —en este caso, el imperialismo—, de arriba hacia abajo (el castigo y la autoridad de los dioses olímpicos contra Prometeo y la raza humana). El mismo Edward Said, en varias ocasiones describirá al intelectual como el *outsider* que contesta al poder y rechaza las divisiones raciales y nacionales. Ésta es la voluntad y el método del crítico radical: aunque es consciente de la imposibilidad de una objetividad desde

fuera de un contexto cultural preciso, el crítico procura desmarcarse de los valores hegemónicos, de los sentidos comunes y de lo políticamente correcto. Pero este compromiso de *outsider* también puede ser ambiguo o funcional al mismo poder, al poder de su propia raza o nación. Recuerda, por ejemplo, que Tocqueville objetó el trato inhumano de Norteamérica hacia los negros esclavos pero no hizo lo mismo cuando escribió sobre la Argelia oprimida bajo el imperio francés o sobre la India bajo el poder imperial de Gran Bretaña (92-93).⁷³ No es casualidad, entiende Said, que las universidades, tanto en Estados Unidos como en China o en el mundo islámico significan una perturbación para el ambiente que las rodea (37). Generalmente se le ha reclamado a las universidades una neutralidad política que esté de acuerdo con la misma idea de universalidad. No obstante, en estas han predominado tendencias políticas contrarias a las políticas establecidas. La pretensión de neutralidad (política) en el intelectual, tal como la vimos en el arte, puede ser entendida como una específica toma de posición a favor del *status quo* o del poder dominante. Said plantea este problema ético en términos personales: no hay nada más reprehensible que un intelectual que evita el problema político mirando para otro lado, que evita tomar partido por algo que sabe es lo correcto para no aparecer demasiado político, que espera ser reconocido como un intelectual “equilibrado”, objetivo, moderado, que teme la controversia y necesita la aprobación de una autoridad (100). “For an intellectual these habits of mind are corrupting *par excellence*” (101).

⁷³ “All of sudden, as one reads Tocqueville on Algeria, the very norms with which he has humanely demurred at American malfeasance are suspended for French actions. [He] license French colonialism in the name of what he calls national pride. Massacres leave him unmoved; Muslims, he said, belongs to an inferior religion and must be disciplined. In short, the apparent universalism of his languages for America is denied, willfully denied application to his own country, even as his own country, France, pursues similarly inhuman policies. It must be added, however, that Tocqueville (and John Stuart Mill for that matter, whose commendable ideas about democratic freedoms in England he said did not apply to India) lived during a period when the ideas of a universal norm of international behavior meant in effect the right of European power and European representations of other people to hold sway, so nugatory and secondary did the nonwhite people of the world seem” (Said, *Representations*, 92-93).

El tipo de intelectual que Gramsci llamaba “orgánico” —podemos entenderlo como opuesto al intelectual del humanismo prometeico— es quizás el que, por razones de producción, más se ha multiplicado en las últimas generaciones.⁷⁴ Según Edward Shils, cuanto más grande y compleja es una sociedad, mayor es su necesidad por una clase de intelectuales religiosos y seculares (4). En una cultura donde la novedad, la innovación y la originalidad son valores apreciados, se convierten en la principal obligación de los intelectuales (7). Razón por la cual siempre existirá una tensión entre éstos y los valores instaurados en las instituciones de cualquier sociedad. Esto se refiere, dice Shils, no sólo a la tensión entre los intelectuales y los miembros comunes de una sociedad sino, especialmente, entre los intelectuales y aquellos que ostentan la autoridad, “those exercising authority in the society, since it is on them that the intellectuals’ attention is most often focused, they being the custodians of the central institution system” (Shils, 7). Primero en Occidente y luego en Oriente, la mayor aspiración de estos ha sido la persecución de ideales, lo cual derivó en (A) los modernos estados liberales, en gran medida creaciones de intelectuales con simpatías hacia la clase burguesa en sociedades dominadas por terratenientes y una aristocracia militar. El otro ideal, dice Shiels, ha sido (B) el cultivo de la política ideológica, como por ejemplo políticas revolucionarias ejercidas desde fuera del círculo de las tradiciones constitucionales (9). En el Cono Sur podemos reconocer fácilmente, en el primer grupo, a intelectuales políticos del siglo XIX como Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi, Esteban Echeverría, etc. En el segundo grupo, están los llamados “intelectuales de izquierda” —en sociedades dominadas por políticos de derecha— o “intelectuales del humanismo prometeico” del siglo XX. Esto se explica recurriendo otra vez a la resistencia del intelectual prometeico a la autoridad. En Occidente, dice Shiels, donde la separación de religión

⁷⁴ Según Shils, este proceso comienza en el siglo XIX, cuando las grandes industrias comienzan a contratar a científicos con fines precisos. (Shiels, 8)

de las otras actividades intelectuales ha sido más pronunciada, un mayor sentimiento de distancia de la autoridad ha sido la tradición más fuerte de los intelectuales. Lo mismo ha sucedido, a partir de mediados del siglo XIX en Asia y África, entre los intelectuales que proceden de la tradición Occidental: una tradición de desconfianza de la autoridad eclesiástica y secular (Shils 17).⁷⁵

Opuesto a nuestra definición de “humanismo prometeico”, Shils —como Ortega y Gasset— reconoce en estos intelectuales una característica milenaria, una especie de “*revolutionary tradition*” basada en la tradición milenarista o apocalíptica, procedente del Antiguo testamento, según la cual el mundo se ha corrompido y llegará a su fin antes de una purificación (20). También es confirmado por la idea del “Reino de Dios” en el Nuevo Testamento (10). Shils define “*populistic tradition*” como la creencia en la superioridad moral de la gente común, no educada, de la que hablaba Fanon en *Les damnés de la terre* (1968). Éste sería uno de los conflictos principales del intelectual contemporáneo. “Today the detractors of mass society look upon that great and stuffy bourgeois age, which precede the formation of ‘mass society’, as a wonderful, irretrievably lost age of a genuine individuality and dignity of mind” (99). También Dick Pels, en *The Intellectual as a Stranger* (2000), entiende que tradicionalmente los intelectuales han sido considerados, por los demás y por sí mismos, como *outsideres* o “displaced persons”, distanciados o confrontados con el grueso de la sociedad y sus “centers of political and economic decision making” (Pels, ix).⁷⁶ Así los intelectuales, sobre el antiguo dilema humanista de razón contra autoridad, se han encontrado atrapados en una

⁷⁵ “In the West, where the separation of religious and other intellectual activities has become most pronounced, a more general feeling of distance from authority has been engendered and has become one of the strongest of the tradition of intellectuals. First in the West, and then in the past half-century in Africa and Asia among intellectuals who come under the Western traditions, the tradition of distrust of secular and ecclesiastical authority—and in fact of tradition as such—has become the chief secondary tradition of the intellectuals” (Shils, 17).

⁷⁶ “In the modern period, this *social epistemology of strangerhood* has been most influentially revived, although initially in oblique and almost subconscious form, in the Marxian ‘parable of the proletariat’” (Pels, x).

aparente contradicción: su condición de *spokepersonship*, de vocero de los intereses de la mayoría o de la humanidad replantea la inevitable grieta que separa al representante del representado (Pels, ix).

Es decir, por un lado el rechazo de la “sociedad de masas” como una “sociedad de consumo”, una masificación o vulgarización que no ha elevado al individuo del pueblo sino, por el contrario, ha confirmado su alienación como clase productiva y oprimida. Por otro lado, permanece el impulso del humanismo prometeico al ver a este sector de la humanidad como “el pueblo” que debe liberarse o ser liberado de las estructuras verticales de poder. Esta idea de una aparente “nostalgia” por un pasado burgués donde se identifica la libertad intelectual del individuo —perteneciente a una élite culta—, puede entenderse como el fuego de Prometeo que se intentó robar a los dioses en beneficio de los hombres —los hombres del pueblo— pero que, en una visión distópica, ha quedado cautivo de aquella clase burguesa. La responsabilidad del intelectual humanista sería, entonces, no ser complaciente con el pueblo sino removerlos para que éste mismo realice el robo prometeico. Sin este esfuerzo de *conscientização* —según Paulo Freire y los teólogos de la liberación—, de autoalumbramiento, no hay verdadera liberación. Y el intelectual comprometido, ahora sin las pretensiones del revolucionario Prometeo, sólo puede limitarse, como Buda, a indicar el camino —ya no a revelar la verdad.

No obstante, este camino nunca estuvo definido ni fue compartido por la opinión de todos. Mario Benedetti recuerda una frase de Octavio Paz: “*La labor de los intelectuales de América Latina ha sido, en general, catastrófica*” (*Soledades*, 35). Con frecuencia, Paz vio a Sartre como el paradigma del intelectual que indicó el camino a la catástrofe. Uno de los reproches que le hizo al filósofo francés fue estético: Sartre había afeado su obra con tantas correcciones y cambios de ideas (*Hombres en su siglo*, 1984). La misma catástrofe vieron los

intelectuales contestatarios en la labor de escritores como Octavio Paz y Jorge Luis Borges. Excepto en sus virtudes estéticas. Analizando la obra de Francisco Urondo, Benedetti cita una de sus reflexiones publicadas en la mítica revista *Crisis*, Num. 17, pág. 37: “Los problemas ideológicos impuestos a todo el mundo por la clase dominante se patentizan con más ahínco en los intelectuales y artistas. Tal vez por esto, ellos presentan una característica singular: generalmente —con razón o sin razones—, aunque haya entre ellos buenos y malos, son tratados como si fueran siempre malos” (*Cómplice*, 197). Luego Urondo insistirá en la función vanguardista del intelectual como articulador del proceso revolucionario de las clases sumergidas (197).

En el caso de los escritores comprometidos que son objeto de este estudio, vemos una progresiva radicalización de esta posición contra el poder social que va desde los '50 a los '60. Por otro lado, desde el punto de vista del intelectual comprometido, seguirá existiendo una diferencia entre la realidad europea y la latinoamericana. Mario Benedetti, en “Las prioridades del escritor” (1971), en su crítica a los 62 intelectuales que levantaron su voz contra el régimen cubano a consecuencia del “caso Padilla”, dice que “Estos intelectuales de la izquierda europea no han conseguido hasta ahora un solo triunfo en su propio solar geográfico” (63). Benedetti apunta a un problema que es de común sospecha durante todo el siglo: para aquellos, “la derrota es artísticamente mucho más aprovechable que la victoria. Quizás por esa razón [...] se muestran tan entusiasmados con la revolución de Mayo, la de París, que fue una revolución frustrada, y tan agraviados con la Revolución Cubana, que es una revolución triunfante” (*Revolución*, 63). “No hay que olvidar que la Revolución de Mayo, si bien tuvo un solo muerto (una persona que cayó al Sena) provocó en cambio 250 libros. Para el intelectual europeo, o para el latinoamericano que secretamente aspira a serlo, las revoluciones frustradas tienen la ventaja innegable que no

originan los desagradables, incómodos, trabajosos problemas que enfrenta una revolución en el poder” (64). Respondiendo a la afirmación de Carlos Maggi, según la cual la obra artística es una producción a largo plazo, Benedetti asiente para disentir: “la creación artística es por lo general una empresa a largo plazo. Pero ¿no tendremos los escritores que sacrificar a veces la posibilidad de la obra a largo plazo para atender de algún modo esta urgencia?” (76). El intelectual intenta borrar los límites que lo definen aparte del pueblo, integrándose en su lucha no desde la *intelligentsia* sino como un obrero más, sin perder su función específica de crítico y articulador de conceptos. “La más urgente tarea de los intelectuales revolucionarios es quizás la de disolverse como casta intocable, integrándose en el pueblo a que pertenecen” (77). Se retracta de un discurso dado en La Habana en 1968 donde había dicho que el intelectual debía ser la “conciencia vigilante” del pueblo; “lo que escribí hace tres años ya no tiene mi aval. El escritor revolucionario puede ser indudablemente la conciencia vigilante de la revolución, pero no como escritor sino como revolucionario” (81).

La autodefinition del intelectual revolucionario en una sociedad revolucionaria lo lleva desde el cuestionamiento de esa misma sociedad, marcada por una cultura hegemónica, hasta una crítica sobre la propia función del intelectual. Rodolfo Walsh, a finales de los '60 observaba las limitaciones de su oficio: “el estudiante reacciona cuando cambia una idea; pero vos, cuando cambia la idea, tenés que escribir un libro, que es más difícil que tirar una piedra, y entonces el movimiento es más difícil y parece más serio” (*Oscuro*, 67). Pero Benedetti ve otra particularidad: la exposición del intelectual en el debate público. “La diferencia más visible, empero, reside, en que las disyuntivas del intelectual, como las del político, toman estado público y afrontan el avispero de la controversia, en tanto que las del ciudadano corriente se refugian en la asepsia de lo privado” (*Subdesarrollo*, 244). Este conflicto no existe entre los intelectuales

tradicionalistas, ideológicamente conservadores. Por el contrario, el escritor conservador —como Borges al decir de Walsh— preservará su literatura confesándose de derecha: “desde la derecha no hay ningún problema para seguir haciendo literatura. Ningún escritor de derecha se plantea si en vez de hacer literatura no es mejor entrar a la Legión Cívica” (68).⁷⁷ De esta radicalización en el compromiso intelectual, muchos pasarán a la militancia. Mario Benedetti recuerda que, en su caso, hasta 1971, año en que funda el Movimiento 26 de Marzo, su compromiso se había limitado a formas de manifiestos, a algún libro de asunto político (*El país de la cola de paja*, 1960), y a la utilización del contorno social y político en obras de ficción (*Gracias por el fuego*, 1965; *El cumpleaños de Juan Ángel*, 1971; algunos cuentos de *La muerte y otras sorpresas*, 1968; y poemas aislados en *Inventario 70*, 1970) y a artículos periodísticos en semanario *Marcha* (*Revolución*, 16). Al mismo tiempo, el proceso es total: “el lector ya no es factor ajeno, un marginal de la literatura; no sólo se siente tema, y por tanto se reconoce en la obra de arte, sino que además se siente partícipe y a veces solidario” (37). La literatura se convierte en punto de encuentro, todos son personajes y son personas; “el personaje ha cambiado, y el cambio más notable es quizá que la sociedad no sólo está fuera, sino dentro de él” (47).

Pasada la década de la alegría revolucionaria, el intelectual comprometido volverá a verse inmerso en una sociedad alienada por la violencia institucional, el poder de las armas y, más tarde, por las restricciones de la resistente cultura hegemónica. Si bien deja de ser un revolucionario, vuelve a ser un rebelde que todavía sueña con la revolución, con el cambio social aunque más no sea de una forma gradual, más modesta. Quienes sobrevivan, después de la década del fracaso (los '70) y la distopía (los '80) se limitarán a contestar al poder vencedor y a la masa que no ha obtenido el fuego prometido, que ha presenciado la muerte de Prometo pero

⁷⁷ Roberto Fernández Retamar juzga a Borges desde este punto de vista político-histórico, como “un típico escritor colonial, representante entre nosotros de una clase ya sin fuerzas” (Retamar, 60).

aún puede tomar conciencia de la existencia del fuego que le han robado los dioses. Persiste, en cambio, la fe en el valor trascendente de la literatura: “La máquina de escribir. Según cómo la manejás es un abanico o una pistola [...] con cada máquina de escribir y un papel podés mover a la gente en grado incalculable. No tengo la menor duda” (*Oscuro*, 69). O, desde la perspectiva de la derrota, el fatalismo moral del mártir intelectual. En el prólogo a *Obra poética* (2006) Susana Cella recuerda las palabras de Juan Gelman sobre Paco Urondo: ““Paco no quería morir; pero no podía vivir sin oponer su belleza a la injusticia, es decir, sin respetar el oficio que más amaba”” (Urondo, *Poética*, 5). Un sentido semejante es dado por Haroldo Conti: “[como novelista] generalmente doy testimonio de soledades. Creo que tocando la soledad de un hombre, se toca la soledad de muchos o quizás de todos. La literatura puede cambiar ciertas cosas, por lo menos a mí me ha cambiado [...] La literatura es una parte del cambio” (Rivero, 170).

La voluntad de trascendencia que reconoce el juego estético como su adversario, como una trampa, es confirmada cuando asume que le interesa el hombre concreto detrás de una obra. “Quiero decir que el talento no cuenta demasiado para mí si se reduce a un laborioso montón de palabras. La literatura es algo más que una expresión de refinamiento o, en todo caso, si no es más que eso sencillamente no vale la pena” (Rivero, 171). Luego, de forma aún más explícita, lo confirma:

Por supuesto que quisiera ser un escritor comprometido en su totalidad. Que mi obra fuese un firme puño, un claro fusil. Pero decididamente no lo es. Es que mi obra me toma relativamente en cuenta, se hace un poco a mi pesar, se me escapa de las manos, casi diría que se escribe sola y llegado el caso lo único que siento como una verdadera obligación es hacer las cosas cada vez mejor, que mi obra, nuestra obra, como dice Galeano, tenga más belleza que la de los otros, lo

enemigos. Como intelectual (y prefiero este término al de escritor, pues alude con mayor precisión a la conciencia y al gobierno del acto) me siento obligado (no sólo inclinado) a asumir responsabilidades, a señalar este o aquel camino. De todas maneras es lo que la gente espera de nosotros. [...] Con todo, considero que el arte, que es el dominio de la pura libertad, no puede recibir las imposiciones ajenas al arte mismo. [...] ¿Qué nos lleva a ser, a partir de escritores, profetas, apóstoles y aún mártires? [...] Ser revolucionario es una forma de vida, no una manera de escribir. (172)

CAPÍTULO 3

LAS FUENTES DEL PASADO

3.1 El nacimiento del humanismo moderno

Paul Oskar Kristeller nos recuerda que el término moderno de *humanismo* deriva del nombre dado a los *humanistas* en el Renacimiento. A su vez, este nombre proviene de *humanities*, también llamado *studia humanitatis*, que incluye el campo de la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral (Kristeller, 515). Sin embargo, puede resultar extraño que no se considere habitualmente la cultura cosmopolita del sur de España que, mucho antes que los humanistas italianos, practicaron el mismo hábito de la erudición sobre textos antiguos — griegos, hebreos, árabes y latinos— además del cultivo de las ciencias exactas y de facto. Charles Lohr observa que la especulación filosófica del medioevo estuvo dominada por el neoplatonismo islámico, especialmente por Averroes.⁷⁸ En el siglo que sigue a la caída de Constantinopla en 1453, momento de inicio de una importante emigración de los eruditos griegos a Italia, casi todo el corpus de comentarios griegos a Aristóteles estaba disponible ya en ediciones griegas y en traducciones al latín (25).

La definición programática de la educación humanista, según Pier Paolo Vergerio en el siglo XV, consistía en una reelaboración del antiguo concepto de las siete artes liberales; las

⁷⁸ Una de las tesis centrales de Richard Tarnas en *The Passion of Western Mind* (1991), consiste en atribuir a la estética del neoplatonismo el surgimiento de la nueva cosmología científica del Renacimiento. El recorrido errante de los planetas —consecuencia de la visión objetiva y geocéntrica de Ptolomeo— incomodó a los filósofos que buscaban la más simple armonía de los círculos. Tanto Copérnico como Galileo reconocieron de forma explícita la influencia de los griegos en sus visiones geométricas del Universo que los llevó a aceptar modelos más simples como el heliocéntrico y las fórmulas matemáticas que estaban detrás de sus movimientos. Gran parte de los textos griegos eran consultados por los mismos científicos y humanistas italianos en sus traducciones al árabe, disponibles en España.

verbales, reunidas en el *trivium*, y las técnicas, en el *quadrivium* (Kohl, 12). Al mismo tiempo, los humanistas solían estar vinculados a la docencia. El 31 por ciento de los humanistas italianos en el siglo XV habían sido profesores en algún momento de sus carreras (8). Es probable que Vergerio haya sido uno de los primeros modernos en considerar la historia como fuente de conocimiento —además de la lógica— y a la filosofía moral como guía de conducta (12). Según Vergerio, la historia provee de la luz de la experiencia, un conocimiento acumulativo que nos sirve para complementar la fuerza de la razón y la retórica. Benjamín Kohl entiende que fue Vergerio quien separó, por primera vez, el estudio de los clásicos de la tradicional visión cristiana del Medioevo (13).

La dicotomía humanismo-religión es una de las más comunes para definir cada uno de los pares que se oponen. Luego de recordar la diferencia entre el pecado original de los semitas y el robo del fuego a los dioses por parte de Prometeo, en beneficio de la humanidad, Nietzsche concluye: “Y de ese modo el primer problema filosófico establece inmediatamente una contradicción penosa e insoluble entre hombre y dios, y coloca esa contradicción como un peñasco a la puerta de toda cultura” (Nietzsche, 96). Sin embargo, en muchos momentos de la evolución o transformación de esta concepción cosmogónica, el humanismo estuvo asociado y sostenido por religiosos desde las mismas iglesias tradicionales de Europa. Por otra parte, según John D’Amico, al mismo tiempo que los humanistas entraban en el terreno teológico, tuvieron que compatibilizar la literatura y la filosofía con la teología en curso. Ese “puente” fue la filosofía moral (D’Amico, 349). Más aún: los padres de la iglesia, griegos y latinos, recurrieron a los humanistas porque ellos encarnaban aquellos valores que los escolásticos habían rechazado, como lo era la retórica y la elocuencia. Los padres eran parte de la literatura antigua y los humanistas estaban en el proceso reescribirlo. Incluso el papa Nicolás V creía que la gran

diseminación de los textos griegos repercutiría en un rejuvenecimiento del clérigo y de la Iglesia en general (D'Amico, 356).

Sin embargo el redescubrimiento de la literatura clásica en Italia se remonta aún antes. La enseñanza de gramática y literatura griega es introducida a la península por el diplomático Manuel Chrysoloras, quien enseñó en Florencia desde 1397 hasta 1400 (Kohl, 15). Tanto el conocimiento como la fuerza de expresión se constituyeron en las dos aristas principales de la educación. La nueva educación en universidades como Padua, continuó siendo un reducto predominantemente masculino y restringido a la aristocracia (19).

A diferencia de la filosofía griega de la antigüedad, de otras disciplinas medievales como la escolástica, o de los primeros filósofos modernos, los humanistas comienzan a pensar en términos individuales y según la experiencia; no sobre mentes incorpóreas ni sobre la razón pura. Según Kristeller, Montaigne es un ejemplo de esta reflexión individual por la cual podríamos entender la existencia de una conexión entre el humanismo renacentista y el existencialismo moderno (522). Podemos agregar a su antecesor, Antonio de Guevara, quizás menos conocido por los lectores contemporáneos pero bien conocido por el mismo ensayista francés. *Les epistres* —*Epístolas familiares* (1539-43)— había sido lectura predilecta del padre de Montaigne, aunque éste no las apreció de la misma forma. En España, aparte de Antonio de Guevara, muchos humanistas como Alfonso de Valdés y su hermano Juan participaron de esta corriente de pensamiento que, además, se expresó como una corriente estética. El estilo del diálogo y la epístola eran propios de un género literario fronterizo entre la narrativa y el ensayo. Dice Luca Bianchini que la preferencia de los humanistas por el género del diálogo reflejaba sus propias ideas acerca de la conquista compartida de la verdad, su confianza en el poder de la palabra (“their confidence in the persuasive power of the word”), la relación necesaria entre dialéctica y

retórica (¿entre socratismo y sofismo?), entre la confianza del aprendizaje como un intercambio de ideas entre hombres libres y, finalmente, el deseo de imitar a los antiguos (Bianchini, 41). En los hechos, como en *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (1527) de Alfonso de Valdés, el diálogo es una suerte de monólogo a dos voces donde uno de los personajes, el alter ego del autor, lleva siempre la razón, mientras que el otro sirve de motivador y es, generalmente, un débil contendiente dialéctico. Brian Vickers, por su parte, citando a Anthony Grafton, recuerda una conocida objeción a la filología humanista de la época: la obsesión de las citas.⁷⁹ No debemos olvidar otro rasgo de los humanistas: su interés por la cultura popular. De ahí el estudio de los refranes o de la lengua vulgar. En *Diálogo de la lengua* (1535), de Juan Valdés, se aprecia la exposición de temas gramaticales sobre castellano oral y escrito, en forma de diálogo. Esta mirada hacia lo popular como fuente de conocimiento permanecerá en la cultura posterior, pero progresivamente el pueblo pasará de ser considerado objeto de estudio a convertirse en sujeto. Al menos en la teoría revolucionaria de los dos últimos siglos.

Es probable que esta nueva dimensión de lo particular y transitorio, de lo individual y lo colectivo, del cuestionamiento a la inmutabilidad y universalidad de la experiencia particular, tenga una relación cercana con la conciencia de la política en la escritura de la historia. También es probable que este rasgo, que también distinguió el idealismo del arte heleno del realismo del arte romano, proceda de la antigua Roma. Donald Kelley recuerda una frase de Cicerón: “sin la historia uno permanecería siempre como un niño” (Kelley, 242). Un poco antes, el mismo Kelley, citando la reconocida retórica de Petrarca —“¿Qué otra cosa es la historia sino una alabanza de Roma?”— había referido la herencia intelectual del poeta italiano. Para los intereses de este estudio, distinguimos aquí la aparición de la dimensión política en la *lectura* de la historia

⁷⁹ Según Brian Vickers, esta obsesión fue evitada por Francis Bacon, a pesar de que en *Essays* (1597) no parece confirmar esta afirmación: “No texts by Bacon are quoted, and no critical discussions are cited” (Vickers, 135).

(en la *escritura* asumimos que siempre existió), lo que llamaremos *política mayor*, para diferenciarla de *política menor*, que se refiere a la actividad político partidaria. Kelley observa que Petrarca no solo creó una tradición académica sino además una leyenda sobre cómo interpretar la historia. De forma más explícita, el petrarquista Coluccio Salutati continuó el énfasis sobre el rol central que jugaba la historia tanto en la política como en la ética. —“to open the way to a true understanding of history” (Kelley, 238).

3.2 Humanismo, América y las Utopías

Si el humanismo de la Era Moderna significa una reacción y un desafío a la hegemónica autoridad eclesiástica y escolástica en el siglo XIV, al bordear el siglo XVI los humanistas reaccionan contra la realidad presente del Renacimiento. Por un lado contra el poder arbitrario de la iglesia católica y por el otro contra el poder creciente de la nueva cultura capitalista. En *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (1527) de Alfonso de Valdés, por ejemplo, podemos reconocer la voz crítica desde dentro de la iglesia contra la corrupción del Vaticano. Otros humanistas católicos, como Erasmo de Róterdam, sin preverlo, allanaron el camino crítico a la revolución protestante de Martín Lutero.

Pero un fenómeno significativo consiste en la aparición esporádica de utopías no relacionadas con la tradición bíblica. Una de ellas, quizás la más famosa, fue *Utopía* (1516) de Tomás Moro. Si bien esta obra tiene similitudes con *La República* de Platón, y se enmarca en una misma tradición intelectual, difiere en algunos elementos significativos. Veremos que también es significativo el hecho que esta isla fuese ubicada en América y fuese descrita por Raphael Hythloday, un supuesto marinero al servicio de Américo Vesputio, el primer explorador en dejar constancia de su conciencia de un nuevo mundo. Sir Thomas More fue un lector atento

de las crónicas de Vespucci. Esta isla de perfecta armonía, ética y material, es, al decir de Joyce Herthzler, todo lo contrario de lo que era la Inglaterra de la época (*History*, 133). Según una de sus voces, Hythloday se encontró con ciudades llenas de gente y organizadas sobre códigos éticos y sabias leyes que trascendían las meras leyes del mercado (More, 80).⁸⁰ Uno de los valores centrales de *Utopia* radica en el concepto de *igualdad*, propia de los humanistas anteriores y fundamental en los revolucionarios de siglos posteriores, desde la revolución Francesa hasta las promovidas por el pensamiento marxista en el siglo XX. En materializar esta igualdad consiste el paso ético y revolucionario de una sociedad que progresa. Pero esta igualdad básica, inherente a la condición humana, encuentra su obstáculo más grande en la propiedad privada que conduce al ansia de conquista y a desarrollar el instinto de codicia. “Thus I do fully persuade myself, that no equal and just distribution of things can be made, nor that perfect wealth shall ever be among men, unless this propriety be exiled and banished” (113). En el Segundo libro de *Utopia*, Moro describe la sociedad perfecta donde sus individuos han alcanzado un nivel ético necesario para no desear tomar más de lo que necesitan. Si no existe la codicia, nadie debe temer que escaseen los bienes materiales. Si éstos no escasean, nadie pedirá más de lo que necesita. “Seeing there is abundance of all things, and that it is not to be feared, least any man will ask more than he needeth” (132). El elemento simbólico, el signo de estos tiempos, otra vez, es el oro. El símbolo de la codicia no significa nada donde no existe la codicia. La fiebre del oro es representada como un síntoma de infantilismo, es decir, de inmadurez histórica, propia de un individuo proveniente de una sociedad enferma o atrasada. Cuando llega a Utopia un embajador

⁸⁰ Es posible, incluso, un juego fonético creado por Tomás Moro entre *utopia* (yu-‘tō-pē-ə), *eutopia* y *europa* (‘yur-əp) según sus pronunciaciões inglesas. La similitud acentúa al mismo tiempo un contraste del resto de elementos que componen una y otra. Por otro lado, en inglés el prefijo “u” y “eu” poseen la misma pronunciaciões, por lo que el significado de “no-lugar” y “perfecto-lugar” pueden ser tomados indistintamente. Lo cual es consecuente con los significados posteriores atribuidos a este neologismo: por un lado su valor peyorativo de realidad imposible y por el otro su sentido de objetivo idealista, hacia donde tiende o debe tender la historia.

cargado de joyas, un niño se lo señala a su madre y ésta responde: “creo que ese debe ser el embajador de los tontos” (142).

Todos estos valores inversos a la naciente cultura capitalista y vaticana aparecen anotados y repetidos en las cartas y crónicas de Américo Vesputio, casi siempre dirigidas a Lorenzo di Pier Francesco de Medici, en Florencia, entre 1500 y 1505.⁸¹

Sin embargo, Vesputio, a quien podemos considerar el primer antropólogo en América, es más un representante de la nueva mentalidad cristiano-capitalista que Moro, quien estaba más preocupado por una crítica a su propia Europa desde un punto de vista humanista. Vesputio deja claro que los habitantes del Nuevo Mundo son bárbaros y se cuida de detallar y hacer verosímil el canibalismo de sus habitantes y la falta de “reglas”. No obstante muchas otras poblaciones carecían de estas costumbres aborrecibles por la sensibilidad civilizada. Vesputio encuentra grandes poblaciones “donde había tanta gente que era maravilla, y todos estaban sin armas, y en son de paz; fuimos a tierra con los botes y nos recibieron con gran amor” (111). Hablando de canibalismo, anota que “ellos se maravillan porque nosotros no matamos a nuestros enemigos, y no usamos su carne en las comidas” (183). Vesputio condena el canibalismo de los nativos al mismo tiempo que celebra sus propias matanzas. Allí donde no eran recibidos por las buenas se hacían recibir por las malas, hasta que “al fin de la batalla quedaban mal librados frente a nosotros, pues como están desnudos siempre hacíamos en ellos grandísima matanza, sucediéndonos muchas veces luchar 16 de nosotros con 2.000 de ellos y al final desbaratarlos, y matar muchos de ellos; y robar sus casas” (113). En una ocasión, casi derrotados, un portugués

⁸¹ La originalidad de algunas cartas de Vesputio han sido discutidas y cuestionadas por la crítica contemporánea. (Ver, por ejemplo, Rolando A. Laguarda Trías. *El hallazgo del Río de la Plata por Amerigo Vesputio en 1504*. Montevideo: Academia Nacional de Letras, 1982.) También se ha señalado el propósito político de sus cartas, no obstante quizás no sea posible encontrar un texto entre el corpus de “crónicas” o relaciones que disponemos de la época que no esté fuertemente implicado con objetivos políticos y, sobre todo, con la horma ideológica —sobre todo colonialista— de su época. Por otro lado, para nuestro estudio no importa tanto si alguna de las cartas fue reescrita o escrita a imitación de otras cartas de Vesputio ya que, en dicho, caso aún pertenecen a la misma época y a una misma mentalidad.

de 55 años se puso a orar y, gritando, dijo “hijos, dad la cara a las armas enemigas, que Dios os dará la victoria; y se puso de hinojos e hizo oración [...] y al fin los desbaratamos, y matamos a 150 de ellos quemándoles 180 casas” (115). Cuando encuentran mujeres excepcionalmente grandes que los llevan para darles refresco, Vespuccio y sus soldados se ponen de acuerdo “en raptar dos de ellas, que eran jóvenes de quince años, para hacer un regalo a estos Reyes” (115). Vespuccio demuestra la misma mentalidad conquistadora que legitima sus crímenes por una empresa imperial y religiosa. En este mismo siglo, otro humanista, Michel de Montaigne, acusaría a los europeos de ser peores que los caníbales, ya que por ambición se permitía esclavizar a la mayor parte de la humanidad en nombre de la religión y la justicia (Reyes, 422).

Pero Vespuccio ve en el Nuevo Mundo la ausencia de los elementos negativos de la civilización Europea, de la corrupción, y las bondades geográficas de la que carece la tórrida África. Como Colón, Vespuccio “pensaba estar cerca del Paraíso terrenal” donde “dificultosamente tantas especies entrasen en el Arca de Noe” (147), mientras que sus habitantes no tienen ni ley, ni fe ninguna y viven de acuerdo a la naturaleza. No conocen la inmortalidad del alma, no tienen entre ellos bienes propios, porque todo es común: no tienen límites de reinos y de provincias: no tienen rey: no obedecen a nadie, cada uno es señor de sí mismo, ni amistad ni agradecimiento, la que no le es necesaria, porque no reina en ellos codicia: habitan en común en casas hechas a la manera de cabañas muy grandes y comunes, y para gentes que no tienen hierro ni otro metal ninguno, se pueden considerar sus cabañas o bien sus casas, maravillosas, porque he visto casas de 220 pasos de largo y 30 de ancho, y hábilmente construidas y en una de esas casas había 500, o 600 almas. (147)

Sus habitantes se distinguen por la belleza y juventud de sus cuerpos, aún al otro día de parir; rara vez se enferman y con frecuencia viven más de cien años (149); “los médicos tendrían un mal pasar en tal lugar” (153). Le llama la atención que guerreen unas tribus con otras y ni ellos lo saben, “puesto que no tienen bienes propios, ni dominio de imperio, o reinos y no saben qué cosa es la codicia, o sea bienes, o avidez de reinar, la cual me parece es la causa de las guerras y de todo acto desordenado” (151). En otro momento asume que hacen la guerra por pasión, no por ambición (167). “Sus habitantes no estiman cosa alguna, ni oro, ni plata, u otras joyas” (153), pero el conquistador, el empresario del naciente capitalismo europeo declara su esperanza de que “no pasarán muchos años que le aportará a este Reino de Portugal, grandísimo provecho y renta” (153).

Esta notable diferencia por la estimación de las riquezas metálicas, llega al punto de que en Europa, se queja Vespuccio, “me calumnian porque dije que aquellos habitantes no estiman ni el oro ni otras riquezas” (165). “Pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos. No son entre ellos comerciantes ni mercan cosa alguna” (183). En *La lettera* de 1505 observa que aquellos los nativos “no usan entre ellos matrimonio, cada uno toma las mujeres que quiere, y cuando las quiere repudiar las repudia sin que se le tenga por injuria ni sea una vergüenza para la mujer, pues en esto tiene la mujer tanta libertad como el hombre” (211). Más adelante: “las riquezas que en esta nuestra Europa y en otras partes usamos, como oro, joyas, perlas y otras riquezas, no las aprecian en nada, y aunque las poseen en sus tierras no trabajan para obtenerlas ni las estiman. Son liberales en el dar, que por maravilla os niegan cosa alguna” (215).

Estos rasgos de vital sensualidad y libertad sexual, junto con la carencia de codicia por valores monetarios, serán distintivos y opuestos de la Europa cristiano-capitalista (además de la rara costumbre de bañarse con mucha frecuencia. Vespuccio, 211) que criticarán los humanistas

como Tomás Moro. En consonancia con los revolucionarios latinoamericanos del siglo XX, Moro reivindicará el placer como condición inseparable de la felicidad humana (Moro, 144). Para los utópicos, era una locura procurar el dolor o eliminar el placer de la vida (145), razón por la cual prescribían, sobre todo, los placeres intelectuales (152).

Tomás Moro, a través de la voz de sus personajes, hace explícita una crítica a su tiempo, señalando paradojas que hoy atribuimos a la lógica de una ideología o de una cultura hegemónica. En *Utopia* explicita la idea de que existía una conspiración entre los ricos del mundo procurando su propio beneficio bajo el venerable título de *commonwealth*. Más de tres siglos antes de Carlos Marx y más de cuatro siglos antes de Antonio Gramsci o Louis Althusser, Tomás Moro entendió que una clase hegemónica había inventado “todo tipo de artilugios, primero para mantenerse seguros, sin temor de perder sus riquezas injustamente obtenidas y segundo para continuar abusando del trabajo de los pobres a cambio de la menor compensación posible” (190).⁸² El rechazo de un sistema y una cultura basada en la codicia y la propiedad, representada por la necesidad de oro y capitales, entiende la pobreza como una simple carencia de dinero, pero si éste desapareciera desaparecería la pobreza también (191). En *Utopía* —como en la América de Vespuccio— no existe lo que codicia la Europa del Renacimiento —oro, dinero, capitales—, como tampoco existirá en *La ciudad del Sol* (1623) de Tomás Campanella. Los utópicos de Moro desprecian la guerra que no sea en defensa propia, es decir, las guerras de los conquistadores.

Como veremos más adelante, para los revolucionarios y los escritores de la *Literatura del compromiso*, el oro será en América símbolo y realidad de su maldición, la corrupción y la

⁸² Traducción nuestra de la edición de 1890: “[Today] I can perceive nothing but a certain conspiracy of rich men procuring their own commodities under the name and title of the commonwealth. They invent and devise all means and crafts, first how to keep safely, without fear of losing, that they have unjustly gathered together, and next how to hire and abuse the work and labour of the poor for as little money as may be” (190).

pérdida de los valores comunistas que se expresan en *Utopía*.⁸³ Una vez en el poder de la isla de Cuba —la isla de *Utopia*, próxima al gran continente americano—, Ernesto *Che* Guevara se lamentará de la dificultad de destruir de una forma más rápida el sistema social basado en el dinero, aunque asume que ese tiempo utópico llegará más tarde o más temprano (eutopia).

Porque el salario es un viejo mal, es un mal que nace con el establecimiento del capitalismo cuando la burguesía toma el poder destrozando el feudalismo, y no muere siquiera en la etapa socialista. Se acabará como último resto, se agotará digamos, cuando el dinero cese de circular, cuando se llegue a la etapa ideal, el comunismo (*Obra*, 143).

Como presidente del Banco Nacional de Cuba, los billetes de cinco, diez y veinte pesos llevarán su firma, un garabato “Che” que, según el mismo autor, representaba toda su ironía por un símbolo que representaba el mal de la humanidad.

La tradición crítica asume que América fue, desde el inicio de la conquista, producto de las utopías europeas. Creo que son necesarias dos aclaraciones. Si asumimos este precepto, ampliamente sugerido por los datos que disponemos, debemos precisar de qué tradición estamos hablando. Por un lado el humanismo y por el otro el capitalismo cristiano, dos ideologías opuestas. Una marcó para siempre el pensamiento occidental y la otra la práctica, gran parte responsable de la acción de Occidente sobre sí mismo y sobre el resto del mundo. Por otra parte, todavía queda pendiente aclarar qué rol jugó la presencia de América en las utopías europeas, como las de Tomás Moro, y qué parte procedió de la cosmología amerindia, tan diferente a la dominante en Europa desde el principio de la Conquista americana y del nacimiento de la Era Moderna.

⁸³ Según Herthzler, Platón era de la idea de que el comunismo eliminaría las razones del egoísmo y así aseguraría la solidaridad del Estado (“Communism, he thought, would eliminate the motive of selfishness, and finally secure the solidarity of state”. Herthzler, 109)

3.3 La crítica del humanismo revolucionario

Margaret Knight, en *Humanist Anthology* (1961), anota que en nuestra era el humanismo ya no se suscribe al estudio de las *litterae humaniores*, como vimos más arriba. Más bien significa la ausencia de una razón para creer en una fuerza sobrenatural como Dios o en una vida del más allá. Un humanista, dice Knight, para enfrentar cada problema lo hará con los únicos recursos de su propio intelecto, sin invocar una ayuda sobrenatural, y rechazará cualquier tipo de autoridad como un factor positivo (19). Esta definición de humanismo o de un humanista suele ser sobreentendida, pero resulta demasiado simple para una realidad que es más compleja y, en ocasiones, contradictoria. La teología de la liberación, por ejemplo, no renuncia a la religión ni a sus principales preceptos teológicos, pero gran parte de su crítica y práctica coinciden con preceptos humanistas como el de igualdad, la confirmación de la existencia del pecado social además del pecado individual, la idea de un posible progreso social a través de la razón crítica y, en casos, de la revolución política, etc. En América Latina ejemplos son el poeta Ernesto Cardenal y el teólogo-ensayista Leonardo Boff.

Por otro lado, el humanismo asume que la historia es un producto humano y, al mismo tiempo, productora de *lo humano*. El antihumanismo del siglo XX no sólo radicalizó la importancia de la historia, descubierta por los humanistas en el siglo XIV y puesta en el centro del pensamiento a partir de la Ilustración y el hegelismo, sino que la transformó en un instrumento de una negación de uno de los valores principales del humanismo, la libertad de pensamiento. A través de un fuerte determinismo ideológico y económico, la historia asumió un rol antihumanista (Foucault, Derrida, Althusser) que antes había ostentado el mito en las

religiones: el hombre no es producto de su libertad; una fuerza superior lo ha creado y decide por él.

Los elementos constitutivos del humanismo —los resumiremos más adelante— con frecuencia también han sido usados en beneficio de una práctica antihumanística. Por lo menos así lo han percibido gran parte de la crítica hacia el poder político del momento. El marxismo ha sido entendido como un humanismo (Sartre); su crítica, análisis y propuesta ideológica comparte el sentido de la historia como dimensión de acción y conocimiento, de progreso de ésta, de igualdad radical entre los seres humanos y de liberación de las condiciones materiales y simbólicas entre los individuos considerados en una sociedad como unidad. Pero también ha sido entendido como antihumanismo, por su rasgo fatalista de la historia, por considerar al individuo como producto histórico más que como productor de historia. Como su adversario ideológico, el liberalismo económico, es una consecuencia del humanismo. De forma radical, Enrique Tierno Galván, en *Humanismo y sociedad* (1964) resume: “El liberalismo no es un humanismo. El liberalismo es *el* humanismo” (51). Para Galván, el marxismo no puede ser un humanismo porque es radical, “porque ‘humano’ en cuanto comprensión y tolerancia niega la radicalidad” (14). Luego repetirá una objeción conocida entre varios intelectuales radicales o revolucionarios del siglo XX: el humanismo, en su pretensión de igualdad y unidad de la humanidad —preceptos básicos de esta misma crítica—, iguala lo que es diferente: el opresor y el oprimido, el colono y el colonizado, etc. Aquí radicaré la principal diferencia entre aquel humanismo que entiende la *igualdad* como radicalización de la *libertad individual*, y aquel otro que entiende la *libertad* como radicalización de su *igualdad original*. Uno podrá su acento en el individuo; el otro en la sociedad. Para el humanismo de derecha, cada individuo es el que cambia la sociedad; para el humanismo de izquierda, es la sociedad la que cambia al individuo. Según Louis Althusser, el

humanismo revolucionario significaba un “humanismo de clase”, es decir el “humanismo proletario”. El fin de la explotación del hombre era el fin de la explotación de *clase*. “Liberación del hombre quería decir liberación de la *clase* obrera a través de la dictadura del proletariado” (Althusser, 4). Sin embargo, en una etapa posterior —etapa que Althusser veía en la Unión Soviética— este *humanismo de clase* es reemplazado, en la ideología, por un humanismo socialista de la persona” (4). Es decir, el humanismo dejaría en este momento de ser aquel “igualador” de lo que en realidad es diferente, para legitimarlo, como acusaba Galván, y pasaría, ahora sí, a considerar la problemática del individuo en sociedad. En el caso del humanismo revolucionario, en América Latina, la nueva sociedad crearía al nuevo individuo, pero para ello antes era necesario que algunos individuos —Prometeo, Quetzalcóatl— cambiasen la sociedad.

Estas diferencias entre los dos humanismos se expresó en una radicalización política entre derecha e izquierda, y en ambos casos fueron usadas por prácticas antihumanistas: por el imperialismo y las dictaduras militares en América Latina y, por el otro lado, por el omnipresente estatismo comunista. Desde otro punto de vista humanista, se puede entender que no hay contradicción entre los dos principios humanísticos básicos —libertad e igualdad— si son considerados como *igual-libertad*, es decir, como la universalización de la libertad en su distribución equitativa del poder social.⁸⁴ Lo contrario es entendido como “libertad para oprimir” y ésta se asienta en supuestas “diferencias naturales” que, en teoría o en su ideología implícita, se traducirían en clases sociales, en estamentos, en una determinada jerarquía social o en divisiones de trabajo y derechos basados en géneros, razas o religiones.

⁸⁴ Gaspar Melchor de Jovellanos, considerado el uno de los representantes más destacados de la Ilustración española, en su *Informe sobre el libre ejercicio de las Artes* (1795), no veía esta clásica contradicción, ya que “si hay algún camino para establecer el equilibrio, no puede ser otro que la libertad” (lv). Jovellanos fue un noble que luchó contra la nobleza, se opuso al “pluralismo jurídico” propio de la sociedad estamental de la época y, al igual que los primeros humanistas, opuso la razón a la autoridad.

El humanismo radical de la era industrial continuó promoviendo su antigua aspiración desde los tiempos del Renacimiento: la *libertad* del individuo a través del reconocimiento y la práctica de una *igualdad* original basada en una diversidad natural, es decir, un nuevo orden social *liberado* de las jerarquías tradicionales. Pero para alcanzar estos objetivos, la crítica radicaliza su visión del presente como una realidad opuesta y señala sus aspectos antihumanísticos. En principio, “ogni filosofo è [e?] non può non essere convinto di esprimere l’unità dello spirito umano, ciò è la unita della storia e della natura” (Gramsci, 471). Pero la realidad —corrompida por la persistencia de los órdenes creados por el poder sectario— es otra. En este contexto histórico, el humanista, según Tierno Galván en su crítica al humanismo como cómplice de una unidad ficticia, “necesita dejar la visión totalizadora y ser teórico del *fraccionamiento*” (Galván, 67). Desde una narrativa crítica de su realidad colonial, Frantz Fanon hablaba de un mundo *compartimentado*, partido en dos y habitado por *especies diferentes de* hombres (“ce monde compartimenté, ce monde coupé en deux est habité par des espèces différentes”), un orden legitimado por una naturaleza o por un derecho divino, ambas categorías ahistóricas y antihumanistas. “On est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche. [...] Le serf est d’une essence autre que le chevalier, mais une référence au droit divin est nécessaire pour légitimer cette différence statutaire” (9). Y más tarde: “...la décolonisation et très simplement le remplacement d’une ‘espèce’ d’hommes par une autre ‘espèce’ d’hommes. [...] Mais nous avons précisément choisi de parler de cette sorte de table rase qui définit au départ toute décolonisation” (Fanon, *Damnés*, 5).

Esta idea de una diferencia categórica entre hombres no significa la legitimación de la misma sino su crítica. En la novela latinoamericana quedó formulada con metáforas como la de Andrés Rivera en *La revolución es un eterno sueño* (1987): “Una misma ley para el león y para el

buey es opresión, escribió Hill Blake” (72). Más adelante, aludiendo sin nombrar al proyecto del humanismo liberal del siglo XIX, el mismo personaje, Juan José Castells, reprocha a otro “que creyó en eso de que un hombre libre es igual a otro hombre libre. Y que así llenó su alma, si es que el Señor dio alma a los negros” (111). En el ensayo, fue formulada por imágenes semejantes, como la lograda por Eduardo Galeano refiriéndose al liberalismo del dictador argentino Juan Carlos Onganía: “las gallinas otorgan al zorro la igualdad de oportunidades” (*Venas*, 360). En la poesía, por las figuras de Juan Gelman: “¿quién ha visto a la paloma casándose con el gavilán / al recelo con el cariño al explotado con el explotador? [...] ¿quién ha visto al carnicero casándose / con la ternera a la ternura con el capitalismo?” (*Sur*, 36). Tanto la crítica revolucionaria como la conservadora no aceptarían estas metáforas que asumen que la humanidad está compuesta de especies de animales diferentes. Pero al ponerlo en estas condiciones, se plantea una clara crítica humanista a sus propias máscaras. Para la máscara del *status quo* —según la crítica revolucionaria—, la igualación superficial es una paradójica confirmación de una desigualdad ilegítima entre el opresor y el oprimido. Los grupos conservadores acusarán a los revolucionarios de promover el odio de clases, pero éstos entenderán que la violencia no está en combatir la división de clase sino en la división misma. “La sociedad de clases divide al hombre en / grupos que se combaten entre sí” (Gelman, *Sur*, 34). La violencia social precede y justifica la violencia revolucionaria. No hay verdadera igualación sin un cambio radical de *condición humana* — económica, social, moral y cultural—; no la hay sin el *hombre nuevo*. A diferencia de Ernesto Sábato, aquí “condición humana” no es una cualidad eterna, casi biológica, sino una categoría histórica, es decir, implicada con la política menor y la política mayor, la política de la contingencia y la política de la historia.

Por otro lado, tal vez Antonio Gramsci haya sido consciente de la paradoja que se deriva de la crítica —humanista y marxista— a estas pretensiones de inmanencia, cuando observó que el materialismo histórico revelaba que cada “verdad” entendida como eterna y absoluta sólo representaba un valor provisorio. El problema, anotó Gramsci en *Quaderni de carcere* (1929-33), surge cuando aplicamos esta idea al mismo materialismo histórico. “Questa interpretazione è adombrata da Engels dove parla di passaggio dal regno della necessità al regno della libertà” (Gramsci, 465). Este pasaje crítico al “reino de la libertad” puede entenderse como utopía social y también referir a los principios de la crítica humanista. El mismo Galván, en su rechazo al humanismo como ilusión igualadora de lo que es desigual e injusto —ética humanista— reconoce que el humanismo contiene la dinámica de su propia superación: “conviene recordar que el humanismo es crítica, y que la crítica rompe las concepciones monistas” (Galván, 50).

En el mismo sentido, y analizando el sujeto de la Modernidad, Anthony Cascardi ha señalado (1992) que el cambio paradigmático radica en la sustitución de esa sociedad jerárquica cuya legitimación se sustenta en un supuesto “orden natural” por otra compuesta de individuos “iguales”, es decir, individuos en principio libres de relacionarse y representarse a sí mismos políticamente y participar en un sistema de mercado libre de intercambios⁸⁵. Nunca queda probado o acordado que la libertad del mercado sea sinónimo de la libertad de los hombres o su antónimo. Por el contrario, es el motivo de las mayores radicalizaciones políticas e ideológicas del siglo XX. Para los liberalistas es un principio positivo; para el marxismo y otras corrientes de izquierda significa lo contrario. En *El Capital*, Karl Marx lo formuló con una dicotomía con rasgos de crítica humanista: el progreso material ha sustituido cualquier otro objetivo humano.

⁸⁵ “[A] paradigmatic social change, in which a hierarchical society that derived its legitimizing principles by reference to a natural order was replaced by one of functionally differentiated but ‘equal’ individuals, subjects who were free in principle to make contracts of association, to represent themselves politically, and to participate in a system of free-market exchanges” (Cascardi, *Subject*, 56).

“To-day, industrial supremacy implies commercial supremacy. [...] It proclaimed surplus-value making as the sole end and aim of humanity” (*Capital*, 481). La idea contraria del liberalismo — el progreso material y social es consecuencia de la búsqueda individual y egoísta de hombres libres—, se parece a la prescripción de un humanista escindido del comunismo asiático: para M. N. Roy, el mundo debería ser como un “commonwealth and fraternity of free men, by the collective endeavor of spiritually emancipated moral men” (194).

La crítica antihumanista tradicionalmente se ha sostenido en principios éticos propios del humanismo. Pero la acusación ha sido, en realidad, al uso con que el poder de explotación — elemento antihumanista— ha usado la bandera del humanismo para llevar adelante sus empresas prácticas o para legitimizar su dominio y opresión. En su célebre disputa con Bartolomé de las Casas, el teólogo Ginés de Sepúlveda invocó la Biblia y la “humanización” de los salvajes como razones suficientes para mantener el dominio político del imperio español sobre los nativos americanos (Menéndez, 207-212). Otra acusación común de los intelectuales humanistas, sobre todo de los humanistas de izquierda, ha sido que sobre la ideología del liberalismo económico — otra forma de humanismo— muchos países occidentales han practicado en los últimos siglos formas opuestas del humanismo radical, como el colonialismo, el imperialismo y el militarismo⁸⁶. A mediados del siglo XIX, en un artículo publicado en Viena (1862), Karl Marx, ironizaba sobre los ideoléxicos *humanidad* y *libertad*, convertidos en artículos de exportación por Inglaterra y Francia⁸⁷. Es la misma percepción la del peruano José Mariátegui: “La prédica

⁸⁶ “Se la storia è storia della libertà —secondo la proposizione di Hegel— la formula è valida per la storia de tutto il genero umano [...] Ancora: la storia è libertà in quanto è lotta tra libertà e autorità e la rivoluzione continuamente prevalgono sull’autorità e la conservazione. [...] liberali sono tutti i non clericali [...] Ma si è costituita una corrente e un partito che si è specificamente chiamato liberale, che della posizione speculativa e contemplativa della filosofia hegeliana ha fatto una ideologia immediata, uno strumento pratico e di egemonia sociale, un mezzo di conservazioni di particolari istituti politici ed economici fondati nel corso della Rivoluzione francese” (Quaderni, VII, 1229-30).

⁸⁷ “Humanity in England, like liberty in France, has now become an article of export for the traders of politics” (“English Humanity and America”, Karl Marx, *Education*, 86). Originalmente publicado en *Die Presse* (Viena), June 20, 1862. En mayo de 1966, basándose en Marx, Althusser define la ideología como una realidad objetiva, ya

humanitaria no ha detenido ni embarazado en Europa el imperialismo ni ha bonificado sus métodos” (Mariátegui, 41). La aspiración humanista de igualdad y progreso (aunque sea un progreso a la “condición original” del hombre) es vista en la historia inicial de las nuevas repúblicas latinoamericanas por sus falsificaciones. “Aquí, en esta ciudad y en este país, el contrato social que filosofó un licenciado ginebrino, ha sido suscrito por asesinos. Aquí el gusto por el poder es un gusto de muerte” (Rivera, *Revolución*, 97). En *Subdesarrollo y letras de osadía* (1987) Mario Benedetti acusaba que “el presidente norteamericano se regodea de la palabra *libertad*, pero en cambio el concepto de *liberación* (que no es una estatua con antorcha) lo saca de quicio” (237). El crítico humanista —en este caso un humanista de izquierda— reclama por el secuestro de un principio propio del humanismo convertido en ideoléxico al servicio de una fuerza antihumanista, como lo es el imperialismo o el sentido religioso de la política conservadora de Ronald Reagan.⁸⁸ En *Peau noire, masques blancs* (1952), Fanon —quizás uno de los filósofos contemporáneos que más influyó en Ernesto *Che* Guevara— planteaba su crítica desde este humanismo, aunque para hacerla efectiva al mismo tiempo es necesario señalar sus contradicciones que, en el terreno moral, se convierte en hipocresía de

que no subjetiva: “Marx ha demostrado que toda la formación social constituye una ‘totalidad orgánica’ que comprende tres niveles esenciales: el económico, el político y el ideológico (o ‘formas de la conciencia social’). El nivel ideológico representa, por lo tanto, una realidad objetiva, indispensable para la existencia de una formación social; realidad objetiva, es decir, independiente de la subjetividad de los individuos que están sometidos a ella” (Althusser, 177). [...] “Sin embargo, estas representaciones no constituyen un *conocimiento verdadero* del mundo que representan. Pueden contener *elementos* de conocimiento, pero se encuentran siempre integradas y sometidas al sistema de conjunto de las representaciones, que es esencialmente un sistema orientado y falseado, un sistema dominado por una falsa concepción del mundo o del terreno de los objetos considerados” (Althusser, 178). [Althusser, mayo de 1966] “En su práctica real [...] los hombres se encuentran efectivamente dominados por las *estructuras objetivas* (relaciones de producción, relaciones políticas de clase), su práctica les convence de la existencia de la realidad, les hace percibir *algunos efectos objetivos* de la acción de esas estructuras, pero les discimula su *esencia*. No pueden llegar a través de la sola práctica, al *conocimiento verdadero* de esas estructuras” (178). “La ideología aparece así como cierta ‘*representación del mundo*’ que une a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí, en la división de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino. Ya en las sociedades primitivas, donde las clases no existen todavía, se comprueba la existencia de ese ‘lazo’. Y no se debe al azar que se haya visto en la primera forma general de la ideología, la religión, la realidad de esa unión (es una de las etimologías posibles de la palabra religión)” (179).

⁸⁸ Juan Goitisoló, en *Makbara* (1980), a través de uno de sus personajes lo resumió de esta forma irónica: “Confiar su poder de decisión en nuestras propias manos será siempre la forma más segura de decidir por usted mismo” (28).

aquellos que sostentan el poder y ejercen la violencia para resolver las contradicciones entre el discurso dominante y la práctica común de la opresión: “si c’est au nom de l’intelligence et de la philosophie que l’on proclame l’égalité de homes [retórica humanista], c’est en leur nom aussi qu’on décide leur extermination [práctica antihumanista]” (*Peau*, 42). Pero Fanon siempre vuelve al principio humanista de la liberación en la igualdad. En este caso igualdad en (o por) la diversidad racial: “Le racisme colonial ne diffère pas des autres racismes. L’antisémitisme me touche en plaine chair, je m’émeus, une contestation effroyable m’anémie, on me refuse la possibilité d’être un home. Je ne puis me désolidariser du sort réservé à mon frère. Chacun de mes actes engage l’home” (91). Más adelante repetirá de diferentes maneras aquellos preceptos del humanismo tradicional, como el proceso histórico a través de los mismos conflictos y tensiones en procura de la libertad: “C’est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c’est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d’existence idéales d’un monde humain” (208). En su segunda gran obra, *Les damnés de la terre* (1961), Frantz Fanon ya había observado que cuando la burguesía colonialista se da cuenta de los inconvenientes de sostener su dominación por la fuerza, decide mantener un combate sobre el terreno de la cultura. Y lo hace construyendo ilusiones, usurpando —colonizando— los valores del mismo humanismo al cual se opone: “La fameux principe qui veut que tous les hommes soient égaux trouvera son illusion aux colonies dès lors que le colonisé posera qu’il est l’égal du colon” (*Damnés*, 13). Para ello, observa Fanon —al igual que Gramsci— los intelectuales juegan un rol fundamental. El intelectual “suivi le colonialiste sur le plan de l’universel abstrait” (13), por lo tanto es posible una convivencia pacífica entre el colonizador y el colonizado, aunque no sea, precisamente, éste —la convivencia— el verdadero interés del opresor⁸⁹. Esta problemática

⁸⁹ “L’intellectuel qui a, pour sa part, suivi le colonialiste sur le plan de l’universel abstrait va se battre pour que colon et colonisé puissent vivre en paix dans un monde nouveau. Mais ce qu’il ne voit pas, parce que précisément le

llevó a Tierno Galván a rechazar, tres años más tarde, las pretensiones de *igualación* del humanismo. “Los pobres han vivido en el fraccionamiento sometidos a una especie de animalización, los ricos no han tolerado el mundo esquizoico, que, responde en el fondo al sentido común, y han pedido a los humanistas una explicación o manifestación satisfactoria de la unidad” (Galván, 77). El resultado de esta tarea intelectual sería “una teoría de la continuidad, o herencia utilizable [por la cual] la experiencia de un pasado que sea negativa o positiva se aprovecha para el presente” (44). La tesis central de Tierno Galván consiste en que “hay humanismo siempre que se sostiene que la moral y las instituciones de los ricos son perfectamente válidas para los pobres, en cuanto pobres. En este sentido, el cristianismo es un humanismo, el humanismo más perfecto” (38). Sobre esta base ideológica, el artista —el humanista— surge al expresar este “principio de la compatibilidad [...] según criterios estéticos definidos por la libertad” (38). Luego la crítica al intelectual humanista, otra vez en un sentido gramsciano, como un intelectual funcional a un orden heredado: “Los humanistas incluso llegaron a elogiar la pobreza y acusar a los ricos. [...] pero eran acusaciones morales con un valor sobreentendido, quejas retóricas para reconstruir la unidad del mundo” (48).

En un escrito periodístico, el mismo Marx titubea entre un humanismo crítico y un antihumanismo representado en la maquinaria de la historia. No cualquier progreso, no cualquier evolución o revolución será la concreción de valores humanistas por medios humanistas. La concepción de la historia como una fatalidad —material o metafísica— es una concepción antihumanista, aunque los fines sean consistentes con los preceptos humanistas. La crueldad de Inglaterra, anotaba Marx, puede causar, con su estúpida forma de llevarlos a cabo (“stupid in her manner of enforcing them”), una revolución en Asia, aunque sólo sea motivada por los intereses

colonialisme c'est infiltré en lui avec tous ses modes de pensée, c'est que le colon, dès lors que le contexte colonial disparaît, n'a plus d'intérêt à rester, à coexister” (Fanon, *Damnés*, 13)

más viles. Pero la pregunta central para Marx era: ¿puede la humanidad alcanzar su destino sin un cambio radical en el sistema social asiático? En caso contrario, cualquiera que hayan sido los crímenes de Inglaterra, han sido el instrumento inconsciente de la historia para alcanzar su objetivo (“...whatever may have been the crimes of England she was the unconscious tool of history in bringing about that revolution” (Marx, *Journalism*, 100).

Para un humanista radical esta última opción no es aceptable, ya que carece de la dimensión ética, es decir, de una nueva conciencia que no sea sólo producto de la maquinaria de una historia independiente, productora de hombres, sino productora o integrante del devenir histórico. En este sentido, la recurrencia a la dimensión moral como producto de una conciencia de revolucionarios como M. N. Roy o Ernesto Guevara puede ser considerada humanista. Este punto de vista opuesto ya fue alcanzado con el racionalismo moderno. Según Cascardi, la concepción de la libertad del hombre moderno del mundo natural y del orden social —de la historia, en nuestro caso— se debe a la representación del individuo como espectador ideal, fuera del mundo⁹⁰. La identidad personal que se genera en el humanismo, según Cascardi, tiende a considerar a la sociedad como una asociación atomista de individuos (“an atomistic association of individuals”) cuyo esfuerzo de lograr un objetivo colectivo resulta en un conflicto⁹¹. La tesis humanista de la igualdad de todos los hombres y mujeres es el fundamento de un concepto de “ley natural” que sirve para legitimar el traspaso de la autoridad al Estado (214).

⁹⁰ “The modern subject is seen as both free and rational to the extent that the power claimed by reason confirms its autonomy from the natural and social worlds. The achievements of rationality and freedom are guaranteed by the subject’s position as an ‘ideal spectator’ on the world, which is to say as one whose identity is constituted as independent of what lies outside it” (Cascardi, *Subject*, 60)

⁹¹ “The view of personal identity that originates in Humanist ideals of prudent self-governance, as taken up for instance by Montaigne, are [sic] with Descartes transformed into instrumental forms of behavior that generates instrumental and therapeutic approaches to social policy, medicine, psychology, and public health. Finally, it can be seen that a society comprised of subjects will tend to be an atomistic association of individuals whose efforts at achieving collective ends will come into conflicts with the purposes and aims of individual members of the group” (Cascardi, *Subject* 61).

Estos conflictos planteados dentro mismo del humanismo —individuo o colectividad, fatalidad de la historia o progreso por la conciencia moral— estaba resuelto en 1854 para el revolucionario, político e intelectual español Francisco Pi i Margall. “Es inútil empeñarse en detener el progreso. La guerra misma difunde las ideas” (121). “Todo progreso, es un hecho irrecusable, empieza y ha de empezar forzosamente por la negación individual de un pensamiento colectivo [...] Admitida la soberanía individual, ¿cómo admitir la colectiva?” (252). Por otro lado, Pi asume una especie de hipótesis de los paradigmas, que madurará con T. S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962): “Hay pensamientos puramente sociales, verdades sociales, que en vano pretenderíamos atribuir a ningún hombre” (120). Opuesto a la idea radical del *hombre nuevo* que será central entre los revolucionarios latinoamericanos del siglo XX, Pi entiende que no hay progreso en el individuo sino en la historia; lo único que puede hacer el individuo es no frustrar este movimiento. La fórmula consiste en una correcta interpretación de la historia “cuando, adquirida ya por nuestra razón la completa conciencia de sus propias leyes [y] verificada la grande ecuación entre la libertad individual y la fatalidad de las cosas sociales, la humanidad puede dirigirse sin vacilar al cumplimiento de su objetivo” (127). Como para los revolucionarios latinoamericanos del siglo XX hasta los ‘70, la revolución no es entendida en el siglo XIX como “re-vuelta-atrás” sino como aceleración del camino hacia delante. Por el contrario, una acción de “re-vuelta” es atribuida a la *reacción* que se opone a esa marcha, aplazable pero inevitable. Por otro lado, los revolucionarios desde el siglo XIX también pueden ser considerados humanistas en su concepción de la humanidad como unidad en la diversidad individual. La revolución “ama la unidad y hasta aspira a ver realizada la de la gran familia humana; mas quiere la unidad en la variedad, rechaza esa uniformidad [...] Nuestra especie es una y mil las razas a que

pertenece; una la verdad y la belleza, y mil las formas bajo que se presentan a la inteligencia y a los sentidos” (267). Por el contrario, la unidad impuesta por los imperios ha tenido el efecto contrario: ha matado la diversidad y el progreso que seguiría si las colonias fuesen liberadas⁹². Esta idea persiste en otro revolucionario del siglo, José Martí: las diferencias de razas no valen como fundamentos de una sociedad; las únicas diferencias aceptadas son las de caracteres y de habilidades (Ripoll, 251). Es decir, la diversidad humana *en* la igualdad fundamental. En el mismo sentido y desde otro contexto, Frantz Fanon confirma estos mismos preceptos humanistas de unidad y diversidad de todo tipo como forma de liberación revolucionaria: “La décolonisation unifie ce monde en lui enlevant par une décision radicale son hétérogénéité, en l’unifiant sur la base de la nation, quelquefois de la race” (*Damnés*, 13)

La idea de una práctica antihumanista basada en un discurso humanista consolidado, es también el fundamento crítico de intelectuales poscolonialistas como Edward Said. Un siglo después de la observación de Marx sobre la manipulación imperialista de determinados principios humanistas, Said recuerda (1978) el punto de vista europeo —cuna del humanismo moderno— referido a la conquista de Oriente: las Cruzadas no consistieron sólo en la liberación del Santo Sepulcro, sino en la confirmación de quién iba a ganar; un culto ignorante, esclavista, enemigo de la civilización o un culto que había redescubierto el genio de la antigüedad y había abolido la servidumbre⁹³. La conquista de Oriente por Occidente y, por consiguiente, su opresión, se convierte en una empresa anunciada en nombre de la libertad. “Already in 1810 we

⁹² “Esta unidad [la de los imperios] ha concentrado casi siempre la vida en la metrópolis, ha absorbido la de las colonias, las ha muerto. Ha apagado mil focos de actividad, ha destruido mil elementos de progreso. No ha dado al vencedor ni súbitos ni aliados; no le ha dado sino esclavos, que al verle en peligro han trabajado para hundirle más pronto en el sepulcro. Ha empobrecido y degenerado a las comarcas subyugadas, ha asesinado a la nación dominadora con las mismas riquezas arrebatadas por los soldados y los sátrapas” (*Reacción*, 167)

⁹³ Said cita a Chateaubriand: “The crusade were not only about the deliverance of Holy Sepulchre, but more about knowing which would win on the earth, a cult that was civilization’s enemy, systematically favourable to ignorance, to despotism, to slavery, or a cult that had caused to reawaken in modern people the genius of a sage antiquity, and had abolished base servitude” (172). Citado del ensayo de Massignon sobre Biruni en Waardenburg, *L’Islam dans le mirror de l’Occident*, p. 225.

have an European talking like Cromer in 1910, arguing that Orientals require conquest, and finding it no paradox that a Western conquest of Orient was not conquest after all, but liberty” (*Orientalism*, 172).

Es en esta práctica antihumanista —el imperialismo— en nombre de valores humanistas —la libertad— que produce o justifica otra aparente contradicción: los valores humanistas, como el de igualdad y universalidad, son defendidos con medios antihumanistas, como la defensa de fronteras nacionales. La igualación de lo que es desigual será entendida como un error en la aspiración de lo verdaderamente universal. De ahí surge la aparente contradicción del nacionalismo de las naciones marginales por parte de la clase intelectual latinoamericana formada en el humanismo. Ya en *La raza cósmica* (1925), José de Vasconcelos entendía que, aunque lo ideal es el internacionalismo, en las circunstancias políticas del siglo, éste “solo serviría para acabar de consumir el triunfo de las naciones más fuertes [...] El estado actual de la civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad de defensa de los intereses materiales y morales” (8). Ernesto *Che* Guevara y la mayoría de los revolucionarios latinoamericanos hablarán insistentemente de “patria”. El lema “Patria o muerte venceremos” no sólo es usado por la Revolución cubana en espacios públicos; Ernesto Guevara cerraba sus cartas personales con el mismo lema. Mario Benedetti, en dos versos insiste: “en devoto las puertas rechinan / los calabozos retumban a vacío / y en las paredes dice *patria o muerte*” (*Aquí*, 49). Paradójicamente, para los marxistas latinoamericanos el internacionalismo tenía connotaciones imperialistas, mientras la idea de patria significaba una resistencia. En “Mafia, literatura y nacionalismo” (1972), el mismo Benedetti escribe que “crear una literatura *internacional* era poco menos que una motivación ideológica de la *mafia*⁹⁴ (*Revolución*, 137). Tanto en Ernesto

⁹⁴ Se refiere a la “mafia mexicana”: Octavio Paz, Carlos Fuentes, Tomás Segovia, Carlos Monsivais, José Luis Cuevas y José Emilio Pacheco.

Guevara, como en Fanon o Galeano “patria” no resulta opuesto a “internacionalismo”, sino que es entendido como “resistencia” al colonialismo, a la desigualdad fundamental de los pueblos: la afirmación del individuo dominado para responder al opresor y en nombre del universalismo humanista. Esto se confirma con dos versos que el mismo Benedetti escribe parafraseando a José Martí: “el imán es una patria / patria es humanidad” (*Canciones*, 106). También Frantz Fanon insistirá en la necesidad de un nacionalismo que se oponga al colonialismo. Criticará la idea de que el nacionalismo era una etapa terminada para la humanidad. “Nous pensons au contraire que l’erreur, lourde de conséquences, consisterait à vouloir sauter l’étape nationale” (*Damnés*, 174). Según Fanon, el nacimiento de la conciencia nacional en África es parte de su responsabilidad por la cultura africana, la “culture négro-africaine” (174). Por lo tanto, la mayor urgencia del intelectual africano es la construcción de su nación. Si esta construcción es verdadera, es decir, si traduce el sentimiento manifiesto de su pueblo, entonces “alors *la construction nationale s’accompagne nécessairement de la découverte et de la promotion de valeurs universalistes*. [...] c’est la libération nationale qui rend la nation présente sur la scène de l’histoire. *C’est au cœur de la conscience nationale que s’élève et se vivifie la conscience internationale*” (175, énfasis agregado). Edward Said también observó que grandes intelectuales como Tagore en India y José Martí en Cuba nunca renunciaron a la crítica *por* su nacionalismo, más bien por ello permanecieron nacionalistas, “never abating their criticism *because* of nationalism, even though they remaining nationalist themselves” (*Representations*, 41).

De forma casi simultánea a Fanon, Leopoldo Zea en el México de 1953 reivindica lo universal *desde* una filosofía particular⁹⁵, una “filosofía americana”, en contraposición de lo

⁹⁵ Esta idea ya estaba presente en Juan Bautista Alberdi, en 1842. “La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así que ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una

universal reducido a una filosofía particular de una determinada región del mundo, como ha sido el prejuicio europeo y europeísta en el que “lo accidental es elevado a categoría de substancia” (86).⁹⁶ Esta descolonización cultural se asienta en la conciencia de que “el universalismo de que siempre hace gala Europa, no es sino una forma de justificación localista con exclusión de otras corrientes culturales que no se adaptan al punto de vista europeo” (Zea, 20). La crítica de Zea madura y se vuelve propia del poscolonialismo —Zea habla de “colonijaje cultural” (87)— que seguirá décadas después:

Pueblos que así mismos se llaman representantes de la Humanidad, donadores de toda posible cultura, representantes de la civilización. En nombre de la misma imponen, por todos los medios, su dominio a pueblos que no pueden justificarse de forma semejante. Pueblos que se erigen en cultivadores y civilizadores de otros pueblos. Estos últimos pueblos para salvarse, esto es, para que puedan ser considerados dentro de la órbita de los pueblos civilizados o cultos, tendrán que someterse a la acción de estos con negación absoluta de lo que les es propio. (Zea, 86).

Zea atribuye esta característica colonial e imperialista a Occidente en particular. “Pocas culturas como la Occidental poseen este grado de negación de la existencia de otros pueblos [...] Toda cultura y, con ello, todo hombre, tendrán que justificarse ante el mundo occidental para poder tener derecho a ser considerados como tales” (87).

filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana” (62). Este puede ser un pensamiento influenciado por el romanticismo dominante en el Río de la Plata después de Esteban Echeverría en los años que siguieron a las independencias y que parecieron reflejar una búsqueda de legitimación ideológica y cultural. Más tarde Alberdi recaerá en los prejuicios europeístas de su época.

⁹⁶ “Ser, por ejemplo, francés, inglés o alemán, significó ser siempre el hombre por excelencia. Sus puntos de vista eran considerados como universales, la realidad concreta que los circundaba en nada alteraban esta presunción” (88).

De esta forma, lo que podría parecer como una contradicción de los valores del humanismo tradicional, se revela consistente con él mismo: como hemos visto antes, la reivindicación de lo individual, de lo particular, no es un obstáculo para la igualdad, la universalidad y la unidad —vuelta al origen—, sino un requisito previo: la igualdad-diversa de la igual-libertad. Si en la imperialista Europa la universalidad era imposición de su propia particularidad, en la América oprimida debía significar lo contrario. Alfonso Reyes, en “Pueblo Americano” (1959) lo expresa en este tono prometeico: “Pueblo me soy: y como buen americano, a falta de líneas patrimoniales me siento heredero universal [...] Mi arraigo es arraigo en movimiento [...] no deseo el peso de ninguna tradición limitada” (Reyes, 448).

Así, tomar conciencia de la diversidad y de la circunstancia de cada ser humano y de cada cultura es una nueva forma de ser universal (Zea, 89). La libertad no acentúa las diferencias sino que las mengua; igual, la diversidad acentúa la igualdad original de los seres humanos. La relación opresor-oprimido, colono-colonizado no potencian ni la diversidad ni la igualdad ni la libertad. Pero antes es necesario el camino de la liberación. Según Alfonso Reyes, “nuestra mentalidad, a la vez que tan arraigada a nuestras tierras como ya lo he dicho, es naturalmente internacionalista” (418). Esto sería así no sólo porque en nuestra tierra están dadas las condiciones para la futura “raza cósmica” de Vasconcelos, sino porque nos hemos acostumbrado a tomar y manejar conceptos ajenos, europeos (Reyes, 418). “Nuestra América debe vivir como si se preparase siempre a realizar el sueño que su descubrimiento provocó entre los pensadores de Europa: el sueño de la utopía, de la república feliz” (419). Una vez más se repite el sueño humanista, “el derecho a la ciudadanía universal” (420). El antiguo margen procura reivindicarse aún proponiéndose superior: “la cultura americana es la única que podría ignorar, en principio, las murallas nacionales y étnicas” (424).

3.4 La ciudad letrada y los ríos profundos

¿Cómo presentar, simultáneamente, la historia como círculo repetido de opresión, y la historia como espiral liberadora?
Ariel Dorfman, *Hacia la liberación del lector latinoamericano*,
pág. 136.

Desde los orígenes del Humanismo, han ido quedando cada vez menos dudas de que el hombre es un animal histórico. Karl Jaspers, en *Origen y sentido de la historia* (1949) lo definió como un ser inacabado y Ernesto Guevara lo entendió igual: “Creo que lo más sencillo es reconocer su cualidad de no hecho, de producto no acabado” (*Obra*, II, 11). Poco después Paulo Freire lo confirmará de otra forma: “los hombres, diferentes de los otros animales, que son sólo inacabados mas no históricos, se saben inacabados. Tienen conciencia de su inconclusión” (92). El problema surge cuando debemos determinar la importancia de un tipo de historia sobre las otras. Cuando se entiende la historia del arte y la filosofía como una sucesión de ideas y formas de pensamiento creadas por individuos, resulta raro establecer, como lo observó Edward Said, alguna conexión del pretendido *pensamiento puro* con los intereses políticos, con un contexto imperial o con el poder que articuló las sociedades donde surgió tal o cual corriente de pensamiento. Aquí podríamos ver la política como un factor teleológico concreto: la universalidad de un pensamiento puro, tanto por los valores del pensamiento como por su pretensión de universalidad pueden servir y ser explicados por un propósito colonialista, por ejemplo (una crítica similar es la formulada por Leopoldo Zea). Podríamos conjeturar que así como cada idea está, inevitablemente, en el contexto de una determinada corriente de pensamiento, así también cada forma de pensamiento —ilustrado o popular— está dentro de un determinado paradigma dominante de una sociedad en un momento histórico dado. Lo cual no

significa que un filósofo sea prisionero del paradigma de su tiempo sino que, por acción o por reacción, se debe él y éste a una historia.

Pero vayamos al centro de este capítulo. De forma insistente, la ensayística del siglo XX ha intentado explicar cada presente de América Latina recurriendo a la historia. ¿Pero cuál historia? La historia ilustrada de Europa. Desde *Ariel* (1900) de J. E. Rodó, *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos, *Siete ensayos de interpretación* (1928) de José C. Mariátegui hasta *El espejo enterrado* (1992) de Carlos Fuentes o *Las raíces torcidas de América Latina* (2000) de Carlos Alberto Montaner, los escritores del continente apenas sí se han detenido en las raíces precolombinas como traza paradigmática. Más bien el entendido es que se tratan de culturas muertas por la Conquista y su valor es más simbólico que real. Quizás *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz —como versión mejorada de la obra de Samuel Ramos—, sea un ejemplo contrario. En los demás, la herencia indígena sobrevive cuando coincide con los defectos de España. Las sociedades verticales de Mesoamérica fueron reemplazadas por la sociedad vertical de España, razón por la cual América Latina ha encontrado siempre dificultades en madurar una cultura democrática, etcétera.

Las instituciones de la Corona y de la Iglesia, del absolutismo real y de la fe católica, derrotaron tanto al conquistador como al conquistado, y establecieron, en lugar de las estructuras de poder verticales de los aztecas, las estructuras de poder, igualmente verticales, de los Austrias. Somos los descendientes de ambas verticalidades, y nuestras tenaces luchas a favor de la democracia son por ello más difíciles y, acaso, más admirables. Pero debemos comprender que la conquista del Nuevo Mundo fue parte de la dinámica de la Reconquista de España. (Fuentes, *Espejo*, 138)

Lo cual podemos aceptar pero resulta insuficiente. No se explica cómo es posible anular complejas culturas, algunas milenarias, sostenidas por la práctica y el pensamiento de millones de habitantes que desde la colonia hasta mucho después de las independencias no habló el idioma del conquistador ni mucho menos pudo leerlo, estudiarlo y entenderlo sino que más bien lo resistió o lo sufrió de forma pasiva.⁹⁷ Sería como afirmar que la cultura y la mentalidad del pueblo español del siglo XVI se debía al pensamiento de los autores clásicos, porque los intelectuales y la elite gobernante leían y escribían en latín. En algunos casos se reconoce un sincretismo en las artes plásticas y en la religión, pero las peripecias de los Habsburgo o los Austrias en España ocupan capítulos enteros con la convicción implícita de que allí radica la razón de nuestros presentes. Montaner va más lejos aún y encuentra en Platón y en Aristóteles a los representantes del estatismo y del libre comercio, porque “hay ideas centenarias, a veces milenarias, que quedan enquistadas en la memoria intelectual de los pueblos” (100). De ahí se entiende que, aunque “un sindicalista rural boliviano o un pequeño empresario paraguayo jamás hayan leído una letra de Aristóteles [...] esa ignorancia no los salva de sufrir las consecuencias de estos y otros poderosos pensadores de nuestra tradición” (100). El autor no considera que Grecia también forma parte de la tradición intelectual anglosajona, su modelo antagónico de la atrasada España. Pero lo que nos interesa ahora es observar la importancia que tradicionalmente se les atribuye a esos “poderosos pensadores” —que pocos han leído— y la negligencia absoluta de la cultura popular —en la que muchos han vivido—, para explicar no el pensamiento de

⁹⁷ Cuando Carlos Fuentes se pregunta quiénes eran los hispanoamericanos en el siglo XIX, asume estos datos: “En 1810, el año de la irrupción revolucionaria, 18 millones de personas vivían bajo el gobierno de España, entre California y Cabo de Hornos. Ocho millones seguían siendo considerados indígenas, aborígenes del Nuevo Mundo. Sólo un millón eran negros puros, traídos de África como resultado de la trata de esclavos. Y sólo cuatro millones eran de raza caucásica, tanto españoles peninsulares como criollos, esto es, descendientes de europeos” (246) Fuentes dice que los criollos superaban a los españoles en 9 a 1. Pero nunca cita las fuentes, lo que no sólo implica un necesario acto de fe por parte del lector no especializado sino que además obliga a cualquier otro escritor a citar sólo a él.

Nietzsche o de Derrida sino la mentalidad de todo el pueblo latinoamericano.⁹⁸ Por el contrario, es posible que el quiebre de la continuidad histórica del mundo prehispánico no haya sido tan radical como lo presenta la historia escrita. Se entiende que aquellos aztecas que sacrificaban víctimas a sus dioses nada tienen en común con los apacibles mexicanos de hoy, pero la continuidad de la Europa donde se torturaban y quemaban víctimas en las plazas públicas, ante la excitación del pueblo y en nombre de un dios misericordioso, es resuelta por la idea de una *evolución* natural. Esta misma idea es discutida en un pueblo que se reconoce o quiere reconocerse como indígena sólo porque sus prácticas han cambiado significativamente. Así, el cambio, la evolución dentro de una misma tradición, la conservación de una identidad contra todos los vientos de la historia son virtudes exclusivas de los países desarrollados. A los pueblos colonizados sólo les queda la opción de asimilarse, de realizar una transfusión de sangre, como lo quería D. F. Sarmiento o, al decir irónico de Leopoldo Zea, “para salvarse, esto es, para que puedan ser considerados dentro de la órbita de los pueblos civilizados o cultos, tendrán que someterse a la acción de estos con negación absoluta de lo que les es propio” (86). Incluso cuando un conservador religioso del mundo anglosajón habla de “volver a los valores originales” nunca se entiende que está proponiendo abandonar todos los beneficios ideológicos y materiales del presente, pero si un amerindio propone lo mismo se le exige que abandone los beneficios del mundo contemporáneo y regrese al uso de taparrabos y a la economía de subsistencia. Este tipo de acusaciones es propio de libros como *El regreso del Idiota latinoamericano* (2007) de Mendoza, Montaner y Vargas Llosa.⁹⁹

⁹⁸ De la misma idea era Ernesto Sábato: “son siempre los pensadores que mueven la historia” (*Diálogos*, 27). Lo que se enmarca dentro de una influencia nunca explícita de Ortega y Gasset en Argentina.

⁹⁹ Refiriéndose a la toma de poder del presidente boliviano Evo Morales, los autores usan este tipo de razonamiento: “El desfile incluyó a algunos personajes ataviados (lo exacto sería decir: no ataviados) como indios que parecían salidos de una película de Sam Peckinpah antes que del pasado precolombino. El escritor Ruber Carvalho afirmó en un artículo que el espectáculo le recordaba ‘al diputado aquel que en la legislatura anterior iba a la Cámara ataviado

Dentro del grupo de escritores comprometidos, encontraremos posiciones ideológicas opuestas a las mencionadas anteriormente pero que todavía consideran la tradición del pensamiento europeo como abrumador protagonista. *Las venas abiertas de América Latina* (1971) de Eduardo Galeano, es un ejemplo. En su obra posterior, como en la trilogía *Memoria del fuego* (1982-86), la voluntad de reivindicación del oprimido es la misma, pero la perspectiva del análisis ya no es tan próxima al materialismo dialéctico. Aunque paradójicamente basado en una rigurosa documentación textual escrita, *Memoria del fuego* se estructura por micronarraciones con rasgos orales. Pero no estamos ante el escepticismo posmoderno, porque el factor ético-político estructura toda la obra, además de asumir la existencia de una *verdad* posible —la historia reprimida por la violencia política— que confiere sentido al resto de la Historia. Pero sobre todo se aproxima al paradigma amerindio de la recuperación de un orden justo, la reivindicación del fuego regenerador de la sangre desacralizada por el oro.

No obstante, falta en nuestra tradición intelectual un reconocimiento más explícito y una mayor concentración de la investigación latinoamericanista en una herencia popular que ha sido oscurecida por la cultura ilustrada de los intelectuales que inventaron las repúblicas iberoamericanas en el siglo XIX y que en el siglo XX proyectaron infructuosamente una segunda independencia llamada *liberación nacional*. Esa herencia cultural, ese texto oral, gestual y práctico, permea una masa poblacional que durante siglos fue mayoría en el continente y que, al convertirse en paradigma de los intelectuales comprometidos, llegados de los barcos del humanismo europeo, dejan su marca en la nueva literatura latinoamericana. Si esos rasgos han beneficiado o perjudicado el destino de nuestros pueblos es algo que no juzgaremos aquí. Sí podemos entender que, en cualquier caso, cualquier toma de conciencia comienza con el

como miembro de una imaginaria tribu, con arco, flecha, celular, calzados Beta y reloj pulsera” (Mendoza, *Regreso*, 111).

reconocimiento de una situación, de sus orígenes y de sus implicaciones. Es ese momento en que podemos pensar en que la libertad existe para salir de un círculo que puede tener una apariencia determinista o, por el contrario, optar por permanecer en él. Pero entonces ya no sería producto de la fatalidad sino de la libertad.

Carlos Fuentes, en *El espejo enterrado* (1992) repite —como todos nosotros— varios lugares comunes de la crítica contemporánea. Uno de éstos, quizás fundamento de la visión histórica de nuestro continente, afirma que “cuando Moctezuma y su imperio se hundieron en las aguas sangrientas de la laguna, el tiempo original del mundo indígena desapareció para siempre, sus ídolos rotos y sus tesoros olvidados, enterrados todos, al cabo, bajo las iglesias barrocas cristianas y los palacios virreinales” (124). Enseguida relativiza esa desaparición definitiva de todo un mundo sugiriendo, de forma poética, que “por encima de este drama siempre se puede escuchar, como un murmullo en la historia, las voces de los conquistados y los conquistadores” (124).

En nuestro trabajo no asumimos que este carácter fantasmagórico y anecdótico de un “murmullo” apenas, de una lucha romántica entre caballeros incompatibles —más propio de las aventuras literarias del Cid campeador hartamente celebradas por una cultura medieval que celebraba la limpieza étnica y la pureza cultural— revele toda la realidad histórica y literaria. Apenas sí muestra la apariencia de un proceso y confirma una representación creada previamente por la crítica y la historiografía como si fuesen hechos. Por el contrario, de nuestro estudio inducimos una influencia de los elementos reprimidos de una cultura que el conquistador quiso, de forma fantástica, borrar del mapa y de forma no menos fantástica fue asumido por gran parte de la crítica y la ensayística. Se confinó el factor amerindio a un período anterior a la Conquista. Sus restos remanentes fueron acomodados en la superficie de la anécdota folclórica, como las

vestimentas, la comida, los bailes y alguna que otra inocente leyenda, mientras se asumía que lo más profundo y vertebral era el componente hispánico, la cultura del conquistador. Es común asumir, por ejemplo, que en América Latina “el derecho romano es la fuente misma de todas las tradiciones. Y es la fuente también de otra tradición hispánica, la idea, formada mediante el lenguaje y la ley, el Estado como coautor del desarrollo y la idea de justicia” (Fuentes, 44). Lo que confirma como idea central otro libro semejante y muy promocionado de Alberto Montaner (*Las raíces torcidas de América latina*, 2000): “Si las premisas de este libro es que las instituciones y el comportamiento de los latinoamericanos hay que rastrearlos en la tradición occidental, el obligado punto de partida es Grecia” (77). De hecho, así lo hace, atribuyendo a “poderosos pensadores” como Aristóteles y Platón ideas “enquistadas en la memoria intelectual de los pueblos” (100), aunque quien las sufre “un sindicalista rural boliviano o un pequeño empresario paraguayo” jamás haya oído hablar de sus autores (100). O pretende explicar el supuesto sexismo y el racismo latinoamericano recurriendo a la historia sexual y racial de Grecia y Roma.¹⁰⁰

Vamos a trabajar sobre la hipótesis contraria. Para ello, identificamos dos formas principales de praxis cultural: la cultura ilustrada y la cultura popular, la literatura escrita y la literatura oral, la historia oficial y la memoria de los pueblos oprimidos, la representación explícita y la cosmovisión implícita, la cultura políticamente correcta y aquella otra cultura que

¹⁰⁰ Se asume que la mentalidad anglosajona nació por generación espontánea en el norte de Europa o por una espontaneidad semejante se divorció de las raíces grecorromanas. El enquistamiento de las ideas no es una enfermedad de todos los pueblos europeos. Carlos Montaner dedica además un capítulo a la historia de “los negros en una sociedad tenazmente racista”, en referencia a España y América Latina. También se hace implícito que el racismo anglosajón no fue, al menos, “tenaz”. Refiriéndose a la abolición de la esclavitud en el siglo XIX y contestando a la tesis de Eduardo Galeano (*Venas*, 128, 155 y 333), sin nombrarlo, escribe: “¿Actuó Inglaterra por razones económicas, como sostienen los más cínicos —ya se había puesto en marcha la revolución industrial—, o la principal motivación fue de índole moral?” El autor da una respuesta contundente, sólo sostenida por la buena fe en el prójimo que, repentinamente, pasó de esclavista a antiesclavista (énfasis agregado): “Parece que esto último [la motivación moral] fue lo que más influyó en el cambio de política inglesa. [...] Durante décadas fue creciendo el clamor de los abolicionistas, hasta que lograron conquistar el corazón de algunos políticos importantes” (*Raíces*, 67).

para sobrevivir debió travestirse y, al hacerse invisible, se infiltró en cada intersticio de la cultura ilustrada, especialmente en el siglo XX con los escritores políticos o comprometidos. Incluso en estos últimos, el factor consciente que respondió a la tradición del colonizador —el factor ideológico, como el marxismo en casos— encubrió una visión particular, amerindia, que lo motivaba aún en contradicción con la tradición progresista y moderna del humanismo europeo al que se subscribía. Razón por la cual esa búsqueda del paradigma se debe realizar identificando aquellos momentos, a veces escasos, donde la cosmogonía del autor surge o se refleja en las palabras más profundas o más cotidianas. Esta visión, casi siempre es una condición implícita, pocas veces evidente en el detalle por sí solo.

No obstante, aún antes de esta clase intelectual del siglo XX, podemos preguntarnos qué ocurrió con los intelectuales anteriores, con los escritores que se hicieron y se representaron entre los libros y bajo el prestigio de la cultura española del siglo XVII. Se podría considerar, por ejemplo, la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz como un trasplante occidental y casi indiferente de la poesía española del siglo XVII al otro lado del Atlántico. También sus ensayos están plagados del estilo erudito y a veces pedantesco del Siglo de Oro. Sus referencias son bíblicas o de la literatura clásica, Grecia y Roma. Sin embargo, su interés, la novedad o el desafío de su literatura radica principalmente en *lo que dice*, no en *cómo lo dice*. Quizás, como en los demás casos, otro interés debería estar en *lo que no dice* y por qué no lo dice.¹⁰¹ Sabemos que muchas cosas no las dijo por censura eclesiástica. El clero de la época demostró que se podía censurar a alguien publicándolo, y la intelectual mexicana era consciente de este panóptico eclesiástico. ¿Pero qué otro tipo de censura operó para que su conocimiento y la educación popular que

¹⁰¹ “Aquellas cosas que no se pueden decir es menester siquiera decir que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no saber qué decir sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir”. Luego, refiriéndose a su adversario dialéctico, el teólogo portugués Antonio de Vieira, Sor Juana hace gala de una prudente ironía: “...y dice muy bien el fénix lusitano (¿pero cuándo no dice bien, aún cuando no dice bien?)” (Juana, 141).

recibió de sus criadas indias no se transparente de forma explícita en su obra? ¿No será que lo está de forma reprimida, ya que represión es lo que operó sobre esta región de su educación temprana, es decir, de su cultura, su intelecto y su psiquis profunda?¹⁰²

Ángel Rama nos recordó algo que es básico en cualquier antropología: las represiones son componentes obligados en cualquier cultura (*Transculturación*, 92). En el caso latinoamericano, por razones históricas, éste factor ha sido fundamental y quizás definitorio. La Conquista, con su violencia bélica y su violencia moral asentada en el complejo de superioridad de la cultura europea se perpetuó en el rechazo público y sistemático de la clase criolla dominante en las nuevas repúblicas del siglo XIX hacia todo lo amerindio. En literatura, el romanticismo que sirvió como forma de legitimación intelectual del nuevo proceso de consolidación de las nuevas repúblicas con su desesperada búsqueda de identidades definidas, fue otro trasplante de la cultura ilustrada de Europa. Desde el romanticismo de la primera mitad del siglo XIX en el Río de la Plata hasta el de la segunda mitad en la región andina, se trató de una nueva superposición cultural, más que una transculturación o, menos, una recuperación de la cultura vernácula, popular. Ángel Rama recuerda que, “sea cual fuere la valoración que se asigne a la obra de Ricardo Palma, cuya rehabilitación fue abierta por el propio Mariátegui haciendo de él un intérprete del demos limeño, no hay duda de que en 1872, la ‘tradicción peruana’ es una solución

¹⁰² La mujer rebelde que contesta a la autoridad es una figura familiar en la historia latinoamericana. Son muchas las mujeres que se levantaron en armas, desde Micaela, la mujer de Tupac Amaru hasta “La libertadora” Mauela Sáenz, amante de Simón Bolívar, o incluso la más próxima y, por eso mismo, controversial Eva Perón. Luis Vitale entiende que el patriarcado en Europa y Asia se impuso de forma diferente que en América. Entre los primeros siguió a la propiedad privada; entre los últimos fue anterior a ésta (42). Mientras en Europa el feudalismo estaba basado en la propiedad privada, al mismo tiempo en América, aunque la mujer iba perdiendo espacio, aún mantenía más derechos que en Europa debido a que el sistema de producción basado en las comunidades-base se mantenía ante el Inca o ante el jefe azteca. (Vitale, *Mitad*, 43). La idea de la función “natural” de la mujer como ama de casa es resistida por las mujeres indo-americanas hasta que el modelo patriarcal europeo es impuesto (con la conveniencia y complicidad de los caciques) por los conquistadores (47). No es un detalle menor que la virginidad no fuera un atributo importante para los indígenas precolombinos (51). Recuerda Luis Vitale que en la Revolución Mexicana hubo mujeres “coronelas”. Otras tuvieron participación activa en la organización de los movimientos populares. Las compañeras de “La Valentina” llegaron a formar ejércitos sólo de mujeres (180).

estética epigonal que todavía se abastece de a literatura española romántica cuando no de los maestros del Siglo de Oro” (134). Una y otra vez estamos ante el divorcio y la represión de una de las partes sobre la otra: la “ciudad letrada”, la clase alta y su cultura ilustrada, sobre la mayoritaria sociedad oral de una cultura popular que no podía estar muerta sino ignorada o despreciada por aquella. No será hasta mediado del siglo XX que este signo se revertirá. Las culturas y las razas antes despreciadas se volverán centro de reivindicación. Hernán Cortés, Domingo F. Sarmiento y el indigenismo del siglo XX podrían considerarse representantes de esos tres momentos. El mismo Ángel Rama define cuatro apariciones del indio como tema en la literatura latinoamericana: (1) en la literatura misionera de la Conquista; (2) en la literatura crítica de la burguesía mercantil del período revolucionario; (3) en el romanticismo como lamentación por su destrucción; y (4) “en pleno siglo XX, bajo la forma de una demanda que presentaba un nuevo sector social, procedente de los bajos estratos de la clase media, blanca o mestiza. Inútil subrayar que en ninguna de esas oportunidades habló el indio, sino que hablaron en su nombre” (139). Tampoco el público consumidor de esta literatura fue el pueblo iletrado, lo cual no sólo establece una barrera que separaba un estamento cultural del otro, sino que, por otra parte, debió “preservar” por largos siglos las características y valores de la forma más radical posible. La literatura, aún cuando tenía al indio como tema de reivindicación, era un producto de consumo de las clases ilustradas. Esto había pasado, según Rama, con el *Memorial* de Las Casas, *Siripo* de Albarden, *Tabaré* de Zorrilla de San Martín y *Huasipungo* de Jorge Icaza” (143). Pero el hecho de que el estamento ilustrado ignorase doblemente (como productor y como consumidor) al estamento popular, no significaba que estuviese muerto.

Lo que ignoraron mayoritariamente fue la cultura indígena del presente, viva y auténtica bajo los harapos materiales o la injusticia opresora. Y por la más simple

de las razones porque le parecía inexistente o inferior (y de ahí el vertiginoso remontar del tiempo para mitificar el pasado, el Inkario, recuperándolo sólo a él, o sea las leyendas en la cultura presente) en lo cual no hacían sino probar en cuáles fuentes culturales se abastecían, que no eran otras que las de la cultura de la dominación, cuyo signo habían invertido. (144)

El mismo Mariátegui entendía que lo único que sobrevivía del Tawantinsuyu era el indio como cuerpo biológico, ya que la civilización había perecido. Pero al no distinguirse civilización de cultura y ésta de paradigma existencial, podemos entender que incluía estas últimas en la primera (Rama, 149).

Por otro lado, como síntoma y fenómeno nuevo del siglo XX, la reivindicación junto con el ascenso de las clases pertenecientes al estamento no ilustrado, encontró formulaciones que al invertir los valores dominantes se encontraron en un extremo igualmente inverosímil de interpretación. Según Rama, las nuevas reinterpretaciones del pasado incluía la imposición de “un nuevo mito que quedó definido en el título de un libro famoso, *El imperio socialista de los incas*, pero que fue un lugar común del pensamiento político socialista, que vio en la supervivencia del ‘ayllu’ la llave para conectar las estructuras económicas arcaicas con las más modernas en un abrir y cerrar de ojos transitando milenios” (147).

Podemos pensar que el mismo proceso del humanismo europeo —que revalorizó la cultura popular en Europa y reivindicó la universalidad del individuo como igual y libre aunque deformado por las sociedades verticales compuestas por castas o estamentos y regidas por el prestigio de la autoridad— provocó en la América Latina del siglo XX una reacción contra las clases dominantes, visualizada principalmente por la ideología contestataria del socialismo. El liberalismo del siglo XIX se continuó “naturalmente” en un pensamiento más radical que luego

fue identificado con su contrario: el marxismo. Esta nueva filosofía europea, aunque de una formulación compleja y sólo accesible en su plenitud a los nuevos intelectuales, se acercó a las masas no-letradas del continente y de allí recibió la influencia de una tradición que nunca había muerto sino sólo se había transformado bajo las sombras eternas que proyectaba la cultura ilustrada, principalmente europeísta. Así, al mismo tiempo que los intelectuales se acercaban a un grupo (las emergentes clases bajas) y rechazaban otro (las tradicionales clases oligárquicas), también la cultura popular, oral e iconolástica, disputó a la antigua cultura ilustrada el prestigio del libro. El intelectual se popularizó y el pueblo se intelectualizó. Así se llega a un fenómeno aparentemente contradictorio en América Latina: los intelectuales comprometidos, los escritores de izquierda, articularon un discurso racional, el marxismo, al tiempo que se sumergían en un paradigma que lo contradecía: la reivindicación de un mundo mítico, de un regreso al origen, a la sabiduría de la naturaleza antes que al de la industria, de la emoción antes que de la racionalidad, de la estética y la espiritualización del Cosmos antes que del progreso moderno.

Este proceso, como forma de resistencia a la aculturación, es una nueva *transculturación*. El mismo Rama resume que el conflicto colono/colonizado y luego oligarquía urbana de la república/pueblo “es un conflicto resuelto de distinta manera, donde no se produce una dominación arrasadora y donde las regiones se expresan y afirman, a pesar del avance unificador” (71). Por el contrario, en muchas regiones, sobre todo en las interiores del continente, aquellas alejadas de los puertos donde radicó siempre el poder político y económico, se produce “un fortalecimiento de lo que podemos llamar culturas interiores del continente, no en la medida en que se atrincheran rígidamente en sus tradiciones, sino en la medida en que se transculturán sin renunciar al alma, como habría dicho Arguedas. Al hacerlo robustecen las culturas nacionales (y por ende el proyecto de una cultura latinoamericana), prestándoles materiales y energías para

no ceder simplemente al impacto modernizador externo” (71). La literatura latinoamericana recibió el influjo de la literatura europea desde las crónicas hasta la literatura religiosa y liberal. Pero también “recibió el discurso religioso, ritual e historiográfico indígena (*Popol Vuh, Chilam Balam*, etc.) y muy tempranamente lo incorporó a la literatura debido a su prestigio fundacional” (89). Sin embargo, aún queda por señalar que, en un caso o en el otro nos estamos refiriendo a un medio y a un prestigio legitimador heredado del antiguo continente, el libro. Sin la palabra escrita, como en el caso de Bernardino Sagún, y en un contexto dominado por la literatura y las armas europeas, se podía haber perdido gran parte de las leyendas originales. Aún ante esta adversidad política y cultural, podemos pensar que los paradigmas cosmológicos amerindios como sus tradiciones más visibles, sobrevivieron en su soporte original: la oralidad, la iconografía y una *praxis* o *modus operandi*. Periódicamente, por razones religiosas (la evangelización), políticas (la conquista) o filosóficas (el humanismo), estas tradiciones migraron de la palabra oral a la escrita y viceversa. “La década de los cincuenta marca el triunfo del movimiento indigenista, lo que quiere decir que ha logrado su propósito primordial: corroer los valores de la cultura dominante, precipitarlos en una crisis de descrédito, obligar a la nacionalidad a aceptar nuevas proposiciones” (Rama, *Tranculturación*, 158).

Sobre todo a mediados del siglo XX, la reivindicación indigenista permeó la cultura ilustrada y gradualmente impregnó lo que llamamos *Literatura del compromiso*. Ángel Rama reconoce implícitamente la posibilidad esta hipótesis por su negación ilustrada:

El monumental corpus de mitos y leyendas recogido por los antropólogos prácticamente no ha rozado a la literatura, ni ha provocado el interés de los estudiosos contemporáneos, ni aún de aquellos que vienen proponiendo una renovación del concepto de literatura pero siguen estudiando las que

tradicionalmente se han llamado obras literarias, según la pauta cultista de esta indarraigable ‘ciudad letrada’ que rige el continente desde los albores de la colonización hasta hoy. (89)

Luego, refiriéndose al libro *Antes o mundo não existia*, que publicaron padre e hijo indígenas de Brasil, observa la diferencia insalvable —sino por una transculturación— entre el soporte oral y el escrito. La obra original, en lengua india, había sido transmitida de forma oral y controlada a través del tiempo por la censura comunitaria, al mismo tiempo que formaba una especie de opera integrando palabras, ritmos, creencias, danzas, dibujos, olores, sexo y piel. Todo con el propósito de regular la vida de la comunidad. No obstante, el paso al soporte del libro resultó en “un texto con autores individuales, en lengua portuguesa, del género relato mítico, que ha adquirido marcados rasgos de la definición corriente (occidental) de literatura” (90).

Estas observaciones que son ciertas para la tradición literaria de una clase ilustrada (la “ciudad letrada”) puede ser cuestionada para el período de la *Literatura del compromiso* por otra razón que el mismo Rama anota: “...la mayoría de quienes abandonan sus regiones de la juventud y se integran a centros urbanos o capitalinos, no pierden la marca profunda con que los ha modelado su cultura regional” (95). Lo que significa que hubo una transculturación inversa, de la literatura ilustrada por la fuerza de una cultura no literaria, invisible a los medios técnicos de difusión, pero abrumadoramente mayoritaria —en términos de población— desde la Conquista hasta entrado el siglo XX.

Este proceso se revela de forma clara en la biografía intelectual de Ernesto *Che* Guevara, desde el momento en que deja la facultad de medicina para recorrer una América Latina que le era ajena y desconocida a un burgués de la clase media argentina. No por casualidad su paso por

Perú fue significativo en su primer viaje como lo fue Centroamérica más tarde. Por otra parte, la nueva literatura latinoamericana, en parte identificada con el “boom” de los ’60, no es un acto de creación *ex nihilo*, como no lo es ningún producto cultural. En este caso, el camino estaba trazado por las “contravalorizaciones” ideológicas del continente, además de la influencia de las entonces moribundas vanguardias europeas. Ángel Rama reconoció en este conjunto de obras valores paradigmáticos procedentes de una tradición popular, es decir no ilustrada:

Al vigor y fijeza de estos componentes culturales tradicionales, puede atribuirse la atención que los novelistas de la transculturación otorgan a los arquetipos del poder de la sociedad regional, y la muchas veces subrepticia y no querida atracción por las permanencias aristocráticas. Hay una visión patricia que subyace en las invenciones de José María Arguedas, Gabriel García Márquez, Juan Rulfo, João Guimarães Rosa, la que funciona sobre una oposición dilemática entre pasado y presente, donde los reclamos justos de la actualidad no logran empañar la admiración por los rezagos de una concepción aristocrática del mundo que está siendo objeto de idealización. (Rama, *Transculturación*, 98)

Rama identificó estos nuevos movimientos, como el nativismo, el indigenismo y el negrismo como propios de clases medias emergentes cuyos investigadores y teorizadores buscaron una “intrahistoria latinoamericana conservada viva en los estratos inferiores de la sociedad” (161). Sin embargo, esto es percibido por la crítica más como un proyecto ideológico que como una realidad existente o en construcción. En su análisis, Rama se extiende sobre las influencias que la cultura moderna ha ejercido sobre los inmigrantes serranos a Lima y, sobre todo, sobre las sierras y las aldeas a través de la construcción de caminos y nuevas formas de comunicaciones. Pero no se refiere de la misma forma a la influencia inversa, la que ejerció la

cultura india sobre la ilustrada, la influencia del conquistado, a pesar de hablarse de transculturación. Fueron las

comunidades originarias donde mezcladamente se registran influencias positivas y negativas: mejoras materiales junto a desequilibrios abismales, pero sobre todo la pérdida de sus raíces, la destrucción de un equilibrio cultural que no es reemplazado por ningún otro equivalente, el arrasamiento de una cosmovisión comunitaria reemplazada por el ‘individualismo escéptico’ de la sociedad burguesa contemporánea. (169)

Aquella supuesta *intrahistoria*, que recuerda algunas ideas de la España desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo siguiente, no es sólo una forma de interpretar la realidad sino un instrumento legitimador de lo propio ante el otro amenazante. A mediados del siglo XX, “en el pensamiento crítico de la época, ese papel de redentor que el marxismo atribuyó al proletariado, fue trasladado al indio puro, al integrante de los ayllus de la serranía del sur y en el mismo sentido, idealizando más si cabe y dotándolo de la función de ‘cordero pascual’” (185). No obstante, no por ello es una mera invención ideológica sino que, más bien, podemos verlo como el descubrimiento de una realidad que, en América Latina, estuvo oprimida y reprimida pero no extirpada ni desaparecida. Su influencia, como la influencia de la cultura ilustrada, formará parte de esa misma transculturación que analizaba Ángel Rama, pero con una fuerza no vista antes del siglo XX. El factor principal, según nuestra hipótesis, consiste en la transferencia de un paradigma —una forma de pensar y de sentir— que va del grupo mayoritario de no ilustrados a los intelectuales ilustrados que luchaban por la reivindicación de aquel grupo emergente, apoyados por los valores del humanismo y, más concretamente, por diversas ideologías socialistas.

Luego de exponer esta problemática general debemos enfocarnos en un punto periférico de la rueda epistemológica. En el análisis de diferentes textos de lo que definimos como *Literatura del compromiso*, rastreamos las trazas para definir, de una forma hermenéutica, el esquema general del paradigma dominante de los distintos autores. Según nuestra visión del problema, podemos distinguir la presencia de cuatro estadios principales. El paradigma histórico de los escritores comprometidos consiste en la forma implícita en que el escritor concibe el orden general que lo rodea: el significado de su labor estética, su función en la sociedad, el sentido del proceso histórico, etc. No obstante, no se trata aquí de disecar un modelo abstracto de tipo estructuralista sino de develar un paradigma que es siempre flexible y está cruzado por otros paradigmas que la historia ha articulado según las necesidades de su momento. Entiendo aquí que el estructuralismo, a medida que radicalizaba su búsqueda del arquetipo, eliminaba o trivializaba el significado del fenómeno particular. Sin embargo, podemos entender que dos cosas significan por sus diferencias. Jesús y Buda pueden compartir un mismo esqueleto arquetípico —al fin y al cabo Jesús se reencarnó en la naturaleza humana—, pero cada uno comienza a significar lo que es cuando se apartan del arquetipo. Al mismo tiempo, el reconocimiento de aquello que tienen en común fenómenos diferentes (“una piedra que cae y la Luna que no cae”¹⁰³) es una de las reglas básicas de la inteligibilidad. A partir de allí las diferencias cobran un sentido.

En nuestro caso, la dinámica de los dos pares de hemisferios que se intersectan para definir cuatro cuadrantes, son definidos por las dos tradiciones principales que identificamos en este capítulo, con frecuencia contradictorias: la tradición europea del humanismo —a través de la

¹⁰³ Fernando Vidal Olmos, uno de los personajes principales de *Sobre héroes y tumbas* (1961), en su “Informe sobre ciegos” define la virtud de un acto intelectual en la fórmula que une hechos aparentemente desconectados y contradictorios: “la realidad bajo la apariencia” [como lo entendían los griegos en tiempos de Heráclito] “la piedra que cae y la Luna que no cae son el mismo fenómeno” (271).

cultura ilustrada— y la tradición del Cosmos amerindio —a través de la cultura popular tradicional.

3.5 Rupturas y continuidades, muerte o represión

El mismo monopolio de la cultura ilustrada impuso a los intelectuales criollos las formas de verse así mismos y a la realidad americana a través de mitos fantásticos generados en Europa. Desde Ernesto Renán en la Francia del siglo XIX, el mito más recurrente quizás fue el mito de Calibán. Tomado de *La tempestad* de W. Shakespeare, Calibán representaba al caníbal terrible del que hablaba Américo Vespucio. No obstante, algunos europeos como Bartolomé de las Casas, Michel de Montaigne, René Descartes y el mismo Shakespeare alcanzaron a ver que esta representación del bárbaro como ser inferior, semejante a las bestias, era resultado de una visión ególatra de Europa. Al igual que Tomás Moro en *Utopia* (1516), no pocos humanistas propusieron una valoración autocrítica de signo inverso. Fernández Retamar recuerda que en 1589 Montaigne escribió un ensayo titulado “De los caníbales” donde aparece la idea de virtud del salvaje (17). Shakespeare leyó la traducción y fue de la opinión de que “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” (18). Pero en el siglo XIX, una vez más el hombre de la periferia vuelve a ser representado según las necesidades de un nuevo siglo marcado por empresas colonialistas. En *Calibán, continuación de La tempestad* (1878) de Ernesto Renán, el salvaje triunfa sobre Próspero e impone un gobierno caótico y corrupto. Esta metáfora podría entenderse como una respuesta a los acontecimientos de la Comuna de París, ya que Renán era partidario de una elite inteligente en el poder, pero también es leída por críticos como Fernández Retamar como una alusión hacia las nuevas repúblicas hispanoamericanas que, por entonces, soñaban con el

proyecto modernizador de Estados Unidos mientras sufrían luchas intestinas y repetidos fracasos económicos. Según Fernández Retamar, Renan era la expresión del imperialismo de su época, despreciaba las masas populares tanto como los demás pueblos del planeta (20). Edward Said también observó una operación de *construcción* del *ser* no-europeo por parte de la empresa imperial de la que formaba parte el mismo Renán. “Indeed, it is not too much to say that Renan’s philological laboratory is the actual locale of his European ethnocentrism” (*Orientalism*, 146).

De esta influencia intelectual, con algunas variaciones ideológicas, surgió *Ariel* (1900), donde J. E. Rodó sugiere la identificación de Iberoamérica con el númen alado y a Calibán con la democracia utilitarista (50), lo que puede entenderse en referencia a Estados Unidos. La vieja “madre patria” de donde procedían aquellos dioses que “comían de oro y plata” (Ayala, 266), aquellos hombres que según Huamán Poma de Ayala eran “como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juicio con la codicia del oro y la plata” (Burga, 82), por efecto de la decadencia geopolítica y la derrota final en la Guerra hispano-estadounidense (1898) se convierte en representante del espíritu alado de Ariel, facultado para la contemplación estética en oposición a la vencedora pero bárbara América sajona, de donde salen los nuevos dioses que comen cobre y estaño. Más tarde, Fernández Retamar y Benedetti rectificarán el paralelo erróneo de Calibán-USA sugerida por Groussac y difundida por Rodó (Fernández, 24). “Nuestro símbolo no es Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán” (30). Ariel, dice Fernández Retamar, es el intelectual de la misma isla que Calibán que puede optar por servir al invasor o unirse a Calibán en su lucha antiimperial (82). Aunque válido como instrumento de interpretación de una realidad infinitamente compleja, el mismo Fernández Retamar sospecha que esta nueva interpretación inversa del mismo mito sigue siendo un préstamo cultural de los vencedores (34), pero aún así

confirma su utilidad: “asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista” (35).

De cualquier forma, queda explícito que el mismo Calibán no deja de ser otra invención europea, una interpretación desde la visión de los vencedores. Los otros, los vencidos, no sin rencor se ven a sí mismos desde los ojos de sus vencedores. Por otra parte, no hay razón suficiente para asumir que la continuidad del vencedor es la única continuidad posible en el espacio del vencido. Octavio Paz, por ejemplo, ya había observado en “Posdata al Laberinto” (1968) que si bien la Conquista había destrozado el mundo indígena y sobre sus ruinas había levantados el suyo propio, “entre la antigua sociedad y el nuevo orden hispánico se tendió un hilo invisible de continuidad: el hilo de la dominación. Ese hilo no se ha roto: los virreyes españoles y los presidentes mexicanos son los sucesores de los tlatoanis aztecas” (*Laberinto*, 282). Luego, además de una continuidad política —ideológica y estructural— señala un hecho que generalmente se desconsidera en los estudios sobre el presente de América Latina a través de su historia:

Es evidente que los reyes españoles eran ajenos a la mitología de los mexicanos, pero no lo eran sus súbditos, fuesen indios, mestizos o criollos [...] Del mismo modo que la Roma cristiana prolongaba, rectificándola, a la Roma pagana, la nueva ciudad de México era la continuación, la rectificación y, finalmente, la afirmación de la metrópoli azteca (283).

Para Paz, el catolicismo mexicano se concentra en el culto de la Virgen de Guadalupe, una figura femenina que es parte de una tradición mítica prehispánica. Precisamente, la aparición de la virgen india ante el indio Juan Diego ocurre en la colina donde antes era de culto de la diosa Tonantzin, “nuestra madre”, diosa de la fertilidad entre los aztecas (108). El hecho de que

la conquista coincide con la derrota de Quetzalcóatl —dios del autosacrificio creador del mundo en la hoguera de Teotihuacan— y Huitzilopochtli —el joven dios guerrero que se sacrifica— representa la derrota de estos dos dioses en la Conquista y el regreso a las divinidades femeninas (108).

El travestismo de una cultura en otra, entonces, no significa la muerte de una o su total anulación cosmológica. Una divinidad católica toma el lugar, la vestimenta de una divinidad prehispánica pero su ser no desaparece. Ni la muerte de una diosa significa la muerte de una tradición milenaria ni la mentalidad de una elite minoritaria ha reemplazado la mentalidad de pueblos enteros. De la misma forma, resulta aventurado afirmar que la desoficialización de dioses como Quetzalcoatl representa la desaparición automática de toda una ontología, más allá del corpus mitológico que tampoco pudo ser borraado.

Otro mexicano, Carlos Fuentes, en *El espejo enterrado* (1991) hace una larga historización del pasado europeo para explicar la mentalidad del continente americano. Sólo se detiene en aquellos aspectos prehispánicos que han sobrevivido porque coincidían con las características y los intereses españoles. Por ejemplo, dice, “*el derecho romano es la fuente misma de todas las tradiciones*. Y es la fuente también de otra tradición hispánica, la idea, formada mediante el lenguaje y la ley, el Estado como coautor del desarrollo y la idea de justicia” (énfasis agregado, *Espejo*, 44). La relación de los pueblos latinoamericanos con el Estado y su representación de la justicia es visto como una herencia romano-hispánica. De forma casi convincente, recuerda una expresión cultural que parece confirmarlo:

Estado representante del desarrollo y la justicia podía convertirse en un Estado visto, o que se ve a sí mismo, como superior a los gobernados y fuera del dominio de éstos. En este sentido, y desde el principio, España crearía una constante más.

Podemos llamarla la dramatización poética de la injusticia y del derecho a la rebelión. Una obra de teatro como *Fuenteovejuna*, de Lope de Vega, en el siglo XVII, dramatiza de manera explícita el enfrentamiento del poder político y la ciudadanía. *Fuenteovejuna* describe la rebelión colectiva de una ciudad contra la injusticia. La ciudad asume la responsabilidad de todos y cada uno de los ciudadanos, y cuando se les pregunta quién es el responsable por la muerte del comendador, todo el pueblo contesta como un solo hombre “Fuenteovejuna lo hizo”. El teatro de Lope de Vega y Calderón del Siglo de Oro demostraría que, finalmente, mediante la fusión y el desarrollo del gobierno romano y del estoicismo, la rebeldía y el individualismo españoles habían encontrado la manera de actuar colectivamente. (45)

Para Carlos Fuentes, con la muerte de Moctezuma “el tiempo original del mundo indígena desapareció para siempre, sus ídolos rotos y sus tesoros olvidados, enterrados todos, al cabo, bajo las iglesias barrocas cristianas y los palacios virreinales” (*Espejo*, 124). Apenas reconoce la sobrevivencia de “un murmullo en la historia, las voces de los conquistados y los conquistadores” (124). Esta hipótesis de una radical ruptura histórica es una *declaración*, pero no está probada sino por la fe de los lectores en la letra impresa por nombres reconocidos de la cultura continental. Es más fácil de inducirlo del material literario, ilustrado, que siguió después y, sobre todo, en los últimos siglos de la Conquista (XVII-XVIII) y en el primer siglo de las independencias (XIX) por una simple falta o carencia de registro de la cultura popular. No obstante esta violencia ilustrada, ejercida desde las elites intelectuales y desde el poder político-religioso, el siglo XX, desde la política, el arte y la antropología redescubrirán una presencia todavía viva de esa cultura históricamente negada o desprestigiada.

Asumimos en nuestro análisis que una de las claves de la realidad subterránea del continente latinoamericano —además de la problemática geopolítica y de su propia teleología— debe estar en una historia íntima que vaya más allá de la supuesta fractura del siglo XVI, de la misma forma que las claves de las formulaciones intelectuales de la elite criolla están en la antigua Europa. No tan sólo la historia oficial, es decir la historia que ha vencido en la lucha ilustrada del texto impreso —europeo—, la historia del vencedor que inaugura la dominante literatura en español —aún en países como Perú que en el siglo XIX todavía no tenían el idioma de los vencedores como idioma mayoritario—, sino la historia popular que los precede y sobrevive. Laurete Sérroujé nos recuerda que tribus como los huicholes, tribu actual del noroeste de México, la religión náhuatl parece sobrevivir en múltiples creencias y ceremonias” (Sérroujé, 168). Quizás en un tono más anecdótico, Eduardo Galeano recuerda de su paso por Quito, en 1976, que “los indios todavía visten de negro por el crimen de Atahualpa (*Días*, 107). El historiador y antropólogo Manuel Burga interpreta las fiestas y bailes y representaciones en Bolivia y Perú como una prueba de la permanencia de una identidad indígena y “una utopía andina” (26). Más aún, “los estudios sobre esta misma representación en América Central y México son también abundantes; toda las descripciones parecen coincidir en presentarlas como diversas variantes de una danza única” (27). Durante siglos, las autoridades europeas hicieron una minuciosa tarea de extirpación cultural. La respuesta de la memoria indígena consistió en una adaptación para la sobrevivencia. Los sacerdotes católicos fueron conscientes de este hecho desde el siglo XVI, razón por la cual llegaron a cambiar los calendarios, “aunque esto implicara un cambio en los santos patrones de cada pueblo” (Burga, 44). Lo mismo podemos pensar de la tradición africana. Aunque quizás menor en número y, sobre todo, desgarrada de su propio continente cultural, no por eso podemos imaginar una desaparición o una influencia despreciable.

Aunque movido por una reivindicación, no deja de tener validez la síntesis poética de Nicolás Guillén: “Hay mi pequeño nombre / con sus catorce letras blancas” (*Popular*, 119) que, sin embargo, no pueden ocultar “esos tambores en mis ojos [porque] soy también el nieto, / biznieto, / tataranieto de un esclavo” (117).

Los dioses no mueren, se transforman en esclavos de los dioses vencedores o en demonios de la nueva liturgia. No se trató de la sola sustitución de una cultura por otra ni de una mentalidad por otra. Cuando en el siglo XVI Pedro Cieza de León narra el proceso de exorcismo de un cacique indígena, Tamaracunga, y su posterior conversión al cristianismo (Imbert, 40-42), está demostrando en su práctica literaria una conversión al “realismo mágico”. Las crónicas de vasos de vino elevándose por el aire y hombres flotando cabeza abajo no son una particularidad del realismo español. No hay razones para asumir que la “superposición” de cultos significó el reemplazo absoluto de un paradigma mítico por otro. El mismo culto mexicano de la virgen de Guadalupe, es la adopción de la virgen morena que procede de un mestizaje anterior en el sur de España. En el continuo mestizaje no se produce la eliminación de una influencia por el predominio de la otra. Por el contrario, en la violenta historia del continente americano podemos asumir la sobrevivencia de un paradigma mítico tras la represión de otro dominante y, por una razón psicoanalítica, el periódico regreso del paradigma reprimido con diferentes máscaras. Es decir, *reprimir* significa una confirmación, no la supresión del recuerdo indeseado; es memoria que descansa, no es olvido. Es memoria del fuego, la que persiste más allá de las hogueras de textos mayas realizada por Diego de Landa Calderón en 1562.

El historiador peruano Manuel Burga, observa en *Nacimiento de una utopía* (1988) que “todos los pueblos sin escritura recurren a los rituales para recordar a sus ancestros míticos” (390). Las sociedades de la colonia eran sociedades rituales, “el pasado era más importante que

el futuro para ellos. La angustia que les produjo la conquista, y luego la violencia colonial, los lanzaron hacia el pasado” (390). Huamán Poma de Ayala retrató varios de estos rituales y danzas donde se pueden ver españoles reproduciendo rituales indígenas en una ceremonia católica. Para Burga, son indios disfrazados de españoles representando un ritual disfrazado de símbolos católicos. La memoria maldita sobrevive a pesar de los extirpadores de idolatrías, de una forma aún más profunda que la ceremonia formal. Es memoria reprimida, grabada por el fuego de los extirpadores. Aún hoy, demuestra Burga, persiste esa narración muda en las fiestas locales de lo que fuese el imperio inca.

El nacimiento de las repúblicas iberoamericanas en el siglo XIX tuvo una razón económica más que ideológica. Por entonces, Juan B. Alberdi y otros ya lo entendían así, en oposición al idealismo romántico de D. F. Sarmiento.¹⁰⁴ Octavio Paz recuerda que no tuvo el mismo origen las revueltas en México, que luego llevaron a la independencia, que en América del Sur. En México se trataba de una reivindicación de la tierra, como aún hoy, mientras que en el Sur procedía más de una elite criolla. No obstante, podemos ver la creación de la identidad de estas repúblicas en su clase intelectual, ilustrada, humanista. Tanto el clasicismo como el romanticismo del siglo XIX latinoamericano son los dos rostros del humanismo que sirvieron a la ideología de la independencia y luego a la creación de las nuevas identidades. Pero esta realidad de papel —las constituciones y los ideales ilustrados— entró en permanente conflicto con aquella “realidad social”, varias veces denunciada, porque una procedía del humanismo europeo y la otra de la cosmología amerindia en lucha con la cosmología imperial europea. El siglo XX integrará en una síntesis particular estas dos fuerzas, la amerindia y la humanista.

¹⁰⁴ “Y cómo explica [Sarmiento] la revolución de la independencia Argentina? *Como un movimiento de las ideas europeas*, no de los intereses” (Alberdi, *Barbarie*, 12). “En un mundo en que apenas se sabía leer, ¿podían las ideas europeas producir una revolución fundamental?” (13).

La memoria mítico-poética es reformulada en la trilogía *Memoria del fuego* (1982-1986) de Eduardo Galeano. El fuego, que en la cultura Occidental, destruye herejes y textos demoníacos, es creador en la cultura amerindia que se impone, aún en un representante del rincón con menos tradición indígena del continente, como lo es el Uruguay. El fuego de Landa Calderón destruye el papel pero graba con su fuerza la memoria del pueblo vencido, la transforma en memoria oral, en inconsciente colectivo. Es el fuego con el que Quetzalcóatl recreó el mundo. El obispo de Yucatán escribió la historia de los mayas después de haber quemado sus documentos. Pero no fue aquella versión, la suya, sino la desaparecida, la que sobrevivió grabada en la memoria colectiva.

En nuestro análisis hemos identificado o sospechado una herencia popular, más fuerte y menos presente en la superficie visible de la cultura ilustrada que impregnará esta cultura con su impronta propia. Y así como las fuentes de la cultura ilustrada latinoamericana la vemos en el humanismo que llamaremos *prometeico*, las fuentes de la cultura popular está en la ontología y la mitología indígena, especialmente representada por el mito de Quetzalcóatl o Viracocha (veremos que las similitudes entre el destino de Moctezuma en México y Atahualpa en Perú revelan un origen mitológico común). Recordemos, además, que si bien en el Cono Sur hubo repetidas olas de inmigración europea y, en el caso de Sarmiento una deliberada voluntad de transfusión de sangre como forma de ruptura del cuerpo cultural americano, durante siglos el mismo monopolio impuesto por los españoles estableció un circuito comercial y, por ende, cultural que iba necesariamente de México y Perú hacia el Río de la Plata a lomo de burro. Esta influencia ha quedado solapada y se revela en ciertos vestigios verbales que proceden del quechua o en símbolos nacionales como el sol incaico (Inti) de las banderas de Argentina y Uruguay, a pesar de que el Río de la Plata es una de las regiones con menor influencia indígena

del continente.¹⁰⁵ H. A. Murena, en *El pecado original de América* (1965), hace un compendio de arbitrariedades metafísicas. No obstante, expresa una idea que aún no ha sido rebatida: refiriéndose a la aparente singularidad europea de Argentina, recuerda que “el mestizaje americano —que en algunos países asume la forma racial— es de orden mental, espiritual” (Murena, 13).¹⁰⁶

Una de las implicaciones históricas de este análisis podría resumirse en una frase quizás demasiado categórica: Amerindia se dejó conquistar. Abrió las puertas a los europeos y les entregó el poder de sus imperios. Fue sistemáticamente sacrificada, desde sus jefes hasta sus más humildes servidores. Tuvo con gran frecuencia caudillos rebeldes y casi por regla pueblos obedientes. No hay excusa para sufrir siglos de opresión por parte de una minoría tan incapaz de

¹⁰⁵ No es el propósito de este estudio hacer un análisis lingüístico. Sin embargo, podemos ejemplificar cómo el quechua y hasta probablemente el maya antiguo se fue filtrando en el idioma hasta sobrevivir en formas del castellano. En un país alejado geográficamente y con una muy menor influencia de la cultura indígena, encontramos conjugaciones típicas de la forma “estoy yendo esta noche para ahí”, que pertenece, según los lingüistas —y aunque podamos encontrarla con frecuencia en el inglés—, a una estructura propia del quechua, irreconocible en España. En *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas, un indio pongo le dice al niño narrador: “Niñito, ya te vas; ya te estás yendo! ¡Ya te estás yendo!” (*Ríos*, 169). En una aclaración al pie de esa misma página, Gonzalo Ricardo Vigil cita a Rowe que, en 1979, también observa la traslación de la sintaxis quechua al español. A lo largo de la novela podemos reconocer otras palabras comunes en Uruguay y Argentina con el mismo sentido. *Opa*, que en quecha significa “tonto”, es una expresión común en nuestros países y significa lo mismo. *Minga*, en la región andina (ver, por ejemplo, la novela *Huasipungo*, 1935, de Jorge Icaza) se refería al trabajo gratuito, generalmente realizado por los indios en la Colonia y un desprecio semejante de “no recibirás nada” significa entre las clases bajas de Uruguay y Argentina. Entre el hermetismo de los adolescentes, el vandálico acto de golpear en grupo a otro se llama “guasquear” o “hacerle la huasca”. Aunque con implicaciones sexuales, ya que muchas veces termina en el desnudo semipúblico de la víctima, nunca o rara vez estos revolcones son excesivamente violentos, pero significan lo mismo que en quecha, según Argueda, significa *huayquear*. Según Jiménez Rueda, para los mayas el Cosmos estaba comuesto de trece cielos. El dios que gobernaba el mundo más bajo —Mitival—, se llamaba *Ah Puch*, y era el dios de la muerte (*Historia*, 77). En regiones como el Río de la Plata, dominados por la cultura europea y la supuesta ausencia del factor indígena, cuando alguien se encuentra con una noticia o una sorpresa desagradable exclama “ah-puch”, “ah-la-pucha”. En Centroamérica es común escuchar “hij’ ue puch”. Si le preguntásemos al hablante qué significa eso, probablemente diga que es una forma de evitar la palabra obscena “puta”. Lo cual sería también cierto, pero ello no niega el origen histórico de la expresión. Por otro lado, no es verosímil que una prostituta asuste a un hombre como podía asustarlo el olvidado dios de la muerte.

¹⁰⁶ Pero Murena no se detiene ante la tentación de las afirmaciones apriorísticas: la “sucesión impresionante de golpes de estado, caos, miseria incipiente: prueba de la índole americana de la Argentina” (13). Murena no escapa a la metafísica y a los juicios categóricos sin sustento de otros escritores católicos de la época, como los españoles Manuel García Morente, Luis Aranguren, Navasal, Laín Entralgo, Salvador de Madariaga, Azorín y el mismo Miguel de Unamuno. Ahora, si dijese que todos estos autores huelen a orín de geriátrico antiguo, estaría llamando a la polémica y ejerciendo un subjetivismo que es típico de estos mismos autores. Pero estaría faltando al rigor crítico, estaría renunciando al esfuerzo de la razón crítica. Defectos en los que debo haber recaído innumerables veces en este estudio, pero debo decir que han sido caídas sin mi consentimiento. No me enorgullesco de mi propia, arrogante y subjetiva arbitrariedad.

progreso como las masas indígenas que se contaban en millones y cuya fuerza no consistía tanto en las armas y en sus ejércitos (Burga observó que las armas de fuego no funcionaban en la humedad del Perú y eran más lentas que las flechas) sino en una fe que favorecía al opresor y otra que favorecía la opresión de la mayoría. Fue necesaria la soberbia del rioplatense para derrotar al imperio inglés y cruzar los Andes para expulsar al imperio español, mientras encontró su mayor resistencia en Lima, el bastión de la aristocracia criolla que aún en tiempos de González Prada o de Mariátegui continuaba explotando a millones de indígenas mediante la manipulación cultural e ideológica.

Para escritores como Mario Benedetti, el elemento homogeneizante de ser latinoamericano provino en el siglo XIX de la oposición a España y en el XX a Estados Unidos, más que “la hipotética afinidad entre un maya de Yucatán y de un tehuelche de Patagonia” (*Revolución*, 30). Esto puede ser considerado de estricta precisión, pero desde un punto de vista ideológico. Ampliaremos, incluso, el protagonismo que tuvieron las fuerzas exteriores, siempre amenazantes, en la historia latinoamericana. Por otro lado podemos pensar que la vida de un pueblo no se construye ni se desarrolla sólo con ideas —en el sentido ilustrado—, aunque la mayoría de la literatura crítica y ensayística latinoamericanista se basa en esa hipótesis: se heredan las ideas y por esta razón, podemos explicar nuestro presente recurriendo a la historia de la Conquista e, incluso, de la antigua Roma y de la antigua Grecia.

Ahora, si planteamos la hipótesis de una herencia prehispánica que no se expresa en las ideas y muy poco en las imágenes sino en las emociones, en una cosmología radical y en una “ontología social”, podríamos dejar la impresión de que estamos planteando una especie de psicología natural del pueblo latinoamericano, con el agravante de que en un individuo es asumida como algo reversible y en un pueblo como una fatalidad. En nuestro análisis

sostendremos la hipótesis de que ese pasado prehispánico sobrevive, junto con las ideas, las ideologías y la misma violencia, en gran parte heredadas de Europa. Como ejercicio, trataremos de exponer esas trazas en un espacio cultural limitado: la literatura del compromiso o la literatura política de la segunda mitad del siglo XX.

La corriente ilustrada se encuentra divorciada de la corriente amerindia durante todo el siglo XIX. Por lo menos podemos afirmar que la primera ignoró y despreció a la segunda, aunque este mismo desprecio, como el de F. D. Sarmiento, significa un irrefutable reconocimiento de su incómoda presencia. En el siglo XX la misma ficción histórica recuerda y exalta esta antigua particularidad. Andrés Rivera en la novela *La revolución es un eterno sueño* (1987) realiza el retrato de un caudillo argentino del siglo XIX, el doctor Juan José Castelli, una síntesis común del revolucionario ilustrado del humanismo y de la tradición del hombre de armas y letras de la vieja España. Como un don Quijote derrotado y vuelto a la cordura —es decir, a la locura común de su época—, comienza su testamento “aclarado que no soy dueño de moneda alguna [...] detallo lo que circunstancialmente poseo” (167). La lista de sus posesiones comienza con tres libros y una espada: “Un ejemplar del Quijote, regalo de mi padre. Un libro, en inglés que me envió míster Abraham Hunguer [...] Su título, Romeo y Julieta, me fue traducido por Ángelo. La traducción de Moreno, firmada por Moreno de *El contrato social*. La espada que cargué en Suipacha” (167). En los libros está representada toda su formación intelectual, europea, humanista y humanística. El cuarto elemento alude a una historia negada por la violencia, a la primera gran victoria de los ejércitos independentistas. La espada europea que combatió en una región indígena de Alto Perú llamada *Suipacha*. La arqueología del idioma, regada en los textos y en nombres de calles y ciudades, parecen revelar un tiempo terminado.

Pero veremos que no es un pasado muerto sino, simplemente, reprimido que ha desarrollado sus técnicas de sobrevivencia y, por eso mismo, resistente.

Ambas fuentes, la europea y la americana, se unen en puntos comunes para formar el corazón de la cultura latinoamericana, en nuestro caso analizada en la literatura comprometida de la segunda mitad del siglo XX. Podemos conjeturar que la filosofía en Grecia pudo haber nacido de las religiones muertas o por la muerte de las religiones. Podría ser el caso de los filósofos presocráticos. Perdida la fe, sobreviene la duda y la crítica. De la misma forma, creemos inducir aquí que de la muerte de las religiones precolombinas sobrevino una forma de pensamiento poético propio de América Latina. Los intelectuales criollos no podrán escapar a la influencia de la filosofía Europea y, sin embargo, aún encandilados con esta luz como ningún otro pueblo, desde las sombras resurgirán los mitos y las extrañas figuras con un espíritu redentor incomprensible para la mentalidad occidental que, para su comodidad y consumo, lo identificará como *realismo mágico*. Esta combinación, de rebeldía y fe perdida, de materialismo dialéctico y pensamiento poético, parece esperarse especialmente en los escritores comprometidos.

Prometeo y Quetzalcóatl difieren en varios aspectos y tienen al menos dos puntos en común. El humanismo europeo introduce la historia a la problemática humana, mientras Quetzalcóatl mantiene su percepción mítica, es decir cíclica, del tiempo. Uno valida la autoridad y otro la niega. La serpiente, que en la tradición judeocristiana es símbolo del mal y de la tierra como mundo sublunar, en la tradición amerindia y asiática es símbolo del bien de la tierra. Pero ambos sacralizan la sangre humana como valor opuesto a la lógica mercantil de la conquista y del capitalismo. Para el humanismo tanto como para Quetzalcóatl, el Cosmos es una unidad que debe estar en armonía, aunque el primero no ha resuelto la separación cristiana del hombre y la naturaleza. Ángel Rama, analizando *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas, señala

que uno de los rasgos de la cultura india que persiste en esta novela “es el sentido integrador de la vida humana y el hábitat, de cultura y naturaleza, o sea la captación íntegra y armónica — musical— de un ambiente” (*Transculturación*, 164). No es la explotación de una parte por la otra, la profanación de la naturaleza por un beneficio material (el oro, el capital) ni es la residencia del demonio, opuesta a un cielo metafísico. Estas convergencias y divergencias se expresan en los escritores comprometidos que analizaremos aquí.

Según Carlos Fuentes una obra de arte revela *una forma de ser y de pensar*; es un producto cultural que simboliza toda una forma de existir (*Espejo*, 313), ya que la cultura es hecha por la misma gente, el mismo pueblo que practica una determinada política (316). Razón que aceptamos y por la cual podemos pensar que esa “forma de ser”, aunque nunca fija ni determinada, ha sido reformulada y expresada de forma más insistente en el arte y la literatura que en la filosofía pura. La razón puede radicar en que el arte no sólo es consumido en mayor medida por el pueblo sino que en cierta forma surge y es reconocido por él, mientras que en la filosofía analítica se ha producido una ruptura con las condiciones emocionales de los pueblos. De hecho, la razón objetiva pretende ser el ejercicio de un punto de vista exterior a un pueblo o a un individuo particular. Así como la memoria individual no es simple registro de recuerdos aislados sino un orden mínimo que le confiere significado a cada fragmento y a la totalidad, la historia es tal como narración continua. De hecho eso es lo que se asume en cualquier estudio: herencia y tradición aún en la voluntad de ruptura. Las siguientes preguntas serían: ¿cuándo y por qué surgen estas “formas de ser” capaces de sobrevivir tanto tiempo? Como lo demuestra la Conquista, la historia de un pueblo puede ser traumatizada de forma radical, pero aún así nunca es posible una ruptura absoluta, porque eso implicaría (1) una amnesia colectiva y (2) un

comenzar a partir de cero, lo cual también es imposible para sociedades sofisticadas como las nuestras.

Tal vez este “comenzar de cero” haya sido el factor determinante para el nacimiento de una “forma de ser”. Un pueblo con una escasa memoria histórica rápidamente adoptaría determinados hechos “traumáticos” o simbólicos y los convertiría en una civilización, expresándolo en códigos, leyendas y textos sagrados. Desde este punto de vista, no habría una aceleración de la historia sino todo lo contrario, un enlentecimiento. Es decir, la misma aceleración de la sofisticación de una cultura, el aceleramiento o perfeccionamiento de la acumulación de memoria histórica, hace más difícil un cambio radical de paradigma interior, un cambio radical de mentalidades, un punto de partida fundacional, como el de Moisés o el de Quetzalcóatl, cuando los vínculos con el pasado eran menos numerosos y menos persistentes o simplemente no existía memoria histórica basada en documentos.

Desde un punto de vista estructuralista, todos los mitos son variaciones de un mismo tema. El estructuralismo comienza a ser significativo cuando el mito deja de serlo, es decir, cuando pierde su particularidad. Así, Buda, Cristo y Quetzalcóatl son la misma cosa. Lo mismo ha sucedido con diosas madres y madres vírgenes, desde la antigua Roma hasta la cultura mesoamericana. Uno de los estudios más conocidos del siglo XX al respecto es *The Hero With a Thousand Faces* (1949), de Joseph Campbell. En su perspectiva más radical, el estructuralismo como el psicoanálisis niega la historia y, por lo tanto, es una forma de antihumanismo. Una forma diferente de aproximarse al mismo problema consiste en considerar la historia interior de un determinado pueblo. Así, un mito deja de ser la mera expresión mecánica de una necesidad psíquica universal y atemporal y se convierte en el resultado de contingencias históricas, aunque no se refiera a la historia exterior de los hechos políticos o circunstanciales. Es decir, la vida

psíquica —espiritual— puede ser reconocida con un carácter colectivo sin sufrir de un determinismo neuronal o biológico, sino que se transforma en un resultado de su propio proceso y evolución. Esta es la perspectiva fundamental de este estudio. Las ideas y las implicaciones en la literatura las analizaremos más adelante.

La psicología del siglo XX —especialmente el psicoanálisis de Freud, Jung, Campbell— entendía que estas estructuras están marcadas en la naturaleza psíquica de cualquier cerebro humano y los mitos sólo son expresiones de esas necesidades de representación y orden del caos del mundo. Pero aún así persiste la pregunta de por qué unos pueblos pueden estar marcados por una historia y por unos mitos diferentes a otros, como en el caso de América Latina y Estados Unidos. La respuesta estaría dada por una perspectiva historicista, según la cual se van formando determinadas “formas de ser”, o “mentalidades” en un devenir cronológico que toma y recicla herencias culturales para crear otras nuevas. Así, el mito no sería única manifestación de una *naturaleza psíquica* sino el resultado de un *devenir histórico* que incluye esa naturaleza.

Estas teorías encontrarán opositores, especialmente en el siglo XX, desde el análisis político y materialista de la realidad: “la forma de ser” depende de las necesidades del poder no del pueblo o del individuo “que es”, no de una mentalidad que se superpone a cualquier infraestructura y a cualquier ideología o cultura hegemónica. Pero este principio, si lo consideramos único en el análisis, se convierte en otra forma de eterno “comenzar de cero”.

En este estudio asumimos ambas: (1) los escritores comprometidos serán una fuerza crítica en respuesta al poder mitificador, creador de naturalezas sociales, de valores metafísicos, esteticistas según una cultura hegemónica y (2) la literatura del compromiso posee una raíz europea (el humanismo) y una raíz americana (el panteón amerindio).

Una de las desventajas de un estudio analítico consiste en devaluar el misterio y, por consecuencia, la belleza de la vida. Otra, es la creencia de que el resultado de ese misterio expuesto, el ser actual, es ilegítimo. Pero si leemos este planteo como una forma de autoconocimiento, ello no debe implicar el reconocimiento de un defecto o de una virtud histórica. Para comenzar, sólo indicaría una *forma de ser*, de entender el mundo y, como consecuencia, una nueva forma de enfrentarse y actuar en él.

CAPÍTULO 4

TRES ROSTROS DEL HÉROE MÍTICO

En estos capítulos trataremos de exponer y justificar los elementos principales usados. *Prometeo*, *Quetzalcóatl-Viracocha* y *Ernesto Che Guevara* son aquí vistos desde su perspectiva mítica. El primero como representación del *humanismo*; los segundos, representantes de la *cosmogonía amerindia*; y el tercero como *síntesis* contemporánea de ambas corrientes. Como vimos en la primera parte, para los escritores comprometidos la literatura no vale sólo por sí misma sino por aquello que está más allá del escritor y más allá del símbolo, procuraremos bosquejar ese “más allá” sobre la cual se entiende la producción artística y sobre la cual actúa como agente activo, no sólo como observador neutral o creador de realidades imaginarias indiferentes al resto de la realidad humana. Este marco histórico es una visión de la problemática general del continente latinoamericano desde su producción literaria desde la Conquista hasta la mitad del siglo XX. En su desarrollo, identificamos algunos elementos comunes que confirman lo expuesto en el Marco Teórico y adelantan la problemática de la *Literatura del compromiso* en la tercer parte de este trabajo.

4.1 Prometeo

El mito pretende instituirse en la expresión de una dimensión humana —espiritual o psicológica— ahistórica. Así fue considerado por los pueblos de donde emerge el mito mismo y así es considerado por aquellas disciplinas (como el psicoanálisis o el análisis crítico) que han

hecho uso simbólico de estos mitos desde la conciencia del ser humano como producto histórico. Mircea Eliade en *Le Mythe de l'éternel retour* (1961) distingue el mito de la historia por sus concepciones del tiempo: uno es circular, el otro es lineal, posee un origen y un final.¹⁰⁷ En uno todo se repite, el otro la repetición es imposible, porque cada evento es único, individual; uno se realiza en el soporte oral y el otro en la escritura; uno es oriental y el otro occidental, etc.

Julio Calogne Ruiz, en su introducción a *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, observa que hasta el griego no se concebía el poder político como una fuerza humana, independiente de los dioses (78). Si recordamos la relación que unía a los griegos con sus dioses olímpicos, no debería asombrarnos que la idea contraria surgiera, de forma tan precoz, en el siglo V a. C.: los dioses eran imagen y semejanza de las criaturas de un día. Los diferenciaba la inmortalidad y ciertas facultades físicas. Pero los humanos podían sufrir las mismas pasiones y ejercer las mismas facultades intelectuales. Más aún si se trataba de un héroe, un semidiós. No los diferenciaba la obediencia absoluta de las jerarquías divinas, como en el monoteísmo semítico, razón por la cual la desobediencia de Prometeo no es experimentada como un pecado sino como un acto heroico a favor de lo que realmente importaba a los griegos: los individuos o la humanidad. Como observó Nietzsche, si el mismo acto —el desafío a los cielos— se convierte en el pecado fundador de la cultura semítica, para el mundo heleno significó una hazaña: “que el hombre disponga libremente del fuego, y no lo reciba tan solo por un regalo del cielo, como rayo incendiario o como quemadura del sol que da calor, eso es algo que a aquellos contemplativos hombres primeros les parecía un sacrilegio, un robo hecho a la naturaleza divina” (Nietzsche, 96).¹⁰⁸

¹⁰⁷ Esta visión del mito y la historia judeocristiana es retomada frecuentemente por Octavio Paz, por ejemplo en sus ensayos de *Los signos en rotación* (1971).

¹⁰⁸ Nietzsche anota otra diferencia: “así los arios conciben el sacrilegio como un varón, y los semitas el pecado como una mujer” (Nietzsche, 97) Eva y Prometeo. Tanto la religión mosaica como el humanismo se originan, reflejan o se

El mismo Nietzsche descubre otras características en Prometeo que podemos identificarlas con los preceptos más hondos del último humanismo. Al distinguir lo apolíneo de lo dionisiaco, identifica al primero con la tendencia a la individuación y al trazo de fronteras, valores que son opuestos al impulso dionisiaco y, en nuestro caso, al impulso del último humanismo. El espíritu del revolucionario del siglo XX se identifica con el desafío prometeico.

Quien comprenda el núcleo más íntimo de la leyenda de Prometeo, —a saber, la necesidad del sacrilegio, impuesta al individuo de aspiraciones titánicas—, tendrá que sentir también a la vez lo no-apolíneo de esa concepción pesimista; pues, a los seres individuales Apolo quiere conducirlos al sosiego precisamente trazando líneas fronterizas entre ellos y recordando una y otra vez, con sus exigencias de conocerse a sí mismo y de tener moderación, que esas líneas fronterizas son las leyes más sagradas del mundo. (Nietzsche, 97)

El concepto vanguardista del individuo que roba el fuego de los dioses para beneficio de los pueblos, explícito en Ernesto *Che* Guevara y en otros intelectuales militantes de los '60, se resume en el mismo mito de Prometeo y su hermano, el titán Atlas, quien se puso el mundo sobre su espalda. “Ese afán titánico de llegar a ser, por así decirlo, el atlas de todos los individuos y de llevarlos con sus anchas espaldas cada vez más alto y cada vez más lejos, es lo que hay en común entre lo prometeico y lo dionisiaco” (98). El prometeo de Esquilo posee la dualidad apolíneo-dionisiaco: su tendencia a la justicia también es tendencia a la individuación y a los límites de la

revelan en estructuras patriarcales. La palabra *Humanismo*, *humano*, procede de *hombre*; no obstante, en su concepción de la igualdad natural de todos los hombres se derivará, inevitablemente, a la concepción de la igualdad de los géneros. No es casualidad que la declaración de los Derechos del Hombre (1789, 1948) sean un paso previo e históricamente necesario a la declaración de los Derechos de la Mujer (1979), y la liberación de uno lo sea, también, la liberación del otro.

justicia (98).¹⁰⁹ Dionisio es “aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación, del que mitos maravillosos cuentan que, siendo niño, fue despedazado por los titanes, y que en ese estado es venerado como Zagreo” (100). La *individuación* es una suerte de pecado original, “fuente y razón primordial de todo sufrimiento, como algo rechazable de suyo. De la *sonrisa* de ese Dionisios surgieron los dioses olímpicos, de sus lágrimas, los seres humanos. En aquella existencia de *dios despedazado* Dionisio posee la doble naturaleza de un demonio cruel y salvaje y de un soberano dulce y clemente” (100). Más tarde, aludiendo a una conocida frase de la antigüedad —probablemente de Menandro—, confirma la naturaleza del mito: “Pues que los predilectos de los dioses mueren pronto eso es algo que se cumple en todas las cosas, pero asimismo es cierto que luego viven eternamente con los dioses” (175). El héroe trágico, como un titán (Prometeo, Jesús, *Che Guevara*),

toma sobre sus espaldas el mundo dionisiaco entero y nos descarga a nosotros de él: mientras que, por otro lado, gracias a ese mismo mito trágico sabe la tragedia redimirnos, en la persona del héroe trágico, el ávido impulso hacia esa existencia, y con mano amonestadora nos recuerda otro ser y otro placer superior, para el cual el héroe combatiente, lleno de presentimientos, se prepara con su derrota, no con sus victorias. (176)

Aquí distinguimos tres elementos persistentes en la cosmología de los autores de la *Literatura del compromiso*: la individuación como alienación de la unión original, la sonrisa y la alegría como estados anímicos dominantes y el sacrificio del héroe que es despedazado, alcanzando así el renacimiento en la unión recuperada. Quizás la paradoja consista en que todos

¹⁰⁹ “Pero lo más maravilloso en esa poesía sobre Prometeo [...] es la profunda tendencia esquiva a la *justicia*: el inconmensurable sufrimiento del ‘individuo’ audaz, por un lado, y, por otro, la indigencia divina, más aún, el presentimiento de un crepúsculo de los dioses, el poder propio de aquellos dos mundos de sufrimientos, que los constriñe a establecer una reconciliación, una unificación metafísica” (Nietzsche, 95).

sus protagonistas, y especialmente Ernesto Guevara, al igual que un héroe olímpico que se inmortaliza en la memoria de los pueblos, alcanzó al mismo tiempo la individuación. Por una operación dialéctica se podría argumentar que esa individuación, al ser simbólica, al convertirse el individuo en mito, deja de ser individuo para convertirse en pueblo. Aparentemente esta es la percepción más común de sus seguidores.

La idea de Atlas poniéndose el mundo sobre sus hombros y su hermano Prometeo, muriendo por dar conocimiento a los humanos también posee mucho en común con la idea del Mesías, Jesús, siendo martirizado y sacrificado por dar conocimiento liberador a la humanidad —universalismo que diferencia a la religión dominante de su época— y, al mismo tiempo, haciéndose cargo, desde su individualidad, de todos los pecados del mundo. Esa mezcla de lo apolíneo (individuo) y lo dionisiaco (unión en lo Uno) se da en el *Che* y en los escritores comprometidos. El Prometeo de Esquilo, dice Nietzsche, es una de las máscaras de Dionisos. Ernesto *Che* Guevara, vamos a agregar, es otra. A pesar de que el mismo Guevara hubiese reconocido al marxismo-leninismo como su principal ideología, sus escritos insisten en un principio difícilmente reconocible como materialista: la creación de una nueva conciencia moral como base de la revolución social y la creación del *hombre nuevo*.¹¹⁰ Su amigo Ricardo Rojo reconoce que, en la creación de este nuevo hombre, Guevara creía en la supremacía de los estímulos morales capaces por sí solos de promover la revolución socialista. “Simultáneamente con los cambios de la estructura económica, debía sobrevenir la modificación de la estructura mental heredada del sistema capitalista. De no ser así, ¿qué valor superior, trascendente, podía

¹¹⁰ Un siglo antes, otro argentino célebre en su siglo, Juan Bautista Alberdi, en sus *Bases* (1852), desde un punto de vista materialista, desestimó esta posibilidad de organización: “Nadie se mueve a cosas útiles por el modesto y honrado estímulo del bien público; es necesario que se nos prometa la gloria de San Martín, la celebridad de Moreno” (187). El peruano José Carlos Mariátegui, también heredero del pensamiento marxista, en 1928 pensaba que era un error entender el problema del indio —el problema de las clases oprimidas— como un problema moral. Eso era, para Mariátegui, propio del pensamiento liberal y humanista del XIX (40).

ofrecer el sistema socialista?” (Guevara, *Obra*, 30). Pero esa nueva conciencia moral podía o debía ser promovida por los líderes revolucionarios. Así lo dejó explícito no sólo en ensayos y discursos, sino también en cartas y en indicaciones prácticas que debían promover el cambio y la consolidación de la revolución cubana.¹¹¹

En las guerras modernas los generales no van al frente con los soldados, pero el guerrillero está dispuesto a morir,

no por defender un ideal sino por convertirlo en realidad. Esa es la base, la esencia de la lucha del guerrillero. El milagro por el cual un pequeño núcleo de hombres, vanguardia armada del gran núcleo popular que los apoya, viendo más allá del objetivo táctico inmediato, va decididamente a lograr un ideal, a establecer una sociedad nueva, a lograr en definitiva la justicia social por la que lucha. (Guevara, *Obra*, 44).

Sobre el mismo principio de progreso de la historia hacia la liberación y la unión en la igualdad, José Martí había elogiado en “Tres héroes” (1889) aquellos líderes americanos por su individualidad y clarividencia histórica: “Un hombre solo no vale nunca más que un pueblo; pero hay hombres que no se cansan, cuando su pueblo se cansa, y que se deciden a la guerra antes que los pueblos” (235). En “Táctica guerrillera”, refiriéndose a los tiempos previos al triunfo de la Revolución, Guevara define la vanguardia por su “demostración efectiva, con los hechos de la superioridad moral del soldado guerrillero sobre el soldado opresor” (*Obra*, 55). En 1960, poco después del triunfo de la guerrilla, ante un congreso de juventudes insiste en la misma idea: “todos los cubanos, de las ciudades y del campo, hermanados en un solo sentimiento, van siempre hacia el futuro, pensando con una unidad absoluta, dirigidos por un líder en el que tienen

¹¹¹ “Nous verons, que, pour l’homme engagé, il y a urgence à décider des moyens, de la technique, c’est-a-dire de la conduite et de l’organisation” (Fannon, *Damnés*, 23).

la más absoluta confianza” (*Obra*, IV, 87). Más adelante, ya en la administración del poder de una revolución institucionalmente establecida, Guevara, escribe su famoso artículo “El socialismo y el hombre en Cuba”, publicado en *Marcha* en marzo de 1964, donde hace explícito que es “importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Este instrumento debe ser de índole moral” (*Obra*, II, 13). Esta nueva moral debe suceder a una educación —el fuego de Prometeo— que es concedida por los líderes, recibida y reproducida por el pueblo —la humanidad—: “la educación prende en las masas y la nueva actitud preconizada tiende a convertirse en hábito; la masa la va haciendo suya y presiona a quienes no se han educado todavía” (*Obra*, II, 14). Este conocimiento prometeico se refiere a la concepción progresista de la historia, sin la cual el mismo concepto de vanguardia perdería todo su sentido: “El camino es largo y lleno de dificultades. A veces, por extraviar la ruta, hay que retroceder; otras, por caminar demasiado aprisa, nos separamos de las masas” (*Obra*, II, 15). A su vez, si bien esta concepción de progreso histórico ve al comunismo como “la etapa ideal” (*Obra*, IV, 143), repite en sus ideas los elementos fundamentales del humanismo: igualdad, libertad, progreso ético y material, unión final de la humanidad en el Uno original. En la definición del mexicano Leopoldo Zea, la conciencia liberadora ya no es la del individuo aislado, la representación del filósofo como el “loco con su tema”, sino una forma de comunión prometeica. Zea acentúa esta idea refiriéndose a la etimología de la misma palabra: “*Conciencia* es saber en común, saber de los otros y con los otros. En latín la palabra conciencia significa complicidad” (83). El centro del pensamiento de Zea es una radicalización del humanismo prometeico y se sintetiza en la siguiente expresión: “Lo humano no separa o distingue, sino que establece semejanzas. Lo humano se da, precisamente, en esta capacidad de comprensión que elimina toda espereza, toda diferencia, haciendo posible la convivencia” (86).

Pero mientras este momento ideal se encuentre en un espacio utópico, Prometeo debe resignarse al martirio. “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” (*Obra*, II, 25). El nacimiento de la Revolución cubana es entendido como ejemplo didáctico: tras una derrota inicial después del desembarco del Granma, un pequeño grupo de hombres de vanguardia se reorganizan y propagan el ejemplo —al modo del cristianismo primitivo— y provocan la revolución masiva. Esta microhistoria es retomada por Mario Benedetti como paralelo de un proceso mayor en el continente, especialmente en un momento de creciente frustración. Es decir, el ejemplo de la conciencia, del “estímulo moral”, como propagador y disparador de un cambio mental.

Walter Bruno Berg, señala que el término *revolución* surge de la filosofía de la ilustración del siglo XVIII y de la historia de las grandes revoluciones (América, 1776, Francia, 1789, Rusa, 1917):

el pensamiento revolucionario en Latinoamérica ha seguido esa tradición: primero hay que ilustrar al Continente; luego, se harán las revoluciones imprescindibles. Se empieza por revolucionar el sistema político, es decir, la Constitución; se acaba por revolucionar la sociedad entera; aparece, al final, el Nuevo Hombre, el hombre revolucionario por excelencia, es decir, el “americano” (188).¹¹²

¹¹² Según Berg, este es el esquema de un autoritarismo que Vargas Llosa denuncia en *Historia de Mayta y Guerra del fin del mundo*. El personaje Mayta es un muchacho que se educa en un colegio religioso de Arequipa. Su fervor religioso lo lleva a preocuparse por los pobres, pero cuando quiere radicalizar esta lucha abandona a Dios y se hace Trostkista. “Mayta, al dedicarse a la acción revolucionaria, queda impregnado del pensamiento y la sensibilidad religiosos” (191). Para el autor, la novela en algún momento “revela cierta simpatía por el discurso de la llamada teología de la liberación” (191), pero el narrador “no le reconoce ningún valor de objetividad ni de racionalidad” (192). Esa “mística de la pobreza”, de las monjas y del joven Mayta, “es denunciada como una forma de ‘pureza’ que, transformada ‘en política’ lleva a la ‘irracionalidad’” (192). En *Historia de Mayta* el narrador se burla de la demagogia de Ernesto Cardenal en una conferencia en Lima (192).

Esto significa el camino inverso de la revolución tradicional, según la cual primero se debe cambiar o destruir la infraestructura que alimenta los valores conservadores de la cultura. Diferente al marxismo-leninismo, este camino inverso que aparece expresado en los escritos de Ernesto Guevara —la *moralización* para la revolución— se enmarca mejor en la tradición del cristianismo primitivo y de la ilustración —el robo del fuego de Prometeo.

Diferente a esta concepción prometeica, pero aún inscripta dentro de los preceptos del humanismo radical, Rodolfo Walsh criticará la figura del individuo, del mártir revolucionario e, incluso, del líder, cualquiera sea éste. Aunque ferviente admirador de Ernesto *Che* Guevara, rechaza de forma implícita y explícita la posibilidad de que la revolución social e individual deba depender de la suerte, la voluntad o la enseñanza de un líder, ya que esta excesiva esperanza neutraliza al pueblo como agente de cambio. El pueblo, sujeto-objeto de sí mismo, no debe descansar en sustitutos o medios que se perpetúan, volviéndose contra los fines.

En una entrevista de Ricardo Piglia de marzo de 1970, Walsh recuerda que el cuento “Un oscuro día de justicia” lo terminó de escribir poco después de la muerte de Ernesto Guevara. Este cuento relata la expectativa de los estudiantes de un colegio por la llegada del tío de uno de ellos que hará justicia castigando al opresor que los administra. A pesar de un triunfo momentáneo, debido a una distracción del héroe, el opresor logra devolverle el castigo y sacarlo de combate. El mismo Walsh interpreta su historia como una metáfora sobre la actualidad política. “Aquí en este cuento se empieza a hablar del *pueblo* y de sus expectativas de salvación representadas por un héroe, es un héroe que es externo, es decir, no deposita sus expectativas en sí mismo, sino en algo que es externo, por admirable que pueda ser...” (*Oscuro*, 56). Luego, la referencia crítica a dos figuras que dominan el imaginario político de la época: una, implícita y poco admirada por el autor (Juan Domingo Perón); la otra, explícita y mejor valorada. Walsh reconoce que lo político

de este cuento “es muy aplicable a situaciones muy concretas nuestras: concretamente el peronismo, e inclusive las expectativas revolucionarias” (57). Luego:

con respecto al *Che* Guevara, que murió en esos días, te das cuenta, la gente que te decía: ‘si el *Che* Guevara estuviera aquí entonces yo me meto y todos nos metemos y hacemos la revolución...’ Concepto totalmente místico, es decir, el mito, la persona, el héroe haciendo la revolución en vez de ser el conjunto del pueblo (57).

Rodolfo Walsh no deja dudas sobre su rechazo ideológico a la figura del héroe prometeico. La idea de *místico*, para un marxista, es negativa por lo que tiene de falsa conciencia y, sobre todo, de ahistórico. No obstante, no se sale del marco del humanismo radical en lo que respecta a la concepción de la liberación del pueblo a través de la revolución y el cambio de conciencia.

Pero debajo de esta realidad siempre subyace el germen humanista de la unión de la diversidad, la reversión del pecado original que provocó la progresiva fragmentación que atormentó a los líderes de las independencias iberoamericanas: “Seguramente la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración” (Bolívar, *Doctrina*, 74).

Pero la *unión* del humanismo prometeico (la desarrollamos más adelante), destruida por la fragmentación de la contingencia histórica de la Conquista, del espíritu de partido ibérico y del principio de exclusividad de la Iglesia católica, es confirmada por la cosmovisión del vencido. El cosmos amerindio es dualista y el orden que lo salva del caos no procede de la anarquía humanista sino de una autoridad legítima —Quetzalcóatl, Viracocha—, la que ha sido desplazada por un poder ilegítimo: Moctezuma y el imperio azteca, Atahualpa y el imperio inca, Cortés-Pizarro y el imperio español, y el resto de los caudillos que se sucederán hasta el siglo XX vinculados al imperio americano. Por lo general, los pueblos y las nuevas instituciones

políticas e ideológicas de Iberoamérica confirmarán el pensamiento del humanismo —libertad, unión, fraternidad— y sentirán la necesidad de los valores contrarios de la autoridad. Pero al mismo tiempo, una segunda dualidad mantendrá esta dinámica: la verticalidad legítima contra la más permanente verticalidad ilegítima, la que promueve el orden de la justicia y la que oprime en su beneficio propio. Quizás la figura mítica del *Libertador*, tan repetida en su historia como la recurrencia a la idea de *liberación*, sintetice esta dualidad histórica: es la autoridad legítima que beneficia al pueblo con la libertad. Por esta razón, la idea de “moral” como legitimadora del poder y opuesta al beneficio de la riqueza material, será recurrente. Esta idea se sintetiza en el concepto de *dignidad* —sobre todo en la derrota y en la pobreza—, que encuentra en el cristianismo de los *teólogos de la liberación* una perfecta traducción cultural.

4.2 Quetzalcóatl-Viracocha

En *Canto Nacional* (1973), el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal reconstruye la destrucción y el caos de su pueblo. Este estadio de descenso en el caos —identificado en este estudio con el Segundo Cuadrante— incluye un pájaro que en América Central es conocido como *justojuez*. Su nombre se deriva de su canto: “Setiembre: en las cercas de alambre canta el justo-juez / justo juez justo juez justo juez” (*Canto*, 11). Para la ciencia, *justojuez* es *heliornis áulica*. Para este estudio, el ave justiciera es la serpiente emplumada, Quetzalcóatl y sus múltiples variaciones.

Según la ontología amerindia, los humanos son responsables de mantener el Cosmos en movimiento. Lo peor no es la crisis y el derrumbe cíclico, sino la inercia y la inmovilidad. La justicia de los hombres y semidioses es el motor del movimiento, a veces armónico y a veces violento, que lleva a un estado de justicia y prosperidad. Lo peor no es el infierno sino la caída del espíritu en la materia, la desacralización de la sangre y el espíritu. Una forma insospechada

de esa ontología podemos encontrarla en un escritor tan europeísta como Ernesto Sábato en Argentina. Sábato se distinguió por dos recurrencias en su vida: la renuncia y la fuga, que en fórmulas europeas fue calificado como “crisis”. En su literatura el pesimismo es el tono común y en su pensamiento la idea de *derrumbe final del mundo* que, traducido a los códigos europeos, se expresa como el fin de la Era moderna o el fin de los valores occidentales. Una nueva cultura, no Oriental ni Occidental, ni materialista ni puramente espiritualista “debería dar la escuela de nuestro tiempo. O el mundo se derrumbará en sangrientos y calcinados escombros” (*Apología*, 107).

Como en cualquier héroe mitológico (según la teoría del monomito desarrollada por Joseph Campbell), el nacimiento de Quetzalcóatl está investido con signos trágicos o excepcionales. Quetzalcóatl nace en un mundo de conflictos y, en muchas versiones, de padres enfrentados en la lucha. Con fuertes connotaciones psicoanalíticas, algunas leyendas refieren este nacimiento como producto del erotismo de *los opuestos en una lucha*. La madre, una guerrera chichimeca descendiente del dios Tezcatlipoca, provoca o desafía al padre, el guerrero Mixcoatl, dejando las armas en el suelo y desnudándose. Mixcoatl igualmente tira sus flechas sobre la guerrera desnuda pero falla todos sus intentos de herirla. Luego el simbolismo se traduce directamente en la acción sexual. Después de una breve fuga por el bosque, el guerrero la *posee* en una cueva y la embaraza (Carrasco, 80).¹¹³

¹¹³ El lenguaje que usamos está lleno de connotaciones sexistas, clasistas y racistas. En este caso, la idea de “posesión” que realiza el macho como significado del acto sexual es repetida en la literatura y en la ensayística del siglo XIX. Hostos en diversos ensayos intenta contestar a lugares comunes de la época muchas veces con los mismos instrumentos. Por ejemplo, identifica la inteligencia con Europa y la sensibilidad con América, lo activo-conquistador contra lo pasivo-conquistado, en una serie de paralelos que son típicos de lo *masculino* contra lo *femenino* (el conquistador que clava la bandera —la estaca, el pene— sobre la madre montaña o la Luna virginal). Muchos estudios sugieren que esta relación fuertemente patriarcal —expresada aquí en el lenguaje y el pensamiento— estaba más acentuada en Europa que en la América prehispánica (ver, por ejemplo, Luis Vitale). Este es un problema adicional: estudiar una mentalidad desde otra —aunque aquí asumimos que en parte somos heredero de ésta— y con el instrumento de otra, el lenguaje del conquistador, lo que se traduce en un permanente esfuerzo de traducción. Por otro lado, si bien podemos reconocer en el lenguaje trazas ideológicas —*villano* vs. *noble*, *familia* de

El mundo en que nace Quetzalcóatl (Quetzal-Quatl, “serpiente = cóatl; *Cuate* = hermano), dice David Carrasco, es un mundo de combates, sacrificios humanos y conflictos permanentes (81). Quetzalcóatl matará a sus predecesores y revolucionará la sociedad eliminando —temporalmente— la base de la cultura mesoamericana: el sacrificio humano.¹¹⁴ Un período de gran creatividad sigue a esta revolución tolteca —el pueblo de los pensadores, en oposición al más primitivo pero dominante pueblo azteca (Carrasco, 84)— donde prosperan las artes y el conocimiento.¹¹⁵ Carlos Fuentes será luego de la misma opinión:

Quetzalcoatl se convirtió en el héroe moral de la antigüedad mesoamericana, de la misma manera que Prometeo fue el héroe del tiempo antiguo de la civilización mediterránea, su liberador, aun a costa de su propia libertad. En el caso de Quetzalcóatl, la libertad que trajo al mundo fue la luz de la educación. Una luz tan poderosa que se convirtió en la base de la legitimidad para cualquier Estado que aspire a suceder a los toltecas, heredando su legado cultural. (*Espejo*, 107)

El cambio y el florecimiento de la nueva organización debe ser guiada por el hombre-dios, según todas las versiones de la cultura mesoamericana (Carrasco, 88). Quetzalcóatl advierte la amenaza del hundimiento procedente del Este. Pero esta no es sólo la condición psicológica o el destino de un dios con múltiples rostros sino la naturaleza misma del cosmos mesoamericano.

Los demás dioses también son conscientes de la inestabilidad en la que se encuentran, por lo que

trabajadores vs. familia bien, madre vs. padre—, también podemos reconocer que esas trazas simbólicas han perdido sus valores originales, como una antigua cárcel se transforma en un centro comercial. La expresión “estar norteado” significa “estar orientado”. Curiosamente, la segunda es más común en nuestro lenguaje occidental, cuando se ha impuesto la costumbre cartográfica de poner el Norte y no la más antigua de poner el Oriente hacia arriba, lo que significaba “orientar”; o, quizás, inclinarse correctamente hacia La Meca desde Europa.

¹¹⁴ Esta revolución religiosa solo es comparable con la provocada por Amenofis IV, con el reemplazo del politeísmo por el monoteísmo de Aton, el dios sol. Como en el caso de varios Quetzalcoatl, la revolución del faraón egipcio terminó en una contrarrevolución violenta.

¹¹⁵ “At the center of this abundant creativity and sacred knowledge lived Quetzalcoatl, whose role as the source of creativity is clearly stated: ‘Truly with him it began—truly from him it flowed out, All Art and Knowledge’ (85). La cita de Carrasco se refiere al *Codex Vaticanus A: Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738, ditto Il Docice Rios*, ed. Franz Ehrle (Rome, 1900).

se exigen cada vez más acciones para mantener al sol y la luna en movimiento. Quetzalcóatl es elegido para ejecutar este sacrificio reparador de los dioses. Pero esta acción radical de *teocidio* no produce el efecto esperado y el Sol no se (con)mueve. Razón por la cual Quetzalcóatl decide autosacrificarse. Podemos deducir la importancia de este dios-hombre por el efecto de su acción, de su autosacrificio: el Sol retoma su camino y de esa forma se produce el nacimiento del la Era del Quinto sol (Carrasco, 97).¹¹⁶ Carrasco entiende que todos estos mitos mesoamericanos indican la idea de que la creación del mundo es siempre incompleta. Existe una permanente “duda divina” (“a divine doubt”, 98). El resultado no es una visión del cosmos regida por el ritmo y el orden prevaleciendo sobre el caos, sino un modelo revolucionario donde una parte se enfrenta ferozmente a la otra, “a revolutionary pattern of ferocious attack by one part of the cosmos against another” (98). A cada período de orden sucede un período de revolución que mantiene en movimiento el Universo.

Es significativa la idea de que Quetzalcóatl representa al creador de la *nueva humanidad*.¹¹⁷ En la leyenda del Quinto sol, la humanidad es creada luego de cuatro intentos fracasados de los dioses, que se negaban a intentarlo por quinta vez. El hombre nuevo es resultado, también imperfecto, de Quetzalcóatl.¹¹⁸ Según la *Leyenda de los soles*, la serpiente

¹¹⁶ Significantly, it is Quetzalcoatl who first knows that the new age will drown in the east. [...] But the unstable and threatening situations demand still more exertion from the gods because the sun and the moon ‘could only remain still and motionless’. [Because of that, the gods in Toltec and Aztec culture] decide to sacrifice themselves to ensure the motion of the sun. ‘Let this be, that through us the sun may be revived. Let all us die’. Then, Ecatl, apparently one of Quetzalcoatl’s forms, is chosen to ‘deal death’ to the gods and slay them all” (97).

¹¹⁷ Una posible especulación sobre su nombre sería: *Quetzal* significa caña y *coatl*, hermano (cuate). También conocido como “serpiente emplumada” podría entenderse como “caña emplumada”, es decir, flecha. Del calendario azteca podemos deducir que también significa “flecha”. La flecha representa al tiempo, aunque no a un tiempo cíclico sino lineal. Según los mexicanos el calendario había sido inventado por Oxomoco y Cipactonal. Pero fue Quetzalcoatl quien se los enseñó a los hombres. El quinto día del mes lleva el nombre de “coatl”, que significa “los cuatro movimientos del sol”. El décimo es *Ehecatl* (Quetzalcoatl en figura de viento).

¹¹⁸ Primer sol: los dioses convencen a Chalchitlicue, diosa de las aguas, para que suba y se convierta en sol y así crear a la humanidad. El resultado es decepcionante y Chalchitlicue inunda la tierra y destruye a los proto-hombres. Segundo Sol: Ocelotl, dios Jaguar, se convierte el sol con el mismo resultado. Tercer Sol: turno de Ehecatl, dios del viento. El resultado, a partir del maíz, es una humanidad demasiado perfecta que no se mueve a la acción y se contempla a sí misma. También es destruida. Cuarto sol: Tlaloc, dios de la lluvia y el trueno, vuelve a intentar la

emplumada restaura la vida humana a través de un viaje del héroe —elemento arquetípico— a las tierras de los muertos. Quetzalcóatl le reclama a Mictlantecuhtli los huesos de los ancestros para hacer una “nueva humanidad”. Para ello, el dios de los muertos le pide una tarea imposible: soplar una caracola sin agujero. Enfrentado al engaño, Quetzalcóatl recurre a seres naturales, a los gusanos y las abejas para que perforen la caracola y la hagan sonar. El señor del bajomundo —consecuente con una dialéctica entre hechos y palabras— consciente en entregar los huesos a Quetzalcóatl, pero ordena a sus sirvientes detenerlo. Quetzalcóatl desafía al señor de la muerte verbalmente e intenta escapar del infierno. Pero los demonios crean un abismo donde cae y muere, rompiendo los huesos. Su doble lo regenera y así puede escapar del abismo. Pero los huesos están rotos y Quetzalcóatl debe dárselos así a su consorte, Cihuacoatl-Quilaztli, quien los pone en su mortero de piedra y los muele. Quetzalcóatl sangra su pene sobre ellos (la idea de que el alma humana descendía del cielo al vientre materno es propia de la cultura tolteca), de donde nace un niño varón y cuatro días después una niña. De ellos desciende la humanidad (Carrasco, 99).

Davíd Carrasco sintetiza las diferentes variaciones en la persistencia de (a) una *dualidad en lucha* por la cual cada edad es creada por el combate o sacrificio de un par de opuestos; o la creación ocurre por (b) un *descenso cósmico*, donde el creador baja a un mundo inferior. (Habría que agregar que la creación y la destrucción de la humanidad se deben a la astucia y a la torpeza del dios-hombre.) Esta idea del descenso hace a Quetzalcóatl el más humano de todos los dioses, en opinión de Carrasco. La creación ha sido imperfecta, el logro no se ha completado. Esta idea de “las cosas resultaron bastante mal”, “things turn out quite badly” (100), es común en la cultura

creación de los hombres a partir del maíz, pero otro dios le hace un corazón demasiado grande, por lo que los hombres se pasaban hablando y eran poco productivos. Ante los sucesivos fracasos, los dioses deciden renunciar a un quinto intento y, aprovechando la ausencia de Quetzalcoatl, quien no se resignaba, pidieron al dios del bajomundo que escondiese los huesos de los hombres con los cuales habían creado a los hombres.

religiosa mesoamericana. Pero la idea de que la destrucción final debe ser diferida mediante el sacrificio permanente, es revertida por Quetzalcóatl de Tollan (o Tula), quien reemplaza esta ansiedad de la inestabilidad y del caos del cosmos y los sacrificios rituales, por la armonía y la creatividad (102). Por esta razón, Quetzalcóatl es el símbolo de la autoridad legítima que es capaz de un orden sagrado en un mundo inestable (106), mucho más parecido al nuestro del siglo XXI que a la Edad Media Europea. Ya en la época de Chololan, Quetzalcóatl es reconocido como el dios de las masas, el que es capaz de integrar la gran estructura social.¹¹⁹ Más tarde, en la Tenochtitlán azteca, es posible que se haya convertido en el dios de la clase alta (173). El retorno de Quetzalcóatl descubre, según Carrasco, la atmósfera de inestabilidad cósmica y de inferioridad cultural que marcaron la capital azteca, Tenochtitlán, desde su fundación. Los aztecas sufrieron del ansia de la ilegitimidad de su autoridad, “both their claim to legitimacy and their anxiety about destruction were partly identified with Quetzalcóatl and Tollan” (150 y 184).

La repetida idea de un imperio ostentando un poder ilegítimo surge, de forma muy particular, del poder mismo. Para revertirla, los aztecas recurren a la conmoción psicológica. En una ocasión invitan a representantes de pueblos vecinos a presenciar masacres rituales, como forma de sostener su poder mediante el terror de la fuerza (186). Esta política contuvo pero también potenció las energías de una rebelión que fue aprovechada por los españoles.

Moctezuma, consciente de la ilegitimidad histórica de su imperio, ante la inminente llegada de Quetzalcóatl, abandona el gran palacio y ocupa uno menor, en espera de la verdadera autoridad, la subyugada Tula. Con Moctezuma se da un hecho incomprensible para la historia de Occidente pero que nos revela un rasgo interior de la cultura mesoamericana: un gobernante que ostenta el poder absoluto y renuncia a él por una conciencia moral de ilegitimidad, por su propia mala

¹¹⁹ “[In Chololan] Quetzalcoatl was a deity of the masses, the great enclosing numen who integrated social structure” (Carrasco, 147)

conciencia. Lo que nos da una idea del significado prioritario del terror sagrado que unía al mesoamericano con el cosmos. Una idea semejante de “ilegitimidad de la autoridad” será retomada por Carlos Montaner en *Las raíces torcidas de América Latina* (2001) como razón central de la inestabilidad política y social en la historia posterior, aunque se la atribuye sólo a la violencia de la Conquista española y luego desestime cualquier existencia de una violencia semejante en la actualidad.

Quetzalcóatl no es el dios creador del Universo, sino un donador de la humanidad, como Prometeo, que da a los hombres y mujeres las artes, el conocimiento y los alimentos. Es decir, un *reparador* del caos o un servidor ante la necesidad natural del mundo. No es un dios que castiga a su creación, sino un dios limitado y frágil que lucha ante la adversidad en beneficio de una humanidad que ha sido castigada de antemano por fuerzas superiores. Pero es también la autoridad legítima, una autoridad máxima capaz de ordenar, regular y dar prosperidad a un pueblo permanentemente amenazado por el cosmos y por la violencia imperial de los dioses guerreros.

Si el mito o la voluntad de Prometeo es una herencia de la cultura ilustrada de Europa que se opuso o criticó la empresa Europea de conquista y colonización, el mito o la voluntad de Quetzalcóatl-Viracocha es la herencia de las masas populares —que resistieron, se impusieron y dieron forma a la mentalidad de un continente que comparte más que un idioma— y se opusieron al invasor. Según Carlos Fuentes, en *El espejo enterrado* (1991), Quetzalcóatl se convirtió en un héroe moral, como Prometeo; ambos se sacrificaron por la humanidad, les dieron a los mortales las artes y la educación. Ambos representaron la liberación, aún cuando ésta fue pagada con el sacrificio del héroe. (*Espejo*, 107). Carlos Fuentes advierte este equivalente en dos pinturas del muralista mexicano José Clemente Orozco, una en Pomona Collage en Claremont, California y

la otra en Baker Library en Dartmouth Collage, en Hanover. En la primera Prometeo simboliza el trágico destino de la humanidad y en la segunda Quetzalcóatl, el inventor de la humanidad que es exiliado al descubrir su rostro y deducir de él su destino humano, es decir, de alegría y dolor. Orozco sintetiza las dos figuras en un solo hombre pereciendo en la hoguera de su propia creación, en el Hospital Cabañas de Guadalajara (*Mirror*, 313).

A estas dos figuras mitológicas podemos agregar a Jesús, como el tercer dios-hecho-hombre. A diferencia de Prometeo y Quetzalcóatl, Jesús es el único sobreviviente como protagonista de una religión viva. Los otros dos, asumimos, permanecerán en el inconsciente o en la cultura —uno venido de la cultura popular americana y el otro de la cultura ilustrada europea— con la misma actitud, encarnada en los escritores comprometidos de la Guerra Fría o las revoluciones poscolonialistas, desde Ernesto *Che* Guevara hasta los teólogos de la liberación. Para estos últimos, fundadores de un movimiento teológico profundamente latinoamericano, el Jesús reivindicado no es el institucionalizado por la tradición eclesiástica sino el Jesús primitivo que se hizo hombre para ayudar a la humanidad oprimida por la religión y el imperio de la época, el Dios-hecho-hombre que desciende a la humanidad para impregnarla del conocimiento que la rescatará de la esclavitud. Según el *códice Vaticano*, “y así Tonacatecutli —o Citinatónali— envió a su hijo para salvar al mundo...” como vimos, esta salvación es una penitencia y un autosacrificio. También para la tradición cristiana, Jesús es el único gobernante legítimo que, como Prometeo y Quetzalcóatl, es cruelmente derrotado como individuo y como circunstancia, pero esta derrota significa la promesa de un regreso y el establecimiento de una nueva era de justicia, precedida por el caos final, por la distopía.

Si en el ciclo humanista de la *Literatura del compromiso* la conciencia precede al compromiso (I) y ésta a la acción (II), en Quetzalcóatl la conciencia es posterior a la creación de

la nueva sociedad (III) y del Hombre nuevo (IV). Tanto Prometeo como Quetzalcóatl son hombres-dioses derrotados, porque su rasgo humano impone un grado de imperfección y de injusticia por parte de los dioses superiores (Zeus, Mictlantecuhtli, Tezcatlipoca). En ambos, como en Jesús, el simbolismo de la sangre es central, porque es el elemento más humano entre los elementos del universo contra los cuales debe luchar permanentemente para sobrevivir, para ascender (Prometeo) o para evitar el caos, la destrucción final (Quetzalcóatl) de los otros elementos: el agua, el aire, la tierra y el fuego. Pero si los humanismos de Prometeo y de Quetzalcóatl tienen elementos en común, también se oponen, reproduciendo la cosmología mesoamericana de los opuestos en lucha que crean y destruyen: Prometeo desafía la máxima autoridad para beneficiar a la humanidad. La historia del humanismo, como vimos, a partir del siglo XIII europeo integra una conciencia histórica de progresión, igualdad y libertad en el individuo-sociedad que se opondrá de forma radical al tradicional paradigma religioso basado en la autoridad. El humanismo de Quetzalcóatl si bien significa un desafío a los dioses superiores e inferiores en beneficio de la humanidad, su destino está marcado por la fatalidad de los ciclos y por su propia dualidad. Las autoridades destructivas son reemplazadas por otra autoridad, el hombre-dios que periódicamente es derrotado por fuerzas superiores.

Es por esta razón que se produce una paradoja. Difícilmente una obra de los llamados “escritores comprometidos” podría enmarcarse dentro del dogma marxista, aún cuando muchos de ellos se identificaron con este pensamiento. A lo sumo, el marxismo se convierte en un instrumento de análisis o en un objetivo retórico, pero cada obra en sí cae fuera de un estricto materialismo dialéctico. Es más, lo contradicen, especialmente en su insistencia de los mitos americanos, de una cultura o un estado anímico que poco o nada tiene que ver con el proletariado industrial o con las promesas positivistas de la Modernidad. La formulación ideológica —con

frecuencia el marxismo-leninismo— ha sido la parte más superficial de un espíritu trágico y epicúreo al mismo tiempo que responde a una conducta mucho más antigua y más vital y la oculta en un pesado manto de cientificidad.

No obstante, la realidad no es mero producto de una visión unilateral sino que es vista y realizada por distintos agentes. Que la cosmovisión de Moctezuma y Atahualpa favorecieran la conquista de Cortés y Pizarro no significa que Cortés y Pizarro sean agentes neutrales de la historia sino todo lo contrario: dos concepciones diferentes del mundo se adaptaron según los hechos ajenos y según las interpretaciones propias. La actitud del conquistador es la actitud del corregidor, institución que procedía de la Reconquista y se ejerció en la colonia. Los grabados de la época y las crónicas no son ambiguas: el corregidor tenía el poder social y lo ejercía con violencia física y moral. El corregidor creía o decía entender que el indígena se corregía moralmente con violencia al mismo tiempo que era explotado como un esclavo. Es decir, el opresor se justificaba por las deficiencias morales e intelectuales de sus oprimidos. A su vez, los oprimidos, y por extensión el continente, recibían esta moralización y la hacían suya. Juan Montalvo decía que los indios eran una raza deformada por la esclavitud. Palo que recibían palo que agradecían al amo (137). Esta actitud fue producto de la misma colonización o era propia del pueblo indígena de los tiempos prehispánicos. Es más probable esto último, de otra forma no se entendería la conquista realizada por un pequeño grupo de aventureros, desde México hasta Alto Perú sobre sofisticados imperios que incluían millones de personas. Si a una gran diferencia en números humanos se agrega el hecho de que los pueblos mesoamericanos se levantaban sobre la cultura de la guerra y la conquista, resultaría aún más incomprensible una conquista tan rápida y una resistencia tan prolongada. La respuesta debe estar en el sentido de las guerras mesoamericanas que, además de económicas, tenían un sentido ritual de sacrificio y

autosacrificio. El conquistado se representaba como fatalidad aún antes de la Conquista, como carne de sacrificio en espera de un ciclo mejor. Quetzalcóatl, no es un creador absoluto sino que participa en la creación. Su obra, como la de muchos dioses, está eternamente inacabada y su lucha es a favor de una nueva humanidad que logre engañar a los dioses del infierno que le impiden la felicidad plena. Pero Quetzalcóatl fracasa repetidas veces y el resultado de su lucha es la humanidad. Según David Carrasco, el mundo Mesoamericano se caracterizó por una gran ansiedad como consecuencia de dioses que no tenían la fuerza suficiente para mantener el cosmos en funcionamiento ni para completar su creación, por lo cual, para evitar o aplazar la destrucción final del mundo era necesario no sólo actuar sino entregar la existencia misma en sangrientos rituales. Por el contrario, Quetzalcóatl fue el dios-hombre creativo que surge de la cultura Tolteca y se expande por toda Mesoamérica. Destructor y creador de las Eras del mundo, no sólo no requirió sacrificios humanos sino que se convirtió en hombre para bajar de los cielos en ayuda de las creaturas imperfectas (Carrasco, 102). Pero Quetzalcóatl era un dios humano, con triunfos y fracasos. Creó una concepción nueva del mundo y, en su apogeo, se retiró hacia el Este, prometiendo volver. Es comprensible que todo un continente esperase su regreso para poner fin a la furia del cosmos. Pero Cortés no era Quetzalcóatl y los amerindios tardaron pocos días en descubrirlo. El falso Mesías era otro azote del Cosmos que recibieron con resignación y sacrificio, siempre a la espera del regreso del verdadero. Esta memoria del fuego fue combatida durante siglos con el fuego del conquistador. No desapareció sino que se refugió en las profundidades del inconsciente colectivo. En su lugar, como sobre los cimientos de los templos antiguos, se levantaron las iglesias, se levantó la conciencia intelectual de la América criolla: el ritual católico de la colonia y el humanismo ilustrado de los inventores de las nuevas repúblicas. José Mariátegui reconocía que “los dominicos se instalaron en el templo del Sol, acaso por cierta

predestinación de orden tomista, maestra en el arte escolástico de reconciliar el cristianismo con la tradición pagana. La iglesia tuvo así parte activa, directa, militante en la Conquistas” (170).

Pero en el siglo XX Prometeo y Quetzalcóatl, en una dualidad creadora y destructora, aparecerán en la cultura popular en la literatura ilustrada.

La Literatura del compromiso integra estas dos herencias históricas: es, al mismo tiempo, una literatura humanista (prometeica) y una literatura trágica, cuyo signo del sacrificio no es el llanto sino la alegría por la plenitud de lo humano: el individuo unido al Uno del pueblo. Es el sacrilegio del desafío divino, la hermandad contra la autoridad ilegítima. Pero no es la negación de cualquier autoridad, como en el humanismo radical. Hay una autoridad moral para el pueblo amerindio, la autoridad que es capaz de crear una nueva humanidad más justa y fraterna —la autoridad legítima de Quetzalcóatl-Viracocha.

Por el sacrilegio de entregar a los hombres el fuego de la verdad —uno en desmedro del poder de los dioses, el otro en desmedro del poder de los césares— tanto Prometeo como Jesús sufren la tortura del lento desangrado. Quetzalcóatl, el otro dios-hombre, no sufre el desangrado pero su tortura es moral: es el único de los tres cuya alusión al sexo es directa y significa un pecado —el incesto— propio de los humanos. Las tres divinidades descendidas en la naturaleza humana prometen el regreso. Prometeo engaña a Zeus, el dios que ejerce su poder como un tirano arbitrario. Jesús es traicionado —si el hijo de Dios no puede ser engañado, para el hombre la traición se produce tras el engaño—. Quetzalcóatl es traicionado por los otros dioses que le revelaron su rostro humano. Jesús como Quetzalcóatl son sustituidos por falsos Mesías. La usurpación de Hernán Cortés es doble: arrasa aldeas enteras en nombre de Jesús mientras es visto como Quetzalcóatl que regresa. Tampoco debe ser casualidad que el sexo y la tradición mítica de Malinche sean recordados con toda la fuerza generadora del símbolo histórico. El sexo no

representa la unión sino la violencia del conquistador. “Por la justicia no se asimiló el español las razas conquistadas, sino por el sexo ineludible” (Martí, *Sociedad*, 240). De este encuentro sexual que incluye la guerra pero no el amor, nace otra vez la nueva humanidad. Esta vez no es Quetzalcóatl que regresa, sino un impostor. La autoridad y la realidad son así doblemente ilegítimos. Sólo el regreso del verdadero dios-hombre y su sacrificio podrán remediarlo. Otros personajes míticos de la cultura mesoamericana comparten las características de Quetzalcóatl. Kukulcán, por ejemplo, domina la vida cultural en Chichén-Itzá en el siglo X y “desaparece después en forma semejante a la de Quetzalcóatl” (Rueda, 33).

Si vamos más lejos aún, al otro gran imperio americano, el inca, encontraremos a Viracocha, dios que poseía múltiples representaciones y, probablemente, múltiples formas de ser. Pero la dualidad es común y se puede resumir, al igual que el dios mesoamericano, en (1) un dios superior, creador del Cosmos y (2) un dios humano, un dios ordenador del caos del mundo. Como Quetzalcóatl, Viracocha abandona a su pueblo marchándose hacia el océano, pero no hacia el Oriente sino hacia Occidente con la promesa de volver. Viracocha no es un dios único y creador sino “el que señala el lugar adecuado para cada cosa y el momento en que cada uno lo debe ocupar” (Burga, 126), es decir, una suerte de gran arquitecto y, al mismo tiempo, el gobernante legítimo.¹²⁰

Por su parte, Viracocha en Perú aparece con la misma dualidad de Quetzalcóatl, siendo al mismo tiempo creador del mundo (salido del lago Titicaca) y “héroe cultural”. Como en la cosmogonía mesoamericana, la creación no es única sino que está precedida de intentos fallidos. Después que Wira-Kocha crea el mundo y “ciertas gentes”, en una segunda aparición convierte a esta gente en piedras. Crea el Sol, la Luna y un arquetipo de seres humanos en diferentes lugares

¹²⁰ Burga cita a Frazer según el cual los dioses son los encargados de mantener el orden.

de la tierra. Luego se retira hacia el océano y desaparece (Burga, 127). Como en Mesoamérica, el mundo antiguo del Perú se construía y destruía por la oposición de dos fuerzas en lucha. En la capital del imperio inca los combates rituales consistían en enfrentamientos de jóvenes. Era, “la oposición ritual de dos mitades, *hanan* y *hurin*, que conformaban la ciudad de Cuzco. Estos combates formaban parte de la ceremonia de Kamay, vinculada a la agricultura del maíz y la legitimación de las noblezas indígenas” (44).

Las tragedias de Moctezuma y la de Atahualpa también son paralelas, aunque los separen miles de kilómetros y diez años. Los une una cosmogonía similar, el sentimiento de la ilegitimidad de sus poderes y, como consecuencia, la misma historia de derrota.

Al morir Huayna Cápac, el imperio inca quedó dividido en dos hermanos: al norte en Quito, en manos de Atahualpa, y al sur en Cuzco, en las de Huáscar. Pero Atahualpa entra en guerra con su hermano y lo derrota. Como los aztecas en México, los incas formaron un imperio sobre distintos pueblos andinos. Cuando Pizarro llega a Perú, el imperio estaba dividido por luchas fratricidas (61). Esta misma idea del poder cuestionado por el oprimido pero también por quien lo ejerce, se acentúa con la disputa de Atahualpa sobre su hermano, ante él y ante los habitantes de la gran capital, Cuzco. “Atahualpa, después de tres años de luchas intestinas, se encontraba a punto de celebrar su triunfo y de ir al Cuzco para recibir las insignias reales, pero las noticias de la llegada de los españoles las recibe en Huamachuco y de ahí decide ir a Cajamarca para la entrevista con los recién llegados (61).

Poco hacía que Atahualpa se había convertido en la autoridad máxima cuando comenzaron a llegar signos inquietantes. Cada uno, como el paso de un cometa, eran anuncios para Atahualpa de una catástrofe. Coincidentemente, los mensajeros del imperio comienzan a llegar con noticias de Viracocha, que regresa por el mar. “Huamán Poma indica, lo que ha

podido ser una idea consensual en las creencias campesinas de su época, que a la muerte de Huayna Cápac y durante sus funerales en el Cusco se descifró la profecía que había sido mantenida en secreto durante muchas generaciones: unos hombres vendrían del mar (cocha) a conquistar el imperio” (Burga, 58). “De aquí muy potablemente se derivan todas las versiones, empezando con los quipocamayos de Vaca de Castro, en los cuales los indígenas consideran que la llegada de los españoles significaba el regreso de los dioses” (59). Eduardo Galeano, en *Las venas abiertas de América Latina* (1971) recuerda y de alguna forma confirma la profecía popular según la cual los mismos incas que quisieron aprovecharse de la plata de Potosí se encontraron con una advertencia quechua: “no es para ustedes; Dios reserva esas riquezas para los que vienen de más allá” (*Venas*, 31).¹²¹

Los mensajeros del imperio inca “decían que había llegado a su tierra ciertas personas muy diferentes en nuestro hábito y traje, que parecían Viracochas, que es el nombre con el cual nombramos antiguamente al criador de todas las cosas” (Burga, 59). Ahora Viracocha realiza la marcha opuesta al sol y a la dirección de la civilización, “es una marcha de castigo” (132). El 5 de enero de 1533 Hernando Pizarro llega a la “mezquita” de Pachacámac y cuida de “profanar públicamente el santuario y desacralizarlo” (70). El soldado analfabeto, “pensando más en sus obligaciones militares y en el acopio de metales preciosos, no se interesó en los rituales, sino que más bien —como buen soldado del siglo XVI— se dedicó a crear lazos de obediencia con los jefes étnicos de la costa central” (70). Enterado del regreso de Viracocha, Atahualpa espera a los hombres-dioses en Cajamarca y los recibe. Los españoles no encontraron ninguna resistencia

¹²¹ Otra vez, podríamos pensar que la leyenda se produce después de los hechos. Pero esta posibilidad es menor si consideramos que los hechos mismos debieron tener un fuerte aliado en leyendas y creencias de este tipo que facilitaron e hicieron posible una empresa quijotesca como la de Cortés y Pizarro. Por otro lado, podríamos considerar, como anotó Carbera Infante en *Vista del amanecer en el trópico* (1974) sobre la matanza de unos huelguistas haitianos que aceptan sacarse una fotografía con el hacendado y fueron ametrallados: “La historia puede ser real o falsa. Pero los tiempos la hicieron creíble” (97).

militar. “Todo lo contrario, reincidieron en su comportamiento ritual, cantos y danzas para celebrar la llegada de los extraños visitantes” (71). En un atardecer, en una confusión que no duró más de media hora, Pizarro y sus hombres atacan la plaza central y capturan a Atahualpa. Poco después deciden ejecutarlo en el garrote, el 26 de julio de 1533, con la excusa de castigar al asesino de Huáscar, el legítimo emperador, y prometen devolver el poder a la antigua nobleza. Según Burga, hubo una “abierto satisfacción de las noblezas cuzqueñas por la ejecución de Atahualpa” (72). Pizarro designa sucesor a Tupac Huallpa. Luego a Manco Inca, descendientes de Huayna Cápac.

Los españoles difundieron el rumor de que el cuerpo de Atahualpa había sido incinerado luego de su muerte. De esa manera, dice Burga, procuraban desterrar las esperanzas mesiánicas que parecían despertarse entre los nativos. Curiosamente, estas esperanzas “aparecían como un sentimiento popular, más que como una actitud de las noblezas indígenas” (79). Según la versión de Huamán Poma de Ayala, quien recoge la tradición oral, no las crónicas que él conoció, afirma que a Atahualpa le cortaron la cabeza por orden de Pizarro. “Se completa así un ciclo de deformaciones indígenas sobre la muerte del inca en Cajamarca y se deja abierta la posibilidad al nacimiento de un nuevo ciclo de esperanzas mesiánicas” (81). Según Burga, esto responde al mito, pero también a la necesidad *mítico-política* (81).

Al mismo tiempo, los dioses andinos “se vuelven falibles y en consecuencia mentirosos” (58). Atahualpa en su cautiverio acusa a Pachacámac de fallar cuando anunció que su padre Huayna Cápac sanaría y sin embargo murió. Los dioses pierden credibilidad y los indígenas recurren a lecturas apocalípticas de los hechos (58). Huamán Poma de Ayala se declara cristiano pero insiste en marcar la diferencia moral basada en la codicia, como defecto principal, que lleva a la destrucción del mundo. Dirigiéndose a los lectores españoles, escribe: “ves aquí en toda la

ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro y en plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, ni puta ni puto [...] y vosotros tenéis ídolos en vuestra hacienda, y plata en todo el mundo” (Burga, 265).

Tanto incas como aztecas adaptaron su mitología con propósitos políticos. Pero es probable que, como los atenienses de Pericles, consideraran válido y de derecho tomar por la fuerza aquello que otros querían tomar por la justicia cuando la fuerza no estaba de su parte. Todas estas actitudes son contrarias al humanismo prometeico. Pero, por otro lado, tanto en el caso inca como en el azteca, la ilegitimidad cósmica de su poder es una conciencia insuperable y lleva a ambos a la renuncia y a la ruina. Subsiste la idea de que el poder no es mera cuestión de fuerza sino de moral, aunque sea una moral discutible por otros pueblos y otras mentalidades. Tanto Atahualpa como Moctezuma sufren de la mala conciencia de su poder ilegítimo y por eso son derrotados. Los españoles no tienen esta mala conciencia. Según Américo Castro, la creencia de ser “pueblo elegido” llevó a españoles y portugueses a las empresas ultramarinas en el siglo XVI (Castro, 115) y después a la ruina (79, 103, 105). Sin embargo, esta idea que equipara el oro al favoritismo de Dios será propia de la ética calvinista, no de la católica España. Pero la motivación de riquezas rápidas en el Nuevo Mundo nunca dejan de ser una prioridad en las acciones de los conquistadores. Las repetidas invocaciones a la evangelización aparecen en segundo lugar y pueden leerse como justificaciones morales de objetivos entendidos como pecados capitales por la tradición cristiana. Tanto Cortés como Pizarro, resuelven su mala conciencia —basada en la codicia y la necesidad de fama— con la adaptación de la religión a sus acciones, no de sus acciones a la religión o a su conciencia, como lo muestra Cortés en sus años

de madurez. Es decir, aunque motivados por la religión, quizás como atenuante moral, no son *creyentes* en el grado que lo eran los pueblos amerindios.¹²²

Los incas y otros pueblos sometidos por los españoles, comenzaron a comprender que los hombres-dioses no podían ser dioses, ya que carecían de las virtudes morales del gobernante legítimo. Su mayor defecto, la ambición de riquezas. Según Inca Gracilazo de la Vega, los indígenas comprendieron que los españoles “no eran dioses, sino simplemente hombres y, más aún, que eran la misma encarnación de *zupay*, demonio” (82). Burga cita a Huamán Poma que ve los defectos del conquistador de esta forma:

Cada día no se hacía nada, cino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las indias del Piru. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juicio con la codicia del oro y la plata. A veces no comía con el pensamiento de oro y plata. A veces tenían gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenían dentro de las manos. (82)

Eduardo Galeano recuerda una anécdota de Humboldt que, en 1802 demostraba la persistencia del oro-pecado entre la población indígena. Astorpilco, un descendiente de incas, “mientras caminaba le hablaba de los fabulosos tesoros escondidos bajo el polvo y las cenizas. ‘¿No sentís a veces el antojo de cavar en busca de los tesoros para satisfacer vuestras necesidades?’, le preguntó Humboldt. Y el joven contestó: ‘Tal antojo no nos viene. Mi padre dice que sería pecaminoso. Si tuviésemos las ramas doradas con todos los frutos de oro, los vecinos blancos nos odiarían y nos harían daño’” (*Venas*, 70). Otra historia popular cuenta,

¹²² Esta idea de “atenuante” se entiende como instrumento legitimador de una acción o por su funcionalidad metafísica ante el caos. Niko Schwarz en *América Latina y el retoñar de la utopía* (1994), recuerda que “los cultores de la teología de la liberación se han esforzado por devolver su contenido original a la expresión de Marx según la cual ‘la religión es el opio del pueblo’. [...] Dice Frei Betto que para nuestra mentalidad el opio equivale a una droga que anula la voluntad y las facultades intelectuales. En el siglo pasado, en cambio, el opio era utilizado frecuentemente como analgésico. Comparar la religión al opio equivalía a destacar su poder para consolar a los afligidos, para calmar los sufrimientos humanos. Por otra parte, la expresión no fue acuñada por Marx, sino por Kant en su obra de 1793 ‘La religión y los límites de la razón simple’” (143).

según Carlos Fuentes, que José Gabriel Condorcanqui —Tupac Amaru— en 1780 se rebeló contra la autoridad española, capturó al gobernador y “puesto que los españoles habían demostrado semejante sed de oro, Tupac Amaru [...] lo ejecutó obligándole a beber oro derretido” (223). Abusando del mismo simbolismo, en 1781 los españoles diseñaron al rebelde una muerte ejemplar, cortándole la lengua primero —quitándole la palabra—, tratando luego de despedazarlo tirando en vano de sus extremidades por cuatro caballos, hasta que decidieron degollarlo. Luego cortaron manos y pies debajo de una horca inútil. Al igual que Eduardo Galeano, Juan Gelman, en *Exilio* (1984), entiende que “Europa es la cuna del capitalismo y al niño ese, en la cuna, lo alimentaron con oro y plata del Perú, de México, Bolivia, Millones de indios americanos tuvieron que morir para engordar al niño” (39). El pecado nace de la sangre del indio y crece, como los dioses españoles llegados del mar, comiendo oro y plata.

Una de las tesis centrales de *Las venas abiertas de América Latina* puede resumirse en una frase que establece una continuidad del ritual profano que produce el sangrado: “Cuánto más codiciado por el mercado mundial, mayor es la desgracia que un producto trae consigo al pueblo latinoamericano que, con su sacrificio, lo crea” (94). En 1957, en Colombia, “el baño de sangre coincidió con un período de euforia económica para la clase dominante: ¿es lícito confundir la prosperidad de una clase con el bienestar de un país?” (*Venas*, 164). Para América Latina, la profanación principal, subyacente en la tradición narrativa, escrita y oral, ha sido la venta de sangre, la desacralización del sacrificio por la explotación materialista. Quienes entienden al beneficio económico como objetivo y principal motor de cualquier empresa, no podrán comprender aquello que llamarán irracionalidad de un pueblo salvaje. Por otra parte, este pueblo no ha articulado aún un pensamiento propio que considere este factor interior, reemplazándolo históricamente con ideas europeas, como el liberalismo en el siglo XIX y el marxismo o el

neoliberalismo en el siglo XX. En 1968, Mario Benedetti entendía que “el desarrollo no es en sí mismo una calidad moral. [...] el mundo del subdesarrollo (que es a su vez víctima y dividido del mundo desarrollado) no sólo debe crear su ética en rebeldía, su moral de justicia, sino también proponer una autointerpretación de su historia” (*Revolución*, 57). En el siglo XX, la desacralización del mundo material, la explotación de la tierra, la fiebre del oro, estarán resumidos en la cultura popular que se produce en el centro del capitalismo mundial. El análisis de Ariel Dorfman sobre *El pato Donald* de Walt Disney, además de revelar los valores ideológicos de la historieta revela el punto de vista histórico latinoamericano: el mundo colonialista de Disney no sólo cumple con una función opresora, sino que además representa la desacralización del cosmos: la ambición del oro, representada hasta su extremo en Tío Rico, que trivializa la vida humana y hace de la naturaleza un mero objeto de explotación. Se excluye el amor, observan Ariel Dorfman y Armand Matterlart. La concepción de la existencia está basada en la desacralización y la trivialización, resumida en el siguiente diálogo. “¡Bah, el talento, la fama y la fortuna no lo son todo en la vida!” —dice Donald—. ‘¿No? ¿Qué otra cosa queda?’, preguntan Hugo, Paco y Luis al unísono. Y Donald no encuentra nada que decir, sino: ‘Er... Humm... A ver... Oh-h’” (*Donald*, 29). En su libro *Persona non grata* (1973) el chileno Jorge Edward recuerda a Fidel Castro en la Universidad de Princeton y más tarde el ofrecimiento de un millón de dólares por parte de un productor de Hollywood por la odisea del Granma y de Sierra Maestra. Fidel rechazó diciendo que no le interesaba el dinero. Eso revela, dice el autor, la actitud norteamericana ante la Revolución cubana (*Persona*, 37). Para quienes defendieron la Revolución, la anécdota revela la actitud revolucionaria ante la cultura materialista del mercado. Se decía que Ernesto Guevara firmaba los nuevos billetes cubanos simplemente “Che”, como una forma de desdén al valor material del dinero. De forma explícita lo puso en un discurso: la

sociedad revolucionaria todavía no había alcanzado el estado de liberación del salario y el orden derivado de la circulación del dinero (*Obra*, 143).

La prueba de la trascendencia metafísica, psicológica y social de Quetzalcóatl-Viracocha en el siglo XVI se demuestra con la misma vulnerabilidad de los mayores imperios de las Américas. Ambos imperios, guerreros y numerosos, fueron sometidos a manos de un puñado de aventureros en busca de fama y riquezas. El trauma histórico no es menor, pero la ruptura con la tradición metafísica no se produce. Por el contrario, se ejercita una nueva sustitución y un nuevo encubrimiento. Como anotaba Leopoldo Zea (91, 141), todo en América se solapa con la nueva cultura: los ritos toman el lugar de antiguas supersticiones, las iglesias son construidas sobre antiguos templos (más tarde la copia francesa y anglosajona se extenderá como un manto sobre los proyectos de las nuevas repúblicas).¹²³ Pero de la misma forma que la impronta de moros y judíos sobrevive la limpieza étnica y cultural desde Fernando e Isabel hasta Francisco Franco, de igual forma los ritos, el arte y los mitos más profundos de la América precolombina sobrevivirán en el continente mestizo.

En esta cosmología, la muerte del mártir se convierte en victoria moral y, por lo tanto, en memoria y ejemplo contra el poder ilegítimo por la codicia. Incluso un emperador cuestionado como Atahualpa se convertirá en ejemplo de resistencia, como más tarde, una vez derrotado el ambicioso imperio español en el contexto mundial, “lo hispánico” resurgirá como la fuerza contraria al materialismo norteamericano. El oro, otra vez, al ser desacralizado se convierte en el símbolo del mayor pecado. La sangre de América Latina se convierte en mercancía y, por lo

¹²³ Frantz Tamayo, en *Creación de la pedagogía nacional* (1911) reconocía que por entonces los europeos veían al Japón como un pueblo bárbaro al que se le enviaban misioneros jesuitas como a Paraguay. En poco tiempo Japón había aprendido lo exterior de Europa pero no existía, según Tamayo, una “europeización de Japón” (38). “Hablad de la europeización de Buenos Aires o de Nueva York; pero no de la de Japón [...] en Japón hay una civilización europea; pero la cultura toda, es decir el alma y la médula, son japonesas” (38). Según Tamayo, había más distancia entre el alma japonesa y la europea que entre la italiana y la yankee (39).

tanto, en el mayor sacrilegio, en el defecto moral de oprimidos y opresores. Resistir este pecado es un mandato moral y se mide con un sacrificio que a veces llega al ofrecimiento de la sangre propia. Un poeta cuya militancia lo llevó a la muerte, como Francisco Urondo, había revelado este sentimiento en sus versos: “nada / nos hará retroceder: le tenemos más miedo al éxito que al / fracaso” (*Poética*, 262).

4.3 Ernesto *Che* Guevara

Según Nietzsche, una de las máscaras de Dionisos es Prometeo (98). En la América prehispanica, Quetzalcóatl es uno y múltiples seres, es hombre y es divinidad engendrada por su padre siete años antes de nacer.¹²⁴ A nuestro juicio, una de las múltiples máscaras de Quetzalcóatl es Ernesto *Che* Guevara. Otras están dispersas por la América mestiza como el coro trágico que en el antiguo teatro griego podía considerarse como la conciencia del héroe o, mejor, como el inconsciente colectivo del público. El Che, como mito —podemos considerar al mito como una unión, original e indisoluble, entre cosmogonía, ética y estética—, responde a los patrones de Quetzalcóatl. En este estudio veremos que ese patrón se puede generalizar al resto de la cultura latinoamericana. En nuestro caso, lo haremos a través de la *Literatura del compromiso* de un período concreto. La elección no es arbitraria; es posible que este tipo de actitud — traducida en ideológica— sea la característica de la tradición popular que ve el mundo desde un espacio mítico particular, como cualquier otra cultura, antigua o moderna.

La canción más célebre que identifica la figura de Ernesto Guevara fue escrita por Carlos Puebla en 1965, poco después que Fidel Castro leyese la carta de despedida del *Che* al pueblo cubano. “Aquí se queda la clara / la entrañable transparencia / de tu querida presencia”, exaltan

¹²⁴ “Elsewhere, Quetzalcoatl’s birth results in the death of his mother [but] in other sources, his father dies during the pregnancy, and in yet another case we are told that his father dies seven years before he is born!” (Carrasco, 79).

sus versos, lo que equivale al canto de quienes vieron marchar a Quetzalcóatl: “partes de tu querido pueblo, donde viniste a gobernar”, pero “tu nombre nunca será olvidado” (Carrasco, 64). El nombre, la presencia del héroe ausente, es la pérdida y el legado emocional de un destino inevitable que terminará en una catástrofe. La instauración del caos será también el fin del Quinto Sol y su renovación. Desde la perspectiva amerindia, Ernesto *Che* Guevara, el hombre y el mito, significan un sacrificio sagrado: la sangre es vertida para reparar el orden cósmico, el mundo profanado por el oro, la ambición del capital. El Che, por su ideología marxista y por la tradición del marxismo-leninismo, es ateo o su épica no se corresponde con la del mártir cristiano, como se ha repetido muchas veces. Pero su sacrificio tiene un fuerte valor trascendental: el pueblo, la humanidad redimida, es decir, el cosmos amerindio que carece de un paraíso metafísico opuesto al demoníaco mundo material de la tradición cristiana.

Aunque la idea del Hombre Nuevo de Ernesto *Che* Guevara y los revolucionarios de su época procede de la tradición humanista de Europa, podemos ver que ya existía en la cultura mesoamericana desde mil años atrás. Las similitudes de la Revolución cubana con la peripecia cósmica e histórica de Quetzalcóatl son evidentes. Ernesto *Che* Guevara reproduce el monomito de Campbell, desde su nacimiento marcado por el rescate de una muerte temprana, en un hogar unido por los opuestos sociales de la época hasta su viaje iniciático, en el descenso a los infiernos (como por ejemplo su primer encuentro con el leproso de San Pablo, en Perú) y su nueva conciencia al final del viaje. Al final de sus *Diarios de motocicleta* (1952), el joven vagabundo reconoce que “el personaje que escribió estas notas murió al pisar de nuevo tierra Argentina, el que las ordena y pule, ‘yo’, no soy yo; por lo menos no soy el mismo yo interior. Ese vagar sin rumbo por nuestra ‘Mayúscula América’ me ha cambiado más de lo que creí” (*Diarios*, 52). Pero como en el arquetipo, y como el mismo Quetzalcóatl, el *Che* no es reconocido como hombre

común del pueblo y menos como un proletario. Desde su primer viaje por América Latina, la prensa Chilena los reconoce con el prestigio de dos médicos investigadores y la población indígena los inviste del prestigio que desde principios de siglo llegaba del Río de la Plata. En un rancho en Perú profundo, conversan con un matrimonio de “cholos” que le revelan una imagen sobrevalorada de Argentina: “Según ellos, venidos nada menos que de la Argentina, el maravilloso país donde vivían Perón y su mujer, Evita, donde todos los pobres tienen las mismas cosas que los ricos y no se explota al indio, ni se le trata con la dureza con que se lo hace en estas tierras (*Diario*, 134). Es decir, Ernesto Guevara se encuentra de lleno con el histórico drama indígena y se encuentra con el *Che*.

Como Quetzalcóatl, será el hombre blanco, barbado y de ojos claros que algunos años después llegará del mar a una tierra amerindia o afrocaribeña. Es el extranjero que vuelve para reclamar un derecho original —el derecho que procede de la historia humanista— e impone una revolución social y un orden rígido. Como Moctezuma, Batista¹²⁵ abandona el poder ilegítimo y lo deja en manos de aquel que regresa del mar (Fidel Castro) y es investido con todo el simbolismo de la Sierra Maestra: ocho hombres derrotan a la fuerza máxima de la isla (Tenochitlán). Guevara es el dios violento que, como Quetzalcóatl, mata a sus predecesores y establece un nuevo orden social en nombre de una nueva moral y de la creación del Hombre Nuevo. Aunque para la historia intelectual esto no sea así, el mito del *Che* es entendido más tarde como el hombre-dios que organiza un nuevo gobierno e impone una autoridad legítima. Finalmente, es también el hombre-dios que, en el apogeo de su gobierno, abandona al pueblo que lo llora en canciones (“Hasta siempre, comandante”) pero promete volver en otros nuevos hombres. En el Año de la agricultura, escribe en la carta de despedida del pueblo cubano, “dejo

¹²⁵ La misma idea es expresada por el nicaragüense Ernesto Cardenal, en *Hora 0*, con respecto a Tacho Somosa: “esclavo de los extranjeros /y tirano de su pueblo” (*Antología*, 76).

lo más puro de mis esperanzas de constructor [...] y dejó un pueblo que me admitió como un hijo” (Sorel, 81).

El paralelo simbólico no es perfecto, porque la realidad está movida por el mito o el arquetipo pero no determinada por él en todas sus contingencias. Por ejemplo, Quetzalcóatl decide abandonar al pueblo que lo adopta por una traición de los otros dioses que le demuestran que no es un dios perfecto sino que tiene un rostro humano. En otras versiones esta traición está acentuada por la razón de que sus cambios son demasiado radicales, como prohibir el sacrificio periódico de seres humanos. La traición al *Che* Guevara aparentemente no se produce en Cuba sino en Bolivia. Sólo si transfiriésemos el rol simbólico del pueblo cubano al pueblo boliviano o latinoamericano en general podríamos hacer coincidir esta traición en el seno del pueblo de adopción. De cualquier forma, el Che, Quetzalcóatl, el hombre-dios de barba, ojos claros y cara pálida en tierra amerindia, es derrotado por otros dioses más fuertes. Estos dioses representan las fuerzas reaccionarias que procuran el reestablecimiento del sacrificio humano, la sed de sangre bebida de *las venas abiertas de América Latina*. Su cuerpo es mutilado y expandido, pero el hombre-dios renace al cuarto día.¹²⁶

Esta doble corriente, la humanista y la amerindia, convergiendo en la figura de Ernesto *Che* Guevara está implícita en la percepción poética de Cristina Peri Rossi, desde su exilio de Barcelona: “Esta noche, Ana María / yo te hablaré de tupamaros / y de sus epopeyas de justicia / y tú pensarás ‘esa revolución ya la hicieron los franceses en 1789’” (*Poesía*, 349).

¹²⁶ Joseph Campbell sintetiza este arquetipo de la siguiente forma: “if the hero, instead of submitting to all the initiatory test, has, like Prometheus, simply darted to his goal (by violence, quick device, or luck) and plucked the boon for the world that he intended, then the powers that he has unbalanced may react so sharply that he will be blasted from within and without—crucified, like Prometheus, on the rock of his own violated unconscious. Or if the hero, in third place, makes his safe and willing return, he may meet with such a blank misunderstanding and disregard from those whom he has come to help that his career will collapse” (*Hero*, 37). En otro momento, en referencia a Osiris, cita a Ananda Coomaraswamy según el cual ninguna creatura puede alcanzar un estado superior sin dejar de existir. De hecho, el cuerpo físico del héroe debe ser mutilado, desmembrado y expandido sobre la tierra o sobre el mar (92).

Luego recuerda a Tupac Amaru, Hernán Cortés y el exterminio de la raza nativa americana, para dirigirse a su amiga, la editora Ana María Moix:

Vosotros exterminasteis a su raza
 dado que no podíais vivir sin oro [...]
 ...llegó a oídos de otro indio llamado Che Guevara
 al que intentaron en vano seducir con un contrato de la MGM
 pero era un indio terco... (360)

Uno de los personajes de Jorge Edwards en *Los convidados de Piedra* (1976) hace una síntesis de la perspectiva de la clase burguesa chilena, integrando prejuicios coloniales, el inevitable elemento marxista y la cicatriz cultural de la antigua violencia contra el indígena americano: “al día siguiente en la tarde, cuando todos los viejos hablaban del vergonzoso acto de vandalismo de la noche anterior, atribuido al resentimiento inconmensurable de los rotos de Mongoví, víctimas del veneno del odio de clases y del ancestro mapuche que les brotaba hasta las orejas, no había más que verlos...” (*Convidados*, 57). El factor indígena, como reivindicación o desprecio tradicional, articula la visión histórica más allá de su real existencia. Lo real, aquí, es el concenso entre los mismos adversarios ideológicos.

De la misma forma que se entiende el culto a la virgen de Guadalupe y del catolicismo en América Latina como una adaptación de los cultos a las diosas madres de la América precolombina, se puede entender la propensión de un pueblo a la fatalidad y a la rebelión, al caos y el sacrificio, a la estimación de la autoridad y el sacrificio de los dioses, representado por la tendencia de aceptar aquellos aspectos de Prometeo y de Jesús que coinciden con Quetzalcóatl: el sacrificio del héroe por el pueblo, el desafío a los dioses en beneficio de la humanidad, la aceptación de la derrota como fatalidad cíclica, el progreso y la vuelta al origen. Pero falta un

elemento opuesto que alimenta este ciclo dinámico de creación y destrucción, justicia e injusticia, triunfo y derrota, opresión y liberación: el pueblo que recibe el fuego del dios rebelde, no deja de tener fe —aunque fe negativa— en los dioses superiores que castigarán al benefactor de la humanidad. Es el ciclo de obediencia y desobediencia, de aristocracia y democracia, de militarismo y resistencia militante, de la lucha por el poder supremo y, al mismo tiempo, la ilegitimidad de todo poder. Prometeo y Quetzalcóatl son movidos por causas de alta moral humanística, pero, por esa misma razón, por ser una causa humana, fracasan como los héroes latinoamericanos: Bartolomé de las Casas, Tupac Amaru, Sor Juana, Simón Bolívar, José Artigas, Sandino, Eva Perón, Ernesto *Che* Guevara, Roque Dalton, o personajes literarios como Martín Fierro de José Hernández, Tabaré de Zorrilla de San Martín, Ariel de J. E. Rodó, Pablo Castel y Alejandra Vidal Olmos, de Ernesto Sábato, Martín Salomé y Ramón Budiño de Mario Benedetti, Ana Terra de Érico Veríssimo, todos los personajes principales de Rodolfo Walsh, Haroldo Conti y Andrés Rivera, etcétera.

Esta dinámica es formulada, curiosamente, por una película de Hollywood que dramatiza la conquista en las Misiones jesuíticas. *The Mission* (1986) se construye por la lucha de dos pares de opuestos: los indios —representados como *el buen salvaje*— y los imperios portugués y español, vanguardias de una civilización en lucha por el dominio político de la tierra virgen. Como resultado de su codicia sin escrúpulos, los imperios corrompen el Nuevo Mundo y, finalmente, lo masacran. La iglesia católica es la institución que justifica esta empresa o reconoce la injusticia de forma pasiva y cómplice, a través del cardenal. Enmarcados en la posterior tradición de los teólogos de la liberación, dos sacerdotes jesuitas luchan por el Evangelio y la dignidad del pueblo indígena con métodos diferentes. Uno, el padre Gabriel, es el sacerdote que se mantiene inalterable en su fe y en su psicología hasta su muerte final. Esta

persistencia interior lo excluye como héroe trágico. Por el contrario, el otro, don Rodrigo, es un traficante de esclavos que, luego de asesinar a su hermano, purga su pecado convirtiéndose en sacerdote y beneficiario de los indígenas. Rodrigo Mendoza, protagonizado por Robert de Niro, representa el ala combativa que se opone a ambos imperios. Su fotografía con una espada desafiante en un fondo selvático, mezcla de monje y guerrillero, es el distintivo de la película. Las simpatías del público también están con este mártir que morirá luchando. Su resistencia al frente de un grupo de nativos desnudos, enfrentados a la resolución de dos imperios mundiales, a la complicidad de la Iglesia oficial y a un ejército superior en armas de fuego, posee todos los elementos trágicos de la odisea de Ernesto Guevara. La imagen final de derrota de Rodrigo, de agonía y muerte, también reproduce de una forma perfecta la última fotografía del *Che* muerto. Es similar el rostro barbado que mira con la cabeza apenas inclinada; es similar el ángulo de la cámara que toma a de Niro y la de Freddy Alborta que tomó la imagen en el lavadero de Vallegrande en 1967. Gabriel, el padre misionero que opta por la no violencia también es derrotado, y este final sangriento se prolonga por una tensa agonía del rebelde Rodrigo, y representa el clímax dramático, pictórico y musical de la película. Rodrigo termina de morir al ver que la otra opción de la lucha, la opción pacífica del cristiano, también es derrotada. Pero sus ojos son los ojos del público. Aunque en esta película el pueblo indígena es presentado con una visión exterior, propia de la visión europea, su trágico final se adapta más a las expectativas estéticas de América Latina que a las de Hollywood. El final trágico, la victoria moral de la derrota, es opuesto al *happy ending* de la cultura angloamericana pero del todo coincidente con las expectativas trágicas del continente amerindio. La última imagen de de Niro agonizando y siendo testigo del Apocalipsis final de la Misión, de la derrota del dios llegado desde afuera pero legítimo en su autoridad ordenadora del caos, es la natural derrota de Quetzalcóatl-Viracocha. Es

siempre una derrota inevitable y, al mismo tiempo, regeneradora: el niño indio que más presencia había tenido en la película, luego del fuego destructor, toma un violín hundido en el agua y lo lleva a la canoa donde espera una niña india. El niño (Bercelio Moya) parte hacia algún lugar conduciendo la canoa, es decir, la nueva humanidad hacia la utopía. Aunque la película cierra con una reflexión arrepentida del cardenal y unos versículos bíblicos, el sacrificio tiene un significado diferente al de Jesús: es una herida que sangra en la oscuridad, es una derrota que todavía se encuentra en disputa y, por lo tanto, el valor estético se entrelaza con el valor ético y se convierte en objeto ideológico de lucha.

En el mismo sentido, Ernesto *Che* Guevara integra una mente prometeica y el corazón de Quetzalcóatl. Su pensamiento, su espacio intelectual, están definidos por una corriente moderna de raíz iluminista: el marxismo. El marxismo puede ser entendido como un humanismo o como un antihumanismo por lo que tiene de determinista. Pero en Guevara predomina una concepción humanista, no por sus valores morales sino porque entendía que era esta dimensión, la moral, y no los simples cambios estructurales el motor del cambio social y, por ende, de la historia. Lo cual es una perspectiva antimarxista que se destaca en casi todos los intelectuales latinoamericanos del siglo. Su autosacrificio es por la creación del Quinto sol, el Hombre nuevo. Como en la cosmogonía amerindia, desde la azteca a la maya de Popol Vuh, la creación de la humanidad es precedida por intentos fallidos. Luego de cada fracaso, los dioses destruyen sus creaciones y la vuelven a crear en un estadio superior de virtudes. El Hombre nuevo puede ser visto desde este punto de vista revolucionario, más que como producto de una evolución gradual del humanismo prometeico.

La desacralización del cosmos por el conquistador es comprensible en la cosmogonía cristiana: el mundo está dividido en dos: el mundo de los cielos y el mundo sublunar —obra del

demiurgo—, alma y cuerpo, virtud y pecado. Una pertenece a Dios, la otra al Diablo. Para el conquistador el oro sólo es un instrumento de riqueza, el instrumento del César para servir a Dios (en sus cartas, Carlos V era llamado *César* por Hernán Cortés), pero un instrumento que no se mezcla con el reino de los cielos. “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. Luego no importa si el medio se convierte en fin después de una fervorosa y prolongada práctica. El fin, Dios, permanecerá siempre en el discurso legitimador. Por el contrario, para la cosmología amerindia, el Cosmos era uno. Su dualidad se refiere a un conflicto creador y destructor, pero no a dos espacios diferentes, el cielo y el infierno o el mundo celestial y el mundo terrestre. El alma no era individual sino que los individuos eran parte del alma cósmica, la naturaleza. La desacralización del oro y el fuego, la sangre y la tierra comienzan a ser vistas como obras de los dioses usurpadores. La injusticia sobre los cuerpos quedará grabada en la retina, pero el ultraje al Cosmos quedará como una herida siempre abierta en la cosmología amerindia. La historia de Tupac Amaru haciendo beber oro líquido al gobernador, continúa esta venganza. El oro católico, el capital protestante, son los símbolos de la ambición, el paradigma de la antimoral amerindia. En 1969, Mario Benedetti, revelando una dicotomía que separa el Norte desarrollado del Sur colonizado, sintetizó esta idea en los siguientes versos:

dejennós la pobre vida

guárdense la rica muerte. (Aquí, 34)

El oro, el capital y su motor, la ambición, representan la muerte. La insistencia de la necesidad del estímulo moral sobre el estímulo material de Ernesto *Che* Guevara, es una contradicción para un marxista ortodoxo tanto como para un capitalista, pero es consecuente con un revolucionario latinoamericano cuya primera palabra moral es *dignidad* y el primer pecado es la ambición egoísta que para Adam Smith y el mundo que se deriva de su paradigma representa

la mayor virtud colectiva. Y este reestablecimiento del orden justo del cosmos debe ser realizado o promovido por Quetzalcóatl: el instrumento de movilización de las masas “debe ser de índole moral” (*Obras II*, 13) pero debe estar guiado por una elite, porque “el grupo de vanguardia es ideológicamente más avanzado que la masa; ésta conoce los valores nuevos, pero insuficientemente” (15). Esta idea de “avanzado” la proporciona el humanismo europeo y, sobre todo, aquel que se basa en la idea de progreso de la historia hacia un orden social justo a través de la liberación. Liberación de la esclavitud, liberación de la desacralización del oro y la explotación del capital.

No se trata de cuántos kilogramos de carne se come o de cuántas veces por año se pueda ir alguien a pasearse en la playa, ni de cuántas bellezas que vienen del exterior puedan comprarse con los salarios actuales. Se trata, precisamente, de que el individuo se sienta más pleno, con mucha más riqueza interior y con mucha más responsabilidad. El individuo de nuestro país sabe que la época gloriosa que le toca vivir es de sacrificio; conoce el sacrificio. Los primeros lo conocieron en la Sierra Maestra y dondequiera que se luchó; después lo hemos conocido en toda Cuba. Cuba es la vanguardia de América y debe hacer sacrificios porque ocupa el lugar de avanzada, porque indica a las masas de América Latina el camino de la libertad plena. (Guevara, *Obras II*, 24)

El peruano Manuel González Prada en 1908 reclamaba, para superar esta situación, una actitud moral diferente a la histórica: “Se requiere también poseer un ánimo de altivez y rebeldía, no de sumisión y respeto como el soldado y el monje” (200). Se cumple así el sacrificio de los valores humanistas. Occidente practica su expansión y proselitismo y el continente mestizo realiza su comprensión del mundo como dualidad. Un permanente autosacrificio lo mantiene

funcionando según sus ciclos de creación y destrucción, de opresión y liberación. Si el fracaso de Ernesto *Che* Guevara es vivido como tal para el humanismo prometeico, es un fracaso necesario e inevitable para la comprensión del mundo del espíritu Quetzalcóatl. El hombre nuevo no puede ser un estado final de la historia sino un momento esplendoroso y, por lo mismo, fugaz. Pero el recuerdo del fuego alumbra la tragedia e impele al sacrificio y la resignación del fracaso. El mestizaje cultural de América Latina consiste en la unión de estos dos elementos míticos que son, a un tiempo, fuerzas contradictorias y complementarias.

Ernesto *Che* Guevara, visto desde una perspectiva académica es un hombre histórico, quizás excepcional pero nunca fuera de la contingencia y las debilidades humanas. Una lectura no académica es la más común, es la lectura popular y tiene dos niveles: (1) la lectura ideológica, que genera radicales adhesiones y rechazos y (2) la lectura mitológica (y estética), que es el escenario donde se ponen en marcha las emociones más fuertes de “una forma de ser” del pueblo latinoamericano. Quienes entran en esta última región y quienes se quedan en la puerta, la identificarán con el espacio ideológico, y de ahí se produce la confusión y el error entre el fenómeno histórico, el ideológico y el mitológico.

Muchos otros intelectuales comprometidos, al mismo tiempo que ejercían los géneros tradicionales, destacaron en el testimonio y el periodismo. Al mismo tiempo, al igual que Ernesto Guevara, muchos marcaron su juventud con largos viajes, sobre todo por el continente latinoamericano. Muchas veces, como Quetzalcóatl, este periplo culmina en un exilio. Un viaje semejante al de Guevara lo hacen Eduardo Galeano y Roque Dalton. “Los testimonios”, de Dalton, se refiere a un periplo (1962-1968) posterior al exilio: México, La Habana, Praga y vuelta a Cuba. Este viaje del héroe se testimonia desde el primer poema “El mar”, donde pasa lista a distintos lugares geográficos que se corresponden con una metáfora anímica. Al mismo

tiempo, Roque Dalton asumirá una tradición aparentemente interrumpida por la violencia de la Conquista. Quetzalcóatl-Viracocha renacen a su manera. En el poema “La cruz” (1964) identifica al cristianismo con el invasor —“¿de quién es ese extraño Dios?” (58)— y a la tradición prehispánica con su pueblo: “¿por qué a su cielo único y solitario / no pueden subir *nuestras* bellas serpientes de colores” (*Testimonio*, 58). Es el mismo paralelo que hace con “Un héroe”, alusión a Hernán Cortés: “cuando no tuve más orgullo / —digo del mío del que a mí me tocaba— / todo el orgullo de mi tierra / el de las cosas y del clima / me alcanzó nuevas piedras: / ‘Idos al sucio origen / dejad en paz / nuestra ira / marchad con vuestra claridad / contaminada’” (61). Octavio Paz, en cambio, entiende una coincidencia que parece forzada: la religión antigua a Tlazoltéotl (diosa) prescribía el contacto físico, lo terrenal con lo celestial, “y no hemos cambiado tanto: el catolicismo también es comunión” (*Laberinto*, 46).

Es un lugar común vincular la figura de *Che* Guevara con la de Jesús.¹²⁷ Pero ello se debe a que nuestra cultura está dominada por el cristianismo, mientras las religiones prehispánicas han sido reprimidas con fervor a lo largo de cinco siglos. Pueden estar muertas como religiones, pero

¹²⁷ Recientemente, el escritor argentino Jorge Aulicino lo resumía así: “Hoy, los campesinos de esa región de Bolivia han hecho un santuario no del lugar en el que fue fusilado [Ernesto Guevara] —la escuelita de La Higuera— sino del lavadero de Vallegrande, en el que fue exhibido su cadáver. El campesinado que entonces no se unió a él ni lo apoyó, en parte lo tiene como un santo. Ese es el resto de religiosidad verdadera que aún inspira el Che. [...] El *Che* partió de Cuba en 1965. Es inocultable que había perdido allí varias batallas políticas y que no era demasiado apto para librarlas”. En 1967 “el editor marxista italiano Giangiacomo Feltrinelli [...], obtuvo regalada una foto de Alberto Korda, de 1960. [...] Feltrinelli vio las posibilidades de esa imagen de una especie de ángel severo y visionario. En pocas semanas alumbraba el primer póster del Che. La imagen invadió pancartas y carteles. Meses después, el *Che* moría [...] Casi simultáneamente otra foto se sobrepuso: la que obtuvo el fotógrafo de UPI Freddy Alborta en la lavandería del hospital de Vallegrande, que lo haya querido o no recuerda a Cristo. Las fotos del *Che* que sacó Freddy Alborta; la pintura de Andrea Mantegna, *La lamentación sobre Cristo Muerto*, de 1490, y la pintura de Rembrandt, *La lección de Anatomía del doctor Nicolás Tulp*, de 1632, han dotado aquella muerte de una iconografía de martirio. [...] la pintura, la religión católica, parecen haberse complotado para que la imagen de Guevara saliera de la historia e ingresara en el terreno del mito, en el instante preciso en que murió. El ángel en 1960 y el mártir en 1967 son dos rostros para un mismo sacrificio, puesto que la foto de Korda da la vuelta al mundo impregnada ya del aire sacrificial de la foto de Alborta” (Jorge Aulicino, “La Pasión del Che Guevara”. Buenos Aires, *Clarín*, 28 de setiembre de 2007).

no necesariamente como inconsciente colectivo.¹²⁸ Esta situación es comparable con el latín; como idioma no es hablado pero sobrevive en textos escritos, en una tradición intelectual y en la raíz de muchos otros idiomas modernos. De hecho la figura de Jesús tiene similitudes con las divinidades prehispánicas o se ha querido encontrar una relación con la tradición cristiana. Es el caso del Inca Garcilaso de la Vega, quien ve una continuidad entre la prehistoria peruana y la religión católica, o entre Quetzalcóatl y Santo Tomás.¹²⁹

¹²⁸ Como anotamos antes, aquí “inconsciente colectivo” no se refiere al carácter psicológico, casi genético y ahistórico definido por Karl G. Jung, sino en un sentido histórico, es decir, se refiere a aquellas cosmovisiones, paradigmas, prácticas y sensibilidades que se heredan y se transforman a través de la cultura, que crean un mundo y son modificadas por el mismo acontecer histórico, en sus contingencias y en su posible “razón histórica”, como podría ser la del humanismo.

¹²⁹ Sobre este punto, ampliamos en el ensayo “Mestizaje cosmológico y progreso de la historia en el Inca Garcilaso de la Vega”. *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Sevilla, Año 8, N° 18, 2007. Ver también: Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miro Quesada. Sucre, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1976.

CAPÍTULO 5

EL INDIVIDUO EN LA HISTORIA

*Y si he de dar un testimonio sobre mi época
es éste: Fue bárbara y primitiva
pero poética.*

Ernesto Cardenal, *Oración por Marilyn Monroe*, pág. 48.

El paradigma es más que un sistema de ideas, es decir, más que una ideología: aunque más profundo —en el sentido de creencia dado por Ortega y Gasset¹³⁰—, es menos complejo que las ideologías que engloba. Si en la primera parte planteamos la problemática desde una visión lo más amplia posible desde un punto de vista teórico y desde otro histórico, ahora terminaremos por estrechar esa perspectiva para concentrarnos sobre un problema particular. En este caso nos concentraremos en la producción literaria de los escritores comprometidos e identificaremos el “más allá” del paradigma cosmológico que enmarca a sus productores, ya que la literatura es entendida siempre por su valor comunicante, además de su valor estético. Podemos pensar que esta *weltanschauung* no es sólo propia de los escritores comprometidos sino del pueblo latinoamericano, o de una parte importante de éste, desde el momento en que identificamos —

¹³⁰ Anticipando la teoría de los paradigmas científicos formulada por Thomas S. Kuhn en *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), José Ortega y Gasset lo ponía en estos términos: “Las ideas se tienen; en las creencias se está” (15). “Estas ‘ideas básicas’ que llamo ‘creencias’ [...] no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos [...] son creencias [...] ‘no son ideas que tenemos sino ideas que somos’” (16). Las creencias “no discutimos ni propagamos ni sostenemos [...] Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino simplemente estamos en ellas” (17). “Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas” (22). “Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea* de la realidad no es *nuestra realidad*” (23). En base a estas *ideas*, Ortega y Gasset escribe otro ensayo publicado póstumamente en 1958 sobre la historia como ciencia: “nadie sabe lo que va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por lo tanto, cuál será el estilo de sus reacciones ante estos accidentes” (84). “La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia” (85). “Al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado” (86). José Ortega y Gasset. *Ideas y creencias. Y otros ensayos de filosofía*. [1934] Madrid: Revista de Occidente, 1977.

formulados en su producción literaria— los dos paradigmas dominantes del humanismo europeo y el amerindio. En los dos últimos capítulos, expondremos la forma en que se expresan éstos en la literatura. El resultado puede leerse también a través del gráfico *El camino de la liberación* (figura 1).

Los cuatro cuadrantes intentan reconstruir el paradigma cosmológico dominante a través de la *Literatura del compromiso*. Así, podemos distinguir una idea persistente según la cual existe un camino de liberación que atraviesa cuatro estadios principales pero nunca se concreta ni se cierra sino que vuelve a comenzar. Esta sugerencia de un tiempo cíclico tampoco es correcta, ya que los ciclos están cruzados por el paradigma occidental del tiempo histórico, que es el tiempo de los humanistas: la historia, la progresión, la irreversibilidad de los hechos —el tiempo lineal de la tradición judeocristianomusulmana.

Si diésemos un grado de “plenitud” a cada cuadrante, podríamos sospechar que la intensidad de la plenitud en cada uno decrece progresivamente desde el primero hasta el cuarto. La certeza de la clausura existencial (Cuadrante I) es siempre más fuerte que la certeza de la clausura política (Cuadrante I y II), mientras que aún en los momentos de revolución (Cuadrante II) y triunfo de la “nueva sociedad” (Cuadrante III), la utopía que la inspira es siempre dudosa, una promesa, como la del hombre nuevo (Cuadrante IV), que mueve pero nunca se confirma. Razón por la cual la caída o vuelta al Cuadrante I se hace necesaria.

5.1 La clausura existencialista

El tono existencialista dominante en la literatura del Cono Sur de mediados de siglo XX coincide con una estética sin fe, escéptica o nihilista. Esta no es sólo la influencia europea del existencialismo y el surrealismo sino una síntesis que, como el tango rioplatense, tiene

características propias. “Si el hombre europeo tiene motivos de angustia [ante la crisis de la Modernidad], los argentinos los tenemos en mayor grado, ya que no habíamos terminado de definir nuestra nación cuando el mundo en que surgió se viene abajo” (Sábato, *Apologías*, 110). Este escepticismo, diferente al de Jorge Luis Borges, no se resuelve en un juego esteticista o en la especulación nihilista.¹³¹ Más bien se aproxima a la reflexión filosófica, pero no tiene fe en una verdad transformadora a través de la inmersión social. Por el contrario, se burla de la vulgarización del vulgo desde un plano superior, aunque pesimista. Mario Benedetti, desde una ideología y una conciencia de clase diferente, comenzará percibiendo la clausura existencial antes de cualquier intento por romperla. En *Poemas de la oficina* (1953-1956) describe este mundo exterior que no se diferencia de su mundo interior. Reflexionando sobre sus sueños y su sueldo en sus manos, poetiza: “aquella esperanza que cabía en un dedal, / evidentemente no cabe en este sobre [...] que me pagan, es lógico, [por] dejar que la vida transcurra” (*Invetnario*, 217). En otro poema, “Hermano”, repite esta idea del transcurrir rutinario hacia ninguna parte: “siempre en el mismo cargo / siempre en el mismo sueldo” (*Invetnario*, 228). Eduardo Nogueareda, en el prólogo a *La tregua* (1960) cita a Josefina Ludmer¹³² según la cual “el rasgo esencial en las novelas de Benedetti es la no existencia de procesos de transformación (del héroe ni del relato): las escenas de apertura (del relato, del estado del héroe) y de desenlace son las mismas, narran el mismo estado; en el medio se encuentra la esperanza de rescate y de salvación pero fracasa [,] es negada” (*Tregua*, 55). Nogueareda complementa esta idea: “el hecho —profusamente comentado por la crítica— de que *La tregua* carezca de una verdadera progresión en las acciones, es otro

¹³¹ Borges es la nostalgia del pasado inquieto en un presente inmóvil y un futuro inexistente, tal vez diluido en el olvido —en la memoria extinguida— de un poeta muerto. En Borges la justicia es una cuestión de honor y la infamia sólo fama burlada. La justicia no tiene nada que ver con los derechos humanos o los problemas del humanismo sino con el éxito y la derrota de la nobleza. Es el código medieval que enmarca su universo; no los códigos plebeyos ni siquiera de la inquieta burguesía.

¹³² *Los nombres femeninos: asientos del trabajo ideológico*, en *Recopilación de textos sobre Mario Benedetti, Serie Valoración Múltiple*, Casa de las Américas, La Habana 1976, pág. 168)

aspecto relacionado con el tema de la fatalidad y, consecuentemente del pesimismo, ya que éstas son dos ramas del mismo árbol” (56).

Lo mismo podríamos observar de las novelas de Juan Carlos Onetti, *El Pozo* (1939), *El astillero* (1960), por poner sólo dos ejemplos. Como dijimos antes, ni Juan Carlos Onetti ni su obra pueden enmarcarse dentro de la *Literatura del compromiso* ni junto a los escritores comprometidos, aunque la vida pública de Onetti haya estado cruzada de referencias políticas. El autor y su obra —sus personajes, sus tramas— están clausurados por el escepticismo. No hay salida en *El pozo* (1939), ni en *El Astillero* (1963) ni en *Los adioses* (1954), ni en *Juntacadáveres* (1964) sino la resignación en la distopía. El tono precozmente existencialista de *El pozo*, tan semejante a *La náusea* (1938) de Jean Paul Sartre o *El túnel* (1948) de Ernesto Sábato se corresponden con las metáforas cerradas de sus títulos. El astillero es otra gran metáfora pero esta vez paradójica: no se construyen barcos ahí, se los destruye lentamente, como la llovizna va borrando el contorno de los rostros. No se parte hacia ninguna parte sino hacia la nada, como en *Los adioses*.

Casi lo mismo podemos observar en las tres novelas de Sábato, *El túnel* (1949), *Sobre héroes y tumbas* (1960) y *Abaddón, el exterminador* (1974). La primera, con un desarrollo de novela policial y una poética existencialista, está explícitamente clausurada. La desesperación kafkiana y la nada de Jean Paul Sartre no derivan en la libertad creadora sino en la angustia, en *le néant* y en *la nausée*: “hubo un único túnel, oscuro y solitario, el mío” (*Túnel*, 4). El pintor Juan Pablo Castel se obsesiona con una mujer que parece comprender su obra y termina matándola. No es casualidad que la idea de *salida* y de *ventana* —es decir, ansiadas grietas de la clausura—, que de hecho articula la conexión entre los dos protagonistas, es central en la narración al mismo tiempo que imposible o frustrada. Aparte del rasgo fuertemente narcisista del personaje, importa

recordar que éste desarrolla la metáfora del túnel mencionando que por momentos sus paredes eran de un grueso cristal por donde podía verse aquella mujer. La concepción del individuo aislado, alienado, es exaltada por la estética existencialista, más que por su propia filosofía. Desde el punto de vista de la *Literatura del compromiso*, podemos juzgar esta novela como el ejemplo radical de la alienación que, al haberse desgarrado el individuo de los otros, de su sociedad, busca la utopía de una comunicación con otro. Ese otro es, naturalmente, implicado en cuerpo y alma, en su sexo y en su “compresión” hasta que se confunda consigo mismo. La fusión de los amantes, que el en Romanticismo decimonónico era igualmente tormentoso e imposible, pero cuyas muertes significaban la salida y la unión definitiva, en *El túnel* no es más que la integración del elemento femenino al ego del protagonista, al alter ego de Sábato.

En sus otras novelas, este problema es advertido pero nunca solucionado. El mismo Ernesto Sábato reconoce que el pesimismo de la tercera parte de *Sobre héroes y tumbas* (1961), el “Informe sobre ciegos”, lo había preocupado. Le preocupaba la imagen que tendrían los lectores si él se moría antes de terminar la novela. Razón por la cual se apresura a escribir la cuarta y última parte con un tono esperanzador. De forma contradictoria, luego afirma que había decidido llevar a Martín¹³³ al suicidio, pero que éste decide salvarse. Quizás sea una forma de poner en términos congruentes lo que no lo es: Sábato afirma que sus personajes están vivos, y aunque él racionalmente es pesimista, la esperanza “que nace del pesimismo” es propia de una de sus *verdaderas partes* (un personaje, entiende el autor, es como en los sueños, una verdad incuestionable). Martín, el personaje que representa la pureza aún sin corromper de la adolescencia, es “pesimista en cierne como corresponde a todo ser purísimo y preparado a

¹³³ La literatura “problemática” del Río de la Plata abunda en protagonistas con nombre Martín (Martín Fierro, Martín de *Sobre héroes y tumbas*, Martín de *La tregua*, Martín de *Alrededor de la jaula*). En todos, el rasgo dramático de cada uno parecería sugerir una referencia insospechada con el *mártir* existencialista, aquel que busca la liberación por medio de una fuga individual.

esperar Grandes Cosas de los hombres en particular y de la Humanidad en general, ¿no había intentado ya suicidarse a causa de esa especie de albañal que era su madre?” (*Héroes*, 26).

Sábato es consciente de esta *clausura* y procura crear en Martín una puerta de salida formulada en la nunca precisada idea de *esperanza*. Con su típico tono ensayístico, el alter ego de Sábato en *Sobre héroes y tumbas* reflexiona sin muchas esperanzas sobre la esperanza: “La ‘esperanza’ de volver a verla (reflexionó Bruno con melancólica ironía). Y también se dijo: ¿no serán todas las esperanzas de los hombres tan grotescas como estas? Ya que, dada la índole del mundo, tenemos esperanzas en acontecimientos que, de producirse, sólo nos proporcionarían frustración y amargura” (*Héroes*, 26). Alejandra —Argentina— le dice a Martín: “Vos sabés que antes se estilaba tener a algún loco encerrado en alguna pieza del fondo” (43). Pero la novela total, con su contrapunto de paralelos entre el pasado (la marcha de Lavalle) y el presente indican que ese “antes” significa “siempre”, pero de formas diferentes.¹³⁴ La loca, la Escolástica, vive recluida en una habitación guardando la cabeza de su padre. Toda la casa de Alejandra participa de la historia argentina y, al mismo tiempo, representa la historia congelada, un museo vivo de la locura y la decadencia. De forma repetida, a Martín, el observador inocente, “aquella casa le parecía ahora, a la luz del día, como un sueño” (90). La inversión de los elementos es un rasgo del surrealismo de entreguerras, como la cabeza del comandante Acevedo “metida en una caja de sombreros” (90). Martín se siente fascinado por esta realidad pero escapa hacia el sur cuando Alejandra se incinera, en un acto simbólico de purificación, en el mismo mirador. Como la ventana de *El túnel* donde se podía ver una misteriosa mujer, ese mirador se abre hacia la nada, hacia el absurdo trágico del pasado, de un presente sin futuro.¹³⁵ No hay nada más allá sino “una

¹³⁴ “Noche y día huyendo hacia el norte, hacia la frontera” (Sábato, *Héroes*, 74); “(esa marcha desesperada, esa miseria, esa desesperanza, esa derrota total)” (77).

¹³⁵ Con frecuencia Sábato menciona la inestabilidad de esa “zona de fractura” que es el Río de la Plata, una región sin pasado, sin las sólidas piedras de México y Perú: “hablo de la literatura del Río de la Plata, no de la argentina en

esperanza” verbalizada. Es paradójico y significativo que el capítulo paradigmático es el famoso “Informe sobre ciegos” cuando uno de los elementos arquitectónicos principales de la casa de Alejandra es el *mirador*. Este elemento es típico del pasado, pero además representa la *visión*, la observación y el *aislamiento* de quienes lo habitan, como una torre medieval. Es decir, como en Borges, se concibe el acto intelectual como un *ejercicio de observación*, una intervención intelectual para ver lo que los ojos no pueden ver (los ojos de los ciegos).¹³⁶ Si no se trata de la torre de marfil del modernismo y del *art pour l'art*, es la torre de hierro que representa el sentido trágico de la fatalidad del héroe en un mundo imposible de cambiar. Lo cual significa una diferencia radical con el paradigma de la *Literatura del compromiso*, más propensa a considerar la intelectualidad del mundo como la caverna de Platón o como la torre de Segismundo, de *La vida es sueño* (1635): la realidad existe, pero ha sido alienada por una cultura engeguecedora, por la ilusión, por el sueño que reproduce la explotación y retarda la toma de conciencia. Sobre todo,

general. Yo considero que esta zona del mundo es una zona de fractura. Hay aquí una doble fractura en el espacio y en el tiempo. En el tiempo, como integrantes de la cultura occidental que hoy hace crisis, estamos sufriendo un cataclismo [Pero además] aquí, en Buenos Aires, no somos ni propiamente europeos ni propiamente americanos” (Sábato, *Siglo*, 74). Originalmente en *El escarabajo de Oro*, 1962). De forma coincidente, dos años más tarde el mexicano Leopoldo Zea, en *América como conciencia* (1953) observa que la crisis latinoamericana coincide con la crisis de legitimidad de Europa: “El hombre de América que había confiadamente vivido, durante varios siglos, apoyado en las ideas y creencias del hombre de Europa, se encuentra de golpe frente a un abismo: la cultura occidental que tan segura parecía, se conmueve y agita, amenazando desplomarse” (Zea, 30). El alter ego de Juan Carlos Onetti reflexiona, en *El pozo* (1939) que “si uno fuera una bestia rubia, acaso comprendiera a Hitler. Hay posibilidades para una fe en Alemania; existe un antiguo pasado y un futuro, cualquiera que sea. Si uno fuera un voluntarioso imbécil se dejaría ganar sin esfuerzo por la nueva mística germana. ¿Pero aquí? Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos” (*Pozo*, 31) Si Argentina y Uruguay quisieron negar a sus indígenas por un prejuicio racial europeísta, luego se lamentan de no poseer pirámides mayas o aztecas o el alto Machu Pichu. Por otra parte, que estas construcciones, que estas culturas no hayan tenido su centro en el Río de la Plata no significa que el Río de la Plata carezca de esta historia. Ni el Coliseo de roma ni la torre Eiffel ni la batalla de Waterloo tuvieron lugar sobre toda Europa. La creencia común entre los intelectuales del Cono Sur, sobre un supuesto vacío histórico de su región geográfica, los lleva a la acentuación de la angustia existencial, producto de una creación como cualquiera otra.

¹³⁶ Según una anécdota histórica, cuando un desconocido le dijo a Platón que podía ver caballos pero no algo así como una “caballosidad” o esencia del caballo, el filósofo le contestó: “eso es porque usted tiene ojos pero no inteligencia”. No importa si la historia es real o no. Vale como metáfora del proceso intelectual en búsqueda de la verdad o de los secretos del Cosmos. Esta metáfora es común de la actividad intelectual, desde los antiguos griegos hasta las ciencias modernas. La inteligencia es aquello que permite ver lo que está más allá de lo visible: el *noun* o *logos*. Es “la verdad gusta de ocultarse” de Heráclito; las formas de Platón, etc.

la *Literatura del compromiso* mantendrá su fe en intervenir y cambiar la realidad a través de la literatura y la toma de conciencia.

Desde las primeras páginas, el protagonista adolescente de *Sobre héroes y tumbas*, Martín, añora huir al Sur, hacia la pureza del “frío, limpieza, nieve, soledad, Patagonia” (Sábato, *Héroes*, 31). Es la misma fuga que realiza cien años antes otro Martín, el gaucho Martín Fierro, el personaje mítico de la literatura y la tradición popular del Cono Sur. Fierro huye de la civilización junto con su amigo Cruz, para convivir con los indios. La amistad entre dos hombres es exaltada como antídoto contra la decepción del mundo, representada en la corrupción de la civilización y la pérdida de la mujer. El viaje final de Martín al Sur, en compañía del humilde camionero Busich, es parte de una idea repetida en Sábato: la sociedad, la civilización, la cultura se ha corrompido. Pero ya no hay indios sino soledad patagónica. Queda la amistad, la única forma de redención, a falta de la solidaridad colectiva. Martín, desposeído de todo, busca trabajo y es humillado por el gran empresario que le descarga un largo discurso sobre el progreso y la patria. Martín (Nacho, en *Abaddón, el Exterminador*) baja de la alta oficina y, simbólicamente, vomita en la calle. Será, por el contrario, la calle, el espacio de los desheredados, con su filosofía tanguera, de bares y esquinas rotas donde encontrará la solidaridad de otro personaje que representa la derrota, la humildad y la solidaridad. Humberto J, D’Arcángelo representa el tipo de ética opuesta a los empresarios Molinari de *Sobre héroes y tumbas* (1961) y a Rubén Pérez Nassif de *Abaddón el exterminador* (1974). El semi-analfabeto D’Arcángelo es el otro gran amigo y protector de Martín —después de Bruno, significativamente el intelectual—, cuya filosofía coincide con la de Discépolo. D’Arcángelo: “Aquí, a este paí hay que avivarse. O te avivá o te jodé para todo el partido” (95).

Para adelante no hay salida, por lo que es necesario volver hacia atrás y de ahí sus repetidos elogios a la autenticidad del “hombre común” (representado aquí por el camionero Busich y por D’Arcángelo), dos personajes semianalfabetos que no han sido corrompidos por el pensamiento y la civilización. No han sido corrompidos por el éxito sino purificados por la pobreza y el fracaso. Algo así como una variación urbana del “buen salvaje”.

En el caso del hiperintelectualismo de *Abaddón, el exterminador*, su carácter de novela-ensayo alcanza un valor estético semejante a *Rayuela*. Pero si para Cortázar la literatura era un ejercicio lúdico, para Sábato tiene un carácter sagrado que hay que salvar de la prostitución (es decir, de la desacralización del dinero). No obstante, persiste el carácter clausurado, hermético de misteriosas sociedades, casi medievales, potencias del mal y la oscuridad que buscan destruir el mundo. Lo político es secundario a un orden metafísico, cósmico que, como en el antiguo mundo azteca, debe ser salvado por la fuerza de sacrificios individuales. Este mártir suele ser el artista-vidente (Sábato, que es autor y personaje desdoblado en Sabato) y toda figura excepcional, capaz de subir a las cumbres de la filosofía occidental y luego bajar a los reinos del mundo demoníaco para volver a ascender en un proceso de purificación del héroe campbelliano (en sus novelas, los personajes principales siempre descienden a lugares cerrados como sótanos, cloacas y surrealistas bajomundos). El mundo de las novelas de Sábato está signado por el simbolismo de los ciegos. Si en “Nuestro pobre individualismo” (1946) Jorge Luis Borges dice que para el carácter argentino, la idea de los Lamed Wufniks —según la cual el mundo sobrevive por la intervención de 36 sabios que se desconocen entre sí—, es incomprendible para un argentino que descrea del bien oculto, lo mismo podemos entender en la novelística de Sábato: el Mal —como el demiurgo de los gnósticos cristianos del siglo III— es quien gobierna el mundo y no busca su cambio, la destrucción, sino la perpetuación del orden, porque es un orden infernal basado en el dolor, la

injusticia y la angustia. Contra eso nada se puede hacer, porque también representa la condición inmanente del inconsciente humano, lo opuesto a la utopía racional del futuro consciente: la moral del Hombre nuevo. Cuando Bruno regresa a Capitán Olmos es un regreso al pasado y al fracaso. El alter ego del autor, Bruno, después de un largo periplo por el mundo, vuelve a su pueblo de provincia, Capitán Olmos (Rojas, para el autor) y encuentra que los sagrados espacios de la infancia son “ridículamente pequeños”. Los sueños se han perdido junto con la inocencia. Visita el cementerio de su pueblo y reconoce a familias enteras. Al salir, con melancolía, poetiza su concepción existencial de una clausura incontestable: la lápidas son “piedras ensimismadas [...] testigos de la nada / certificados del destino final / de una raza ansiosa y descontenta / abandonadas minas / donde en otro tiempo / hubo explosiones / ahora telarañas” (*Abaddón*, 471). El paradigma de la novela —y de su autor— se resume en el último párrafo: “Pero también alguna vez se dijo (pero quién, cuándo) que todo un día será pasado y olvidado borrado: hasta los formidables muros y el gran foso que rodeaba la inexpugnable fortaleza”.¹³⁷

Ante la realidad que rodea al autor, esgrime repetidas veces el mismo lema: “resistir”. Pero tampoco aquí hay salida. La condición humana no se puede cambiar; la condición política y cultural no depende de una *revolución* social sino de una *resistencia* individual. Como ese “¿Y entonces qué?” de *Hombres y engranajes* (1951), que no alcanza a responder en el capítulo final. Como en la obra de teatro *La isla desierta* (1938) de Roberto Arlt, no hay salida, pero en ésta no hay tenues sustitutos de la esperanza sino una frontal crítica social y cultural al racionalismo de la Modernidad. No obstante, la condición humana (lo inmanente) y su razón histórica

¹³⁷ “*Est ubi gloria nunc Babylonia? nunc ubi dirus / Nabugodonosor, et Darii vigor, illeque Cyrus... / Nunc ubi Regulus? aut ubi Romulus, aut ubi Remus? / Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemos*” (Bernardo Morliacense, *De contemptu mundi*, Poema del siglo XII). Ernesto Cardenal plantea esta misma poética de “ubi est”, pero, a diferencia del final absoluto en Sábato, de la decepción por la Roma perdida (“sólo palabras tenemos”), Cardenal mantiene su fe en la sobrevivencia de la palabra “De estos cines, Claudia, de estas fiestas, / de estas carreras de caballos, / no quedará nada para la posteridad, / sino los versos de Ernesto Cardenal para Claudia” (*Antología*, 45). En otro momento confirma la misma idea para otra mujer: “Cuando no haya más amor ni rosas de Costa Rica / recordarás, Myriam, esta triste canción” (47).

(supongamos que pueden ser considerados dos cosas diferentes, como lo hace Sábato), están presentes en esta doble clausura político-existencial. “Un terremoto universal sacude los cimientos de la civilización, esa civilización que fue edificada sobre los principios de los llamados Tiempos Modernos” (*Apologías*, 109). La crisis del hombre no radica sólo en la eterna angustia del *yo* aislado sino en los errores del *nosotros* que acentuó la alienación. La crisis es universal y es particular, porque “si el hombre europeo tiene motivos de angustia, los argentinos los tenemos en mayor grado, ya que no habíamos terminado de definir nuestra nación cuando el mundo en que surgió se viene abajo” (110).

5.2 La clausura política

La *Literatura del compromiso*, en gran parte desde una crítica marxista, descartará tanto la idea metafísica de una lucha del Bien contra el Mal como la idea de “hombre común” como sinónimo de autenticidad. El *hombre común* es parte de la corrupción de la cultura materialista (para el cosmos amerindio) o de la cultura capitalista (para el humanismo marxista). Es un hombre alienado por el sistema de producción y por la cultura masiva que lo adapta para la reproducción del mismo sistema. Sólo la crítica es capaz de romper el círculo en el cual está encerrado el hombre común, yendo más allá de las ideas prefabricadas para su opresión.

Alrededor de la jaula (1966) de Haroldo Conti, comparte los dos tipos de clausuras, la existencial y la política. “Debe ser aburrido estar adentro”, le dice Milo a Ajeno, el perro enjaulado. “Bueno, no te creas que se está mejor aquí afuera” (*Jaula*, 65). La fórmula del existencialismo rioplatense es la de *El pozo* (1939) de Onetti. Pero aquí la trampa natural de una cavidad en la tierra, una depresión, se traduce en una metáfora similar y diferente: “Allí estaba la jaula. El tiempo y la tristeza” (*Jaula*, 197). El tiempo y la tristeza son los mismos, pero ahora la

visualización de ambos, la *jaula*, es una evidente obra humana con el único propósito de oprimir seres vivos. La *clausura existencial*, quizás como en el mismo Jean-Paul Sartre, busca una salida a la fatalidad del ser, de la nada, y encuentra un pasaje comunicante en la *clausura política*.

“Aquello no era otra cosa que un vulgar calabozo y el conjunto una cárcel bien disimulada en ese viejo y simpático jardín” (40). Es decir, la condición humana puede estar definida de antemano, pero parte de esa condición es su *libertad*, aunque sea una libertad frustrada. La libertad implica primero una toma *conciencia* de su estado y luego una toma de *acción*. La primera es expresada con una clausura política, la crítica a un estado dado por otros hombres y mujeres. No es naturaleza sino historia. Por lo tanto, la *angustia* existencialista se convierte en *esperanza* política y en esta transición se produce el *compromiso* que, en nuestro diagrama, marca el pasaje del primer cuadrante al segundo.

—¿No te parece chica esta jaula, pa? [dice el Joven]

—Claro que sí. [dice el viejo]

—¿No podemos hacer algo?

—¿Qué, por ejemplo?

—Hablar con el director.

—No creo que resulte.

El chico lo miraba firme a los ojos.

—Como quieras, pero no creo que resulte. (33)

Haroldo Conti nos da un indicio, planteando primero la clausura existencial como una jaula y luego el recuerdo de un origen corrompido por la civilización (por la historia): “Al caer la tarde los barrotes se desvanecían y si los pájaros seguían allí era porque les daba lo mismo estar en una que otra parte. Un buen día, cuando recordaran, iban a remontar el vuelo y desaparecerían

para siempre hacia aquellas regiones cuyo camino habían extraviado entre la gente” (*Jaula*, 29).

Las verdaderas rejas que encierran los pájaros —hombres y mujeres— son mentales, culturales, y sólo pueden desaparecer con una *conciencia nueva* de los mismos. Al mismo tiempo, la metáfora alude a un origen perdido, corrompido; no a la progresión.

Finalmente el muchacho rompe las reglas y roba al perro para liberarlo de la jaula y planea su fuga (su propia liberación). Al igual que *Martín Fierro* (1875), al igual que Martín, el joven protagonista de *Sobre héroes y tumbas* (1960), —quizás, al igual que Ernesto Guevara— Milo intenta huir por los caminos laberínticos hacia aquellas regiones fronterizas donde la opresiva racionalidad de la civilización no deja salidas a la jaula. Es una fuga hacia el origen y la regeneración. El éxito de la rebelión, como en los otros casos, es momentáneo. No logra superar la realidad opresiva y es atrapado por la policía. Su situación es peor que al comienzo, pero ahora su conciencia está marcada por la experiencia de la liberación.

Otra gran novela de los sesenta, *Rayuela* (1963) de Julio Cortázar comparte el paradigma de clausura de la literatura anterior. Horacio Oliveira, luego de divagar por el mudo, por el arte y por una maraña diletante de ideas filosóficas, termina sus días en un manicomio de Buenos Aires, perdido en un laberinto de hilos que teje en su cuarto para protegerse, lo que puede entenderse como materialización psicológica o metafórica de sus interminable hilado físico e intelectual en París, como ilusoria protección de una realidad amenazante, que ha perdido su norte y su oriente.¹³⁸ Aquí la jaula, la clausura, es una ilusoria protección del individuo

¹³⁸ El uso estético de las ideas de la historia de la filosofía, aumentado por las especulaciones propias de la ficción, es semejante al de Jorge Luis Borges. Pero éste lo ejerció sobre el cuento y la poesía, dos géneros que en su brevedad interrumpen una implicancia existencial que puede ser más propio de la novela. En *Rayuela*, los personajes van cobrando vida y, más allá de ser una mera construcción intelectual, a pesar o por su mismo intelectualismo, se invisten de carne y huesos. Sus peripecias termina por ser vividas por el lector que se familiariza con sus personajes. Razón por la cual el trágico final de sus personajes no es una simple conclusión borgeana sino producto de una experiencia empática.

irreversiblemente alienado. Es el individuo corrompido por la civilización quien ha terminado por cerrar las últimas puertas. No hay regreso al origen ni salida hacia la utopía del futuro.

Recurriendo a metáforas de signo inverso, Cristina Peri Rossi expresará la misma clausura. Sólo la recurrencia al tema político, a la historia, sugieren todavía una puerta entreabierta, un hilo de luz, una fisura en la sólida clausura existencial. Al igual que Julio Cortázar, Peri Rossi es frecuentemente asociada como intelectual comprometida. Su historia personal, el exilio de ambos en Europa, su crítica abierta a las dictaduras de América Latina o sus esporádicos apoyos a las izquierdas del continente justifican esta identificación. Pero en la mayor parte de sus obras el paradigma difiere de aquel que hemos identificado como propio o común de los escritores comprometidos más radicales. En *La nave de los locos* (1984), la puerta ya está cerrada. La temática política es fácilmente reconocible, sobre todo por sus paralelos con la historia reciente del Cono Sur, y se encuentra enlazada con un surrealismo que se encarga de convertir en pesadilla cualquier opción. Ni siquiera el exilio —esa fuga tan recurrente entre nosotros, los latinoamericanos, que inició el hombre-dios Quetzalcóatl mil años atrás— es una salida sino un nuevo camino a la pesadilla. Uno de los personajes principales, Equis, consigue trabajo controlando la lista de mujeres que son conducidas en un ómnibus para abortar. La idea de matadero, de desacralización de la carne y la imposibilidad de escapar a un sistema, son llevados al extremo ético y estético. Al igual que en *El hombre que se convirtió en perro* (1965) de Marco Denevi, o de los nuevos cadetes que en *La ciudad y los perros* (1966) de Vargas Llosa son obligados a caminar en cuatro patas, a ladrar y morderse entre sí, los protagonistas de *La nave de los locos* deben aceptar con naturalidad su propia deshumanización —su metamorfosis psíquica y social— a cambio de la sobrevivencia. Pero la distopía nunca será un estado de madurez sino de la arbitrariedad del poder o de la ignorancia. No hay *hombre nuevo* sino hombre

viejo, decrepito y caduco. “Ninguna comprobación puede asegurar que la persistencia en una creencia, mito o idea guarde relación alguna con la madurez, pero los viejos están convencidos de ello” (Peri, *Nave*, 88). La literatura, la poesía, en el mejor caso, ahora es un débil instrumento de denuncia y testimonio de la derrota. La ironía y la parodia prevalecen. La fe se ha perdido. La distopía ha vencido y la literatura se ha prostituido al enemigo. Ya no es un instrumento de lucha, de resistencia y cambio, sino de legitimación.

Vercingetróix observó que los oficiales y soldados tenían no sólo predisposición a la violencia, sino también a la poesía y al relato; muchas veces los sobrevivientes recibían la orden de reunirse en el patio, y el comandante —con la voz turbada por la emoción y los ojos centellantes— les leía sus poemas, escritos en la soledad del campo cubierto de polvo de cemento. El aplauso era obligatorio y había sanciones y castigos para aquellos que aplaudieran sin entusiasmo suficiente o de manera poco sincera. Los poemas versaban sobre el amor a la patria, la belleza de la bandera, el honor de las Fuerzas Armadas, la encarnizada lucha contra los oscuros enemigos, el sol, el apostolado militar, las buenas costumbres y el espíritu cristiano. (*Nave*, 62)

La metáfora del mar, persistente en la obra de Cristina Peri Rossi, deja de representar la aventura de la navegación colectiva hacia un puerto futuro y se transforma en un permanente naufragio, donde cada individuo se aferra a los escombros más próximos que encuentra.¹³⁹ En el poemario *Descripción de un naufragio* (1975) es la historia la que naufraga. “Y en biquini vimos

¹³⁹ Cabrera Infante ensaya en *Vista del amanecer en el trópico* (1974) un recorrido por la explotación del continente, en una línea que va desde Bartolomé de las Casas y Huamán Poma de Ayala hasta Eduardo Galeano. Pero la clausura aquí se manifiesta en la percepción poética de una naturaleza que recuerda la miserable escala de las pasiones humanas: “Y ahí estará. Como dijo alguien, esa triste, infeliz y larga isla estará ahí después del último indio y después del último español y después del último africano y después del último americano y después del último de los cubanos, sobreviviendo a todos los naufragios y eternamente bañada por la corriente del golfo: bella y verde, imperecedera, eterna” (*Amanecer*, 233).

pasar / en síntesis la historia, / era una puta rubia. (185) [...] Ella se entregaba a los banqueros en Londres / y entrenaba a los agentes de la CIA en California (*Poesía*, 187).

Así, la apertura del horizonte marino es, definitivamente, una nueva clausura: el náufrago está atrapado en la inmensidad, que es lo mismo, aunque la metáfora sea una perfecta inversión, que estar atrapado en una celda de dos por uno, como en el caso de Mauricio Rosencof. En Jorge Guillén, la clausura expresada por la cárcel es una forma de apertura, ya que la puerta es imponente pero no infranqueable; si está cerrada para el frágil individuo, no lo está para el pueblo:

Paloma, dile a mi novia
que cuando venga a mi entierro,
toque bien duro la puerta,
porque la puerta es de hierro. (*Popular*, 83)

Pero en Rosencof, aunque la clausura sigue siendo política, la derrota histórica le ha devuelto sus rasgos existenciales que la aproximan a la fatalidad y la desesperanza. Tanto en *Las cartas que no llegaron* (2002) como en *El bataraz* (1995) de Mauricio Rosencof, la narración se proyecta desde la celda de una prisión. Al mismo tiempo que testimonio y ficción, las dos obras recogen la experiencia del autor como preso político en Uruguay, durante la dictadura militar (1973-1984). En *Las cartas que no llegaron*, relato autobiográfico, hay un recurrente paralelismo del fracaso del padre judío, que escapa del holocausto de la soñadora Europa y el fracaso del hijo en los '70, a través del fracaso de la utopía del compromiso. En los '90 se cierra el optimismo utópico de los '60. La risa del revolucionario se ha convertido en mueca de dolor. La progresión en repetición. La utopía en distopía. La combatida concepción de Hesíodo y de las religiones tradicionales, según la cual todo pasado fue mejor, es ahora un amargo reconocimiento. “Todo

tiempo pasado fue mejor, Tito. Está escrito y en coplas. De donde se deduce que nuestro futuro es fulero, por cuanto un día añoraremos este hoy” (*Bataraz*, 131). La liberación se ha rendido ante la clausura política, primero y existencial, después. El círculo se cierra con la percepción de que el *Hombre nuevo* ha dejado lugar al primitivo *Hombre lobo*.

—Eso. Ese es el tema, Tito. El Hombre es lobo del Hombre.

—Hombre del Hombre, che. ¿Dónde viste a un lobo hacerte fumar por el culo, vuelta y vuelta? (165)

El Testimonio es un relato de la distopía, de la muerte de la esperanza. En *El bataraz*, el prisionero es sistemáticamente torturado, lo que produce una ruptura con el mundo humano, con la fe del compromiso y es sustituido por un lazo afectivo con un gallo, el Tito. “El Ser Humano, Tito, está muy por debajo de la escala zoológica. Pero como la historia la escribe el ganador, los tigres no pueden reivindicar su mejor condición muscular, el águila su vuelo, los delfines su gracia natatoria” (108). También el Hombre lobo es moralmente inferior: “aun las que llamamos bestias no atormentan al prójimo” (109). Aparte del claustrofóbico espacio físico, la clausura se refiere a la historia como distopía y a la misma psicología, entre lúcida y delirante del narrador. La aparente liberación se produce por la puerta de la locura. Las dos últimas líneas de *El Bataraz* no dejan dudas: “y ahora qué chau, entro en órbita, total infinita para y jamás ya está. / Y ahora, que hagan lo que quieran” (190). Lo diferencia de la locura de Horacio Oliveira, de *Rayuela*, que mientras que la locura de este es un caer hacia adentro de la espiral, la locura de *El Bataraz* es una especie de liberación budista. Uno se encierra para escapar del mundo mientras que el otro escapa de su encierro. Esta evasión por la muerte no es una aspiración al utópico Paraíso de las religiones tradicionales ni es la fusión mística del revolucionario con el pueblo futuro, sino la mera forma de acabar con el dolor de una clausura sin otras salidas.

El mismo paradigma —la violencia de la clausura política— enmarca el cosmos de *Ana Terra* (1949), de Érico Veríssimo, una saga que recuerda a *Cien años de soledad* (1966) pero sin el elemento fantástico y con referencias históricas precisas (1777-1811). Cuando la madre de la protagonista muere asesinada por un asalto de los temidos castellanos que disputaban la frontera con los portugueses, Ana no llora. Por el contrario, “seus olhos ficaram secos e ela estava até alegre, porque sabia que a mãe finalmente tinha deixado de ser escrava” (*Terra*, 82). Esta novela, como *Incidente em Antares* (1971), ambientada en la historia del naciente Brasil, está cruzada de referencias políticas propias de la época de su autor. Cuando el hijo de Maneco Terra, el padre de Ana, quiso acompañar al guerrillero Bandeira que luchaba contra los castellanos, el padre responde que mejor que andar tirando tiros es agarrar una azada y ponerse a trabajar la tierra. “Isso é que é trabalho de homem”. El hijo repite el discurso que elogia las virtudes de un patriota a lo que el padre contesta: “Patriota? Ele está mas é defendendo as estâncias que tem. O que quer é retomar suas terras que os castelhanos invadiram. Pátria é a casa da gente” (18). Esta idea del guerrero patriota que no lucha por un beneficio colectivo sino por el suyo propio pero con un discurso inverso, se repetirá otras veces a lo largo de la novela. Al final, es explícito. Cuando Ana Terra emigra a otras regiones fronterizas de Brasil y se instala en tierras de un hacendado llamado Ricardo Amaral, un breve período de paz es interrumpido nuevamente por una nueva guerra entre España y Portugal. Su hijo debe partir. Ana interviene para excusar a su hijo del servicio militar pero el hacendado no le concede este beneficio. Otra vez las mujeres quedan solas y Ana reflexiona: “Guerra era bom para homens como o Cel. Amaral e outro figurões que ganhavam como recompensa de seus serviços medalhas e terras, ao passo que os pobres soldados às vezes nem o soldo receberiam” (133). Cuando uno de los jefes regresa diciendo “agora todos esses campos até o rio Uruguai são nossos”, Ana vuelve a sacudir la cabeza, resignada y vuelve a

preguntarse: “para que tanto campo? Para que tanta guerra? Os homens se matavam e os campos ficavam desertos. Os meninos cresciam, faziam-se homens e iam para outras guerras. Os estancieiros aumentavam as suas estâncias. As mulheres continuavam esperando. Os soldados morriam ou ficavam aleijados” (137).

Tanto por la corriente humanista como por la amerindia, expresado en la literatura por la reivindicación de la cultura y la raza oprimida, la desobediencia se traducirá en rebeldía y política revolucionaria. En *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas, podemos ver una postura de la narración a favor del indio. El alzamiento de las mujeres cholas se expresa en el robo de la sal de los sacerdotes, mientras el cura dice hablar por Dios repitiendo una conducta tradicional Ernesto dice que las indias robaron la sal para los pobres pero el cura moraliza contra el pecado del robo. Doña Felipa es la chola guerrillera mientras el padre Linares y el Viejo representan las dos figuras autoritarias que Ernesto enfrenta: el clero y el poder social. Según Conejo Polar, en esta novela se advierte la superación de la obediencia de la palabra divina (Arguedas, *Ríos*, 273).

Hay una gran semejanza entre *Los ríos profundos* (1958) de María José Aguedas y *La ciudad y los perros* de Mario Vargas Llosa y *Un oscuro día de justicia* (1970) de Rodolfo Walsh. El internado, la violencia machista, el racismo. Los tres se desarrollan en instituciones tradicionales de enseñanza, lugares herméticos y violentos. Esta violencia es administrada siempre por una estructura opresiva. Cuando no es militar pertenece a la iglesia católica. Es decir, instituciones verticales. Cualquier forma de desobediencia será una reacción contra la legitimidad moral de la autoridad institucional y, sobre todo, ideológica.

En la lectura de *Un oscuro día...* la referencia a la coyuntura política puede perderse completamente en otro contexto, pero es concreta e ineludible en su escritura. Uno de los mandos

medios de este colegio de irlandeses en Argentina, el celador Gieltry, promueve peleas de boxeo entre sus pupilos. La opresión de la violencia, la clausura espacial y moral, se resuelve con la tradicional contradicción de la práctica opresiva y el discurso moralizador. “El celador Gieltry había subido apenas un minuto para verlos arrodillarse en sus camisones y recitar la oración nocturna que imploraba a Dios la paz y el sueño o al menos, la merced de no morir en pecado mortal” (Walsh, *Oscuro*, 24). Incluso, la contradicción se resuelve con una dialéctica darwiniana, con una racionalización de la distopía:

El celador Gieltry estaba preocupado. Sabía naturalmente que el Ejercicio era cruel y casi intolerable para Collins, pero había visto la crueldad inscrita en cada callejón de lo creado como la rúbrica personal de Dios: la araña matando la mosca, la avispa matando la araña, el hombre matando todo lo que se le ponía a su alcance, el mundo un gigantesco matadero hecho a Su imagen y semejanza, generaciones encumbrándose y cayendo sin utilidad, sin propósito, sin vestigio de inmortalidad surgiendo en parte alguna, ni una sola justificación del sangriento simulacro. (40)

Hasta que uno de los pupilos, Collins, golpeado varias veces por el Gato, se revela y decide llamar a su tío Malcom. Éste promete darle una paliza al Celador, la que se cumple un domingo. Sin embargo, por saludar a su “pueblo” cuando ya había vencido, recibe un golpe a traición del celador y es finalmente derrotado. La metáfora se vincula con el *Che* Guevara y el pueblo que espera un héroe, de forma errónea. Según Rodolfo Walsh, en la entrevista que le hizo Ricardo Piglia en 1970, este cuento comenzó a ser escrito antes y se terminó un mes después de la muerte de Guevara. En esta historia aparece “una nota política, la primera más expresamente política” (56). El párrafo políticamente más explícito de *Un oscuro día* es casi una moraleja

medieval: “el pueblo aprendió que estaba solo y que debía pelear por sí mismo y que de su propia entraña sacaría los miedos, el silencio, la astucia y la fuerza, mientras un último golpe lanzaba al querido tío Malcom al otro lado de la cerca donde permaneció insensible y un héroe en la mitad del camino” (52).

Esta *derrota final* deja estratégicamente inconforme al lector que esperaba su *happy ending*. La función del final donde el lector es derrotado, consiste en derivarlo *fuera* del mundo literario, hacia una toma de conciencia sobre *la otra realidad* que lo afecta: la verdadera realidad, para el escritor comprometido. Esta derrota se diferencia del hermetismo de *clausura existencial* al convertirse en *clausura política*.

Mario Benedetti, refiriéndose a *La ciudad y los perros* (1966) de Mario Vargas Llosa, observa que “hay en los cadetes del Colegio Leoncio Prado una actitud gregaria que sin embargo tiene poco que ver con la camarería o la fraternidad; más bien se trata de una promiscuidad de soledades” (*Cómplice*, 228). En la gran metáfora realista de la clausura social que construye Vargas Llosa, hay apenas una fisura. Los individuos han sido corrompidos por las instituciones, las han corrompido o el proceso es recíproco. Sin embargo, escribe Benedetti en su crítica de 1967, “después de toda una historia en que lo inhumano aparece a cada vuelta de hoja”, la recuperación del Jaguar, el más violento de los cadetes, “es uno de los pocos rasgos esperanzados de la novela. En cierto modo, resulta esclarecedor que Vargas Llosa, frente a la posibilidad de rescatar a uno de sus personajes, se haya decidido por el Jaguar, alguien que no proviene de Miraflores sino de la delincuencia, de un pobre sedimento social” (230).

Por su parte, *Hombres de maíz* (1949), novela de un maduro estilo que después se conocerá como “realismo mágico”, ya había realizado el ejercicio artístico de integrar la imaginación con una fuerte implicación política que será propia de los escritores comprometidos:

la ubicación del mundo marginal, especialmente el mundo indígena en el *centro ético* de la obra. Sin embargo —o por ello mismo— esta centralidad ética se realiza desde una periferia del poder, que representa el progreso material de aquellos hacendados que sustituyen la cultura del cultivo de sobrevivencia (representados por el cacique Gaspar Ilom) por la explotación de la tierra en pos de una siempre creciente plusvalía (representados por Coronel Chalo Godoy). Según el Popol Vuh, el hombre está hecho de maíz, y enriquecerse con su explotación extensiva es una forma de sacrilegio. El cacique Ilom es sacrificado pero su cuerpo o su espíritu —para la cultura mesoamericana eran uno en el hombre— se esparce como el fuego.

La clausura de la distopía es histórica en la *Literatura del compromiso* —producto de la derrota— y es constitucional en las instituciones vencedoras. En los '70 vence el paradigma antihumanista del militarismo sintetizado en las palabras de un sargento, según *La granada* (1965) de Rodolfo Walsh: “yo no podría vivir fuera de un cartel. Cuando me pongo ropa civil, me parece que soy una mujer” (*Granada*, 12). En esta obra, se registra la oposición de la moral del soldado y la del revolucionario, según era entendido por Ernesto *Che* Guevara. Uno, parte de un engranaje, matador a sueldo; el otro, investido por la fuerza moral de sus ideales. En *La granada* se parodia la preocupación militar por las técnicas de la muerte, no por las razones de la guerra. Se elogia las virtudes de un nuevo explosivo como si se tratase de un descubrimiento científico, despojado de cualquier vínculo ideológico. En *Los oficios terrestres*, en cambio, no es posible descubrir una postura marcadamente político-ideológica en ninguno de los relatos sino un estado de violencia general y permanente, propia de la clausura distópica.

Otra obra de teatro argentina, *La mueca* (1970) de Eduardo Pavlovsky, plantea la dualidad de la crítica social al tiempo que mantiene su clausura. El experimento consiste en lo que hoy podría definirse como un contemporáneo *reality show* dentro de la obra. Un director de

cine, el Sueco, se propone registrar la espontaneidad de un matrimonio burgués. Su propósito manifiesto es la exploración estética, pero todo el fondo de la obra alude a la ética y a una forma social que parece estar cuestionada por la hipocresía del matrimonio. El mundo se ha desacralizado:

SUECO: [...] Aníbal, escribí esto. Nuestros pequeños egoísmos y apetencias diarias los que nos han desviado del camino. El hombre ha perdido su posibilidad de trascender. Tenemos que llevar nuestra realidad cotidiana a un estado de absoluta pureza. (*Mueca*, 25)

La historia ha decaído en la corrupción, la humanidad ha descendido a un estadio inferior de la cual es necesario rescatarla. No se trata de proyectar sociedades perfectas, como lo hicieron los socialistas utópicos del siglo XIX sino de rescatarla de la catástrofe.

FLACO: Pintura del Renacimiento. No te cansás de mirarla... arte sin violencia.

SUECO: Otra época, Flaco, otros mundos, otros hombres. Yo preferiría no ser violento, pero estamos hecho añicos y tenemos que reconstruirnos, pedazo a pedazo. (26)

Sin embargo, este proyecto fracasa cuando se pretende aplicar a un hombre definitivamente corrompido por su cultura. Luego de desenmascarada la moral burguesa de la pareja, éstos se conforman fingiendo una sonrisa final, lo que significa una continuidad de la hipocresía expuesta uno al otro.¹⁴⁰ Nada ha cambiado en la escena, aunque ese pesimismo tenga por objetivo reforzar la crítica en los espectadores, es decir, en los actores reales. Esta idea aparece al final de *La muerte y la doncella* (1992) de Ariel Dorfman, cuando la obra no es

¹⁴⁰ Con el recurso relajante del humor, Jacobo Langsner expone un concierto de pequeñas hipocresías en la comedia *Esperando la carroza* (1962). Nadie quiere hacerse cargo de la abuela, mama Cora, y cada familia hace lo posible por pasársela a la otra. En un momento Susana observa que Emilia no puede hacerse cargo, porque “es viuda y sé que no tiene para comer”, a lo que Antonio, el hermano, responde: “Por eso no voy a verla. No puedo soportar que pase hambre (Langsner, *Carroza*, 39). Cuando suponen muerta a la abuela, se disputan el cadáver.

cerrada con un telón sino con un espejo que baja. Los actores —la mujer violada por el régimen dictatorial y el médico torturador— se han sentado entre el público. Público y actores ahora se contemplan, porque son la misma cosa: ellos son la víctima y el torturador, la mala conciencia de una obra que no ha tenido un *happy ending*.

La idea de restauración del orden anterior, presente desde *La vida es Sueño* (1635) es común en la literatura crítica latinoamericana. El *sad ending* puede entenderse como una provocación crítica a algo que no podía ser resuelto ni modificado por la obra de arte sino por la nueva conciencia del espectador-lector de un problema expuesto. Un prototipo de este modelo de obra crítica es *La isla desierta* (1939) de Roberto Arlt. La obra de arte es la salida de la rutina a un estado excepcional, que puede ser una acción o una conciencia. Pero este desvío es corregido por la realidad, porque la realidad no es la obra de arte sino su materia prima. Esto le da un carácter circular a cada obra. La diferencia puede radicar en si ese círculo está cerrado o abierto. En el primer caso estamos en la clausura existencial y en el segundo en la clausura política.

La rebelión de los muertos de la novela de Érico Veríssimo, *Incidente em Antares* (1971), culmina con la prohibición por ley de las huelgas por parte del nuevo gobierno. Un artículo en el diario dice que a partir de entonces la relación entre obreros y patronos son armónicas y no están contaminadas de política partidaria. La policía cerró algunos bares por ser lugares de reuniones de comunistas (481). Luego un padre censura a su hijo, que estaba aprendiendo a leer, por leer un graffiti que decía “li-ber...” El niño, la utopía castrada por el padre, es “puxando com força, a mão do filho, levou-o quase quase de arresto, rua abaixo”. La referencia política es central.

Sin embargo, esta idea de la clausura política es, al mismo tiempo, una negación de la clausura existencial. El orden antiguo se reinstala pero queda claro que se trata de una obra humana, que además es injusta.

5.3 La desacralización de la sangre. El mundo sin alma

La idea histórica y hasta metafísica del mundo moderno de Sábato como una máquina a la vez racional y diabólica, en Eduardo Galeano toma la forma de un plan deliberado —aunque con frecuencia impersonal— del materialismo capitalista.¹⁴¹ Es el Sistema

que programa la computadora que alarma al banquero que alerta al embajador que cena con el general que emplaza al presidente que intima al ministro que amenaza al director general que humilla al gerente que grita al jefe que prepotea al empleando que desprecia al obrero que maltrata a su mujer que golpea la hijo que patea al perro (Galeano, *Abrazos*, 30).

Como un fractal, cada parte reproduce el todo: la opresión doméstica es parte de la lógica de la opresión de clases como ésta es parte de la opresión entre naciones.¹⁴² Pero en algo coinciden las cosmovisiones de los dos autores: esta desacralización comienza o se radicaliza en el Renacimiento. Para Sábato es producto de la cultura de la abstracción y la mecanización que ha deshumanizado al individuo; para Galeano es la lógica del naciente capitalismo que con su fuerza imperial va arrasando cuanto se le cruza en su camino. Amerindia sufrirá de esta lógica de la codicia por los beneficios materiales. Será la riqueza mal entendida la responsable de la pobreza. En *Memoria del fuego*, un sacerdote de Yucatán profetiza que “mucha miseria habrá en los años del imperio de la codicia” (I, 49).

¹⁴¹ Esta percepción metafísica de Ernesto Sábato está recurrentemente presente en toda su obra de ensayo y ficción, pero podemos encontrarla formulada de forma explícita y temprana en *Hombres y engranajes* (1951).

¹⁴² Esta idea ya había sido sugerida en *Las venas abiertas de América latina* (1971): “A cada cual se le ha asignado una función [...] dentro de América Latina la opresión de los países pequeños por sus vecinos mayores, y fronteras adentro de cada país, la explotación que las grandes ciudades y los puertos ejercen sobre sus fuentes intenas de víveres y mano de obra” (3).

Es aquí donde se comprende la radicalización del humanismo europeo como reacción a una realidad de sentido contrario. Este momento queda sugerido cuando el mismo Galeano resume en una página el libro *Utopía* (1516) de Tomás Moro, donde se describe una isla americana en la que el oro y el dinero no tienen valor, no existe la propiedad privada ni la codicia de acaparar más de lo necesario (I, 72). Las primeras líneas recuerdan que Moro conoce o inventa a Rafael Hithloday en 1515, un marinero de Américo Vespucio. Según Hertzler, *Utopía* no es otra cosa que lo contrario de la Inglaterra de la época. “The life in Utopia is but England reversed” (133). También los humanistas católicos a principios del siglo XVI escribieron reaccionando a la desacralización mercantil del Vaticano. Lo que equivale a decir que América representaba para los humanistas todo lo que no encontraban en la Europa del Renacimiento. La dicotomía es: Europa/América, materialismo/comunismo, corrupción/edad de oro. Es también significativo que América signifique, para este mundo de empresarios y aventureros, precisamente el oro, lo material del mundo, y que para conseguirlo se haya esclavizado y exterminado a pueblos indígenas y africanos, lo que equivale a la transacción del *oro* por la *sangre*, elemento central de la visión histórica e ideológica de la resistencia amerindia que reconocerá la dicotomía, la radicalizará y tomará parte por el otro extremo. Desde este punto de vista, no es casualidad que el siguiente año que refiere *Memoria del fuego* sea 1519, su título “Carlos V”, y las referencias se centren en la desacralización, ya no sólo del mundo material sino de los elementos religiosos del cristianismo: “editan la Biblia en letras góticas y en números góticos las cotizaciones del oro y la plata” (I, 72). Luego “Miguel Ángel, mientras pinta y esculpe sus atléticos santos y profetas, escribe: La sangre de *Cristo se vende por cucharadas*. Todo tiene precio” (I, 73). La sangre de Cristo en venta no sólo pertenece a la tradición cristiana que opone el alma a los treinta dineros que cobró Judas por su Maestro, o a Jesús expulsando a

los mercaderes del templo —costumbre aceptada en la tradición anterior y en la posterior ética calvinista protestante—, sino que además refiere al elemento vital, la sangre, elemento cosmogónico que en Amerindia representaba el movimiento del mundo, la vida del cuerpo y del alma.

Quizás uno de los estudios más explícitos sobre la desacralización de la cultura —y a través de ella, de la vida— por el dinero, es el que en 1972 publicaron Ariel Dorfman y Armand Matterlart con el título *Para leer al pato Donald*. Los autores hacen explícita la intención de las fuerzas imperiales y reaccionarias de, a través de los medios de cultura popular, como las revistas de historietas, vaciar a la historia de su dinámica. Por tratarse además de historietas infantiles, su significado es pedagógico y creador de paradigmas sociales. La historia, el movimiento, ha sido extirpada del cosmos creado por los demiurgos de Walt Disney: “Como los animales tampoco toleran las vicisitudes de la historia y no pertenecen ni a izquierda ni a derecha, están pintados para representar ese mundo sin la polución de los esquemas socioeconómicos” (*Donald*, 14). “En el mundo de Disney, nadie trabaja para consumir. Todos compran, todos venden, todos consumen, pero ninguno de estos productos ha costado, al parecer, esfuerzo alguno. La gran fuerza de trabajo es la naturaleza, que produce objetos humanos y sociales como si fueran naturales” (88). La negación de la historia en la cultura popular, el requisito del olvido, tiene un significado ideológico y, por lo tanto, histórico. Los personajes “como no han nacido no pueden crecer [...] lo imaginario infantil es la utopía pasada y futura del adulto” (20). Una observación de tipo psicoanalítica confirma esta ausencia de la historia:

Como la revista es la proyección del padre, su presencia se hace innecesaria y hasta contraproducente [...] La literatura infantil misma sustituye y representa al padre sin tomar su apariencia física. El modelo de autoridad paterna es inmanente

a la estructura y a la existencia misma de esa literatura [...] la distracción refuerza la emisión teleguiada. (21)

En este género de historieta popular o popularizada, hay una permanente ausencia de los progenitores, la que es reemplazada por tíos. “Es un universo de tíos-abuelos, tíos, sobrinos, primos, y también en la relación macho hembra un eterno noviazgo” (23). Todos los compañeros de los machos y hembras (siempre solteros) son sobrinos. El crecimiento poblacional siempre se debería a causas extrasexuales (24). La abundancia de sobrinos y tíos y la carencia de progenitores procuran eludir el problema de una infancia sexualizada (25), es decir, el pecado original del placer, el sentido epicúreo de las “culturas primitivas” que las culturas reprimidas extirparon en beneficio del beneficio material. “Estos personajes, al no estar engendrados en un acto biológico aspiran a la inmortalidad; por mucho que sufran en el transcurso de sus aventuras, han sido liberados de la maldición de su cuerpo” (25). No se aproximan a lo cotidiano-real, como se pretende, sino lo contrario. “Se ha sepultado incluso la naturaleza como causa de rebeldía (A un tío no se le puede decir: ‘Eres un mal padre’)” (27). Pero el resultado es la falta de amor y solidaridad. El elemento ético y emocional se ha rendido a la desacralización del oro, de la materia. A lo sumo hay caridad o lástima. Pluto sólo es tratado bien por Mikey cuando hace un acto heroico o útil, como cazar a un ladrón y obtener una recompensa monetaria de parte de las autoridades (28). Las órdenes de Tío Rico nunca son cuestionadas. Cada vez que Donald, el tío-sobrino-tonto, propone algo que sale de los intereses de su pariente millonario, es castigado de una forma indirecta. Donald sólo puede limitarse a decir: “¿cuando aprenderé a cerrar la boca?” (28).

Tío rico es el símbolo de la profanación del oro, la ambición en estado puro que se baña en un mar de monedas en un templo precedido por un símbolo monetario. Su ideología impregna

el resto de los personajes y la historieta toda. Cuando Donald cuestiona este orden, su inevitable derrota sirve para confirmar el orden mismo. “¡Bah, el talento, la fama y la fortuna no lo son todo en la vida”, dice Donald y sus sobrinos responden todos al mismo tiempo con una pregunta: “¿No? ¿Qué otra cosa queda?”. Pero Donald, observan Dorfman y Matterlart, no encuentra la respuesta y sólo titubea: “Er... Humm... A ver... Oh-h” (29). Como observará más tarde Mas’ud Zavarzadeh sobre las películas de Hollywood, el margen —en este caso los niños— cumple con la función de reparar el centro cuando éste se desvía o se vuelve disfuncional (188). Existe una abundancia de “niños listos”, como Lobito que encarcela a su padre o Gilberto que supera en inteligencia a Tribilín. Incluso hasta el astuto Mikey es enseñado por sus sobrinos. “Cuando el grande no se comporta de acuerdo con el modelo, el niño toma su centro. Mientras sea eficaz el sistema, no se lo pone en duda. Pero basta que falle para que el niño se rebele, exigiendo la restauración de los mismos valores traicionados, reclamando la estabilidad de las relaciones dominante-dominado” (31). El adulto ha creado el mito de la infancia pura, y “transada sus propias ‘virtudes’ y ‘saberes’ a ese niño tan perfecto. Pero a quien admira es a sí mismo” (33). “La rebelión de los pequeños es para que sus padres sean *auténticos* y cumplan su lado del contrato” (34) en la relación dominado-dominador. En síntesis, “el mundo de Disney es un orfanato del siglo XIX” (30). Se celebra la donación caritativa de “las damas de Patolandia”, mientras que el “Manual de los cortapalos” es el conocimiento enlatado que contiene la solución preestablecida para cualquier problema en cualquier tiempo y lugar (34). Los personajes femeninos, en cambio, nunca son criticados. Ello se debe a que no se salen del rol esperado de humildad y obediencia. (35). “El único poder que se le permite es la tradicional seducción, que no se da sino bajo la forma de la coquetería” (35). Si en siglos anteriores el rol femenino se reducía a esposa, monja o prostituta, aquí se establece una doble alternativa: “ser Blanca Nieves

o ser la Bruja, la doncella ama de casa o la madrastra perversa. Hay que elegir entre dos tipos de olla: la casuela hogareña o la poción mágica horrenda. Y siempre cocinan para el hombre, su fin último es atraparlo de una u otra manera” (35). Por su parte, sus pretendientes son “castrados que viven en un eterno *coitus interruptus* con sus vírgenes imposibles. Como nunca se las posee plenamente, se vive en la perpetua posibilidad de perderlas. En la compulsión eternamente frustrada, la postergación del placer para mejor dominar” (37). A la hembra sólo le queda la posibilidad de realizarse como “objeto sexual, infinitamente solicitada y aplazada” (36).¹⁴³ Es un “mundo sexual asexuado” (37).

El sexo, como el oro y la sangre, ha sido desacralizado, ha perdido todos sus atributos trascendentes: “el sexo está pero sin su razón de ser, sin el placer, sin el amor, sin la perpetuación de la especie, sin la comunicación” (37). El sexo es sólo otro medio de dominación. Los autores ponen como ejemplo uno de los dibujos donde una ardilla hembra coqueta con un estilo de Marilyn Monroe en primer plano, mientras un macho le dice a otro menor: “Allí está ella, lista para ser salvada” (38). Pero ¿por qué es un mundo de animales? Según Dorfman y Matterlart, “todos los intentos de Disney se basan en la necesidad de que su mundo sea aceptado como natural [...] el animal es el único ser viviente del universo que es inferior al niño” (41).

En la crítica y en la visión posterior, el presente comienza a verse ya no como una condición existencial, casi ahistórica, sino como el resultado de la corrupción de la historia. En “Amor por el bosque” (1973), Mario Benedetti lo pone en términos de fábula. “Había una vez un bosque [...] Sin embargo, y pese a todas las dificultades de la vida salvaje, aquel era un bosque feliz” (*Aquí*, 44). Hasta que una mañana apareció un hombrecito, “como anticipo, pisoteó un escarabajo y le arrancó las alas a una mariposa” (45). Después volvió con sus socios y amplió la

¹⁴³ Los autores ironizan sobre la hipocresía de los editores de Pato Donald que cuidan la salud mental de los niños al no intercalar avisos de tabaco o bebidas alcohólicas, tal como reza su propia declaración (37).

escala del despojo. Durante algunas semanas, “indiferente a las más hondas aspiraciones de la flora y de la fauna, taló y taló. No dejó un solo árbol en pié”. Finalmente, “el hombrecito desenrolló un gran cartel y lo colocó en el primero de los camiones. Como la tortuga era analfabeta, no pudo enterarse del texto del letrero: ‘Yo quiero a mi bosque, ¿y usted?’” (45). Un año antes Ernesto Cardenal había publicado estos versos, donde el progreso y la destrucción de esa naturaleza van juntos: “Y ahora en el Ohio desembocan todas las cloacas, / desperdicios industriales, sustancias químicas / los detergentes de las casas han matado los peces / y el Ohio huele a fenol” (*Marilyn*, 44). Esta desacralización del mercado, del oro, es expresada en “La batalla de los colores”, de Ariel Dorfman, donde el explosivo laberinto de pinturas de un artista resiste la represión de los militares, en un aludido Chile de los ’70. Los militares ejercen la fuerza bruta según las tácticas y las políticas del imperio, al mismo tiempo que el mercado completa la violenta desacralización de la libertad:

tal como lo habían enseñado en Panamá y en North Carolina, sin dejar un papel por revisar [...] agregando que no era esencial quemarlos todos, era posible que también la máquina trituradora de papeles picara bien finito cada ejemplar y se podía hacer techos y fonolinas que podían exportarse a buen precio o convertir esa pulpa en fotonovelas e historietas para que los niños tuvieran entretenimiento sano. (Dorfman, *Militares*, 145)

La ironía del “entretenimiento sano” recuerda el análisis de *Para leer al pato Donald* (1972), al tiempo que la libertad del mercado anula la libertad del pueblo: “...qué se han imaginado vendiendo medicinas a precios tan bajos, eso contraviene la libertad de vender más alto, y la ofensiva fue dando resultado, mi general...” (146). El beneficio, el oro, la explotación del capital han desacralizado la naturaleza y en ella al hombre.

La lectura política de la fábula de Benedetti es consecuente con la crítica del autor a la política partidaria de la época. Si cambiamos *bosque* por *país* o *naturaleza*, *flora y fauna* por *pueblo*, *hombrecito* por *capitalista*, *cartel* por *discurso* o *propaganda*, *tortuga* por *marginado*, *amor* por *interés*, tendremos la lectura política que inferimos conociendo al autor. Si desconocemos el resto o si descartamos la gravitación de cualquier referente social —es decir, si descartamos la metáfora—, es sólo una fábula candorosa. Como se podría desprender de una lectura de *Para leer al pato Donald* (1972), esta historia interpretada sin el factor político sería una historia *inocente* pensada para niños lectores de Disney, aunque esta *inocencia* tampoco esté libre, de hecho, del factor político.

No es tan evidente, sin embargo, el paradigma que refleja. La naturaleza y la verdad han sido profanadas: una con la acción del explotador; la otra con el discurso legitimador, que es contradictorio con los hechos y valores referidos. No es la historia que progresa hacia la utopía sino hacia la distopía. No asciende; desciende. Esta imagen, necesariamente, debe asumir un origen ideal o, por lo menos, sin el grado de corrupción del presente. El paradigma cosmogónico es contradictorio con la ideología más común de los autores comprometidos, el marxismo. El pecado es de origen materialista. La naturaleza, ha sido desacralizada por la profanación del oro y de la sangre, profanados por el capital. Junto con el mundo material y por consecuencia de éste, se ha corrompido el mundo moral. Contradicción que lleva al mismo Eduardo Galeano a sugerir “que fundáramos el marxismo mágico: mitad razón, mitad pasión y una tercer mitad de misterio” (*Abrazos*, 209).

La corrupción está en el centro de la civilización, en el centro del poder, como lo estaba en México-Tenochtitlan en el apogeo del ilegítimo imperio Azteca, devorador de sangre humana. En nuestro mundo, ese centro es el Occidente materialista. Se ha desacralizado la vida, razón por

la cual es el marginal, el oprimido, el único agente resistente. En “Cumpleaños en Manhattan” (Nueva York, 14 de setiembre de 1959), Mario Benedetti menciona “las tres clases de seres más vivos de este Norte / quiero decir los negros / las negras / los negritos” (14). El oro, el capital, la abstracción del dinero, se oponen a la sangre, a la vida. En *Oración por Marilyn Monroe* (1972) Ernesto Cardenal plantea la misma fórmula: el éxito de la estrella, el icono de la sensualidad del mundo capitalista, la mujer que fornicó con el poder de los Kennedy y la intelectualidad de Arthur Miller, es representada a través de su solitario suicidio. El éxito material —el dinero y la fama— es simultáneamente el vaciamiento de la vida, la desacralización de la sangre. La misma idea se repite en “Estrella encontrada muerta en Park Avenue” (1975). Cardenal describe un mundo que se parece a los Estados Unidos de la época, donde abunda el confort, el vacío, la falta de amor, la perfección y la muerte. La idea del éxito vacío es representado por la estrella de cine que termina suicidándose: el éxito sin pasado (origen) y sin futuro (utopía) es el fracaso. El suicidio es percibido como una muerte inversa del mártir. Uno muere para morir, el otro es sacrificado para dar vida. Uno representa el vacío y el absurdo de la vida; el otro el sentido que trasciende al individuo. El poeta destaca el hecho, el símbolo, la metáfora y la realidad de Marilyn Monroe muriendo con la mano en el teléfono. “Señor / Quienquiera que haya sido el que ella iba a llamar [...] contesta Tú el teléfono!” (*Marilyn*, 12). El teléfono tiene un significado doble: es, junto con el cine y la televisión, uno de los íconos del progreso tecnológico del siglo XX. Pero además es un instrumento utilizado para la comunicación, para la comunión entre dos personas. La cosificación, la deshumanización, son vistas como parte del éxito como parte de una cultura que lo desacraliza todo. Roque Dalton poetiza o despoetiza este vacío propio de la máquina social representada por los burócratas que “mueren aferrados al teléfono / con los ojos

amarillos fijos en el reloj / leen el *Reader's Digest* y los poemas de amor de Neruda” (*Poesía*, 92).

En la antigua Mesoamérica, la sangre humana y la sangre de los dioses no eran dos tipos muy diferentes. Ambas tenían el poder de mantener el mundo en movimiento. Especialmente entre los aztecas, cuya civilización se levantó sobre la conciencia de la ilegitimidad, esta creencia se traducía en el monstruoso ritual del sacrificio humano. La sangre, como el oro, pertenecía al mundo material y al mundo del espíritu y eran sagradas como tales. La Conquista significó la desacralización de ambos elementos. El oro del cuerpo humano y la sangre de la tierra fueron regadas por Europa por las venas abiertas de América Latina. Reflexionando sobre Cuzco y la Conquista, el joven Ernesto Guevara anota en su diario una idea común: “ahora ya no era Cuzco el ombligo del mundo sino un punto cualquier a de su periferia y los tesoros emigraban a la nueva metrópoli allende el mar para alimentar el fasto de otra corte imperial; los indios no trabajaban la tierra yerma con el empeño de antes y los conquistadores no venían a quedar adheridos a ella” (*Diario*, 162). El oro maldito de los conquistadores se convierte en el siglo XX en el capital de los nuevos imperios. Eduardo Galeano reconoce de forma explícita esta continuidad del pecado capital: “aparecen los conquistadores en las carabelas y, cerca, los tecnócratas en jets, Hernán Cortés y los infantes de marina, los corregidores del reino y las misiones del Fondo Monetario Internacional, los dividendos de los traficantes de esclavos, y las ganancias de la General Motors” (*Venas*, 12). También Ernesto Cardenal: Somoza, como Moctezuma y Atahualpa, es el “esclavo de los extranjeros / y tirano de su pueblo” (*Antología*, 76). En el siglo XX, es la fuente del pecado de la deshumanización a través de la explotación de la insaciable plusvalía. En la poesía de la *Literatura del compromiso*, las referencias al pecado capitalista, a la desacralización de la sangre, serán explícitas: “ustedes cuando aman / calculan

interés / y cuando desaman / calculan otra vez” (Benedetti, *Canciones*, 90). En la novela *Gracias por el fuego* (1965), del mismo autor, el cosmos social está basado en el pecado capital que perfija la clausura política. Cuando el patriarca dueño del diario —dueño de la opinión pública y de la vida de sus hijos— le recuerda a su hijo Ramón que el inicio de su agencia de turismo fue producto de uno de sus préstamos, éste pregunta: “Entonces, ¿qué salida me deja? [...] aunque le devuelva toda la plata en su totalidad, siempre queda vigente el hecho de que usted me dio la oportunidad gracias a ese dinero [...] ¿cuál puede ser mi escapatoria?” (*Fuego*, 158). El padre sentencia: “No tenés escapatoria” (158). Ramón es el típico personaje de la literatura existencialista: autoreflexivo, intrascendente, detallista, sensual, intimista, absurdo. *Gracias por el fuego* —al igual que la primera novela de Eduardo Galeano, *Los días siguientes* (1963)— alcanza, sobre todo con este personaje, el mismo estilo narrativo y probablemente la misma cosmogonía de los personajes de *Les Chemins de la Liberté* (1945) de Jean Paul Sartre: “Siempre me ha gustado estar como ahora estoy. Echado sobre una roca, mirando el mar. ¿Por qué tendré las piernas tan peludas?” (Benedetti, *Fuego*, 56). Etcétera. Pero también es el personaje de transición entre la Literatura existencialista y la *Literatura del compromiso*. Ramón, pero sobre todo la trama novelística que lo contiene, se vuelven políticamente problemáticos. La escapatoria, que este personaje había ensayado insistentemente en el sexo y la infidelidad, concluye con un último intento: el suicidio. El pecado del capital sacrifica a su víctima. Pero la sangre, la muerte, están aquí desacralizadas.

Otro ejemplo de un mundo vacío, semejante a un ambiente de ascética morgue, es el referido en el cuento “Dorando la píldora” (*Cuentos para militares*, 1986) de Ariel Dorfman. Aquí el paradigma de la clausura ya está instalada desde el comienzo hasta el final. Un hombre viaja de Kansas a Chile con un pasaje para la madre de un compañero de trabajo que se va a

casar. Junto con la noticia del matrimonio debe explicarle que su hijo y su futura nuera trabajan como conejitos de indias probando medicamentos en un laboratorio farmacéutico. Ante el entusiasmado engaño de la madre que cree que cuidan enfermos, el hombre renuncia a la verdad y decide salvar la mentira piadosa. El contraste entre curar enfermos y trabajar enfermándose acentúa el carácter regresivo del progreso. La deshumanización (según la historia) y el pecado (según el mito) aparecen como un estado permanente sin posibilidades de reivindicación: el cuerpo, el alma, han sido desacralizados al extremo por la maquinaria productiva de un sistema vencedor. El cosmos se alimenta de sangre humana pero no sirve a otro dios que al dios de la muerte. La higiene del laboratorio es la higiene de un amorgue que recicla carne humana en las factorías del progreso.

Pero la destrucción también anuncia una nueva Era. “La internacional Telephone and Telegraph / por allí anda suelta, como el tigre” (Cardenal, *Canto*, 43). El tigre, el jaguar, es Ocelotl, el dios que destruye a la humanidad imperfecta en el segundo sol. Esta Era precede al tercer sol, la era de los hombres de maíz, *demasiado* perfectos e insumisos y, por tales, destruidos por Ehecatl, dios del viento.¹⁴⁴

5.4 El dios ausente

Si en España los intelectuales se identificaron e identificaron un país hecho de diversos países con una sola religión —la católica— en América los críticorevolucionarios no podían hacer la misma opción. Aún con un pueblo mayoritariamente convertido, sus intelectuales se volvieron

¹⁴⁴ La humanidad, como la conocemos, surgió del fuego creador de Quetzalcóatl. El fuego creador o recreador a través de la memoria es un elemento recurrente de la Literatura del compromiso. “Ese año, 1956, es incendiada la Univerdisad de El Salvador —una vieja casona donde cabían todas las manifestaciones científicas y culturales—. ‘No se iba a permitir una casa de subversión en pleno centro de San Salvador’— dijo un funcionario militar que se vanaglorió de la acción vandálica. De ese fuego, entre esos humos, vaticinadores de lo que llegaría después, comienza a surgir la persona de Roque Dalton” (8). [Manilo Argueta, julio 1983] (Dalton, Roque. Poesía escogida. Selección del autor. Prólogo de Manilo Argueta. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1983)

incrédulos, cuando no simplemente laicos. La teología de la liberación, al volver la mirada a los orígenes del cristianismo, se convirtió en el punto de encuentro más paradigmático donde pudo coincidir la rebeldía y la tradición europea en poetas como Ernesto Cardenal.

En 1986 Mario Benedetti recordaba una sentencia de Jean Dauvignaud, según el cual “el hombre de pluma se ha liberado de Dios” y entendía que en su tiempo tenía alguna validez. La mayoría de los escritores “se han ido deslizado hacia el agnosticismo o son decididamente ateos. No es improbable que esa transformación aporte indirectamente una cuota de desánimo” (*Subdesarrollo*, 237). Esa ambigua referencia de Dauvignaud a la liberación y a Dios no pasa del aforismo. En la cosmogonía de los personajes y de sus autores es mucho más problemática. En todas podemos percibir el cuestionamiento de Jesús antes de morir como hombre, “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt, 27; 46) que es, al mismo tiempo, la renuncia y el abandono de Quetzalcóatl y de Viracocha.

Martín Salomé, el alter ego de Mario Benedetti en *La tregua* (1960), transcribe un diálogo que puede ser entendido como monólogo de Salomé. Ante la definición de Dios como “la esencia de todo [...] lo que mantiene todo en equilibrio, en armonía, Dios es la Gran Coherencia”. Salomé acepta que quizás quienes sostienen este tipo de definiciones estén el lo cierto. Pero no es la verdad abstracta lo que importa a Salomé, sino su sentido humano: “no es ése el Dios que yo necesito. Yo necesito un Dios con quien dialogar, un Dios en quien pueda buscar amparo, un Dios que me responda cuando lo interrogo, cuando lo ametrallo con mis dudas” (*Tregua*, 220). Esta comunicación existencial con Dios se da en un momento breve, como el amor humano, y luego se pierde. En el clímax trágico y existencial de la novela, Martín Salomé anota en su diario:

El 23 de setiembre no sólo escribí varias veces ‘Dios mío’. También lo pronuncié, también lo sentí. Por primera vez en mi vida sentí que podía dialogar con él. Pero en el Diálogo Dios tuvo una parte floja, vacilante, como si no estuviera muy seguro de sí. Tal vez yo haya estado a punto de conmoverlo. Tuve la sensación, además, de que había un argumento decisivo, un argumento que estaba junto a mí, frente a mí, y que, pese a ello, yo no podía reconocer, no podía incorporar a mi alegato. Entonces, pasado ese plazo que él me otorgó para que yo convenciera, pasado ese amago de vacilación y apocamiento, Dios recuperó finalmente sus fuerzas. Dios volvió a ser la todo poderosa Negación de siempre. Sin embargo, no puedo tenerle rencor, no puedo manosearlo con mi odio. (244)

Es el mismo desafío planteado por otro Martín, el protagonista adolescente de Ernesto Sábato al final de *Sobre héroes y tumbas* (1961); Martín desafía a Dios a que se presente antes de suicidarse. Finalmente Martín interpreta la presencia de Dios en la humildad de una mujer que lo rescata y lo cuida (*Héroes*, 443).

Pero el Dios judeocristiano se ausenta de un Cosmos desacralizado, alguna vez concebido como manifestación sagrada. En “Managua 6:30 pm”, de Ernesto Cardenal, la naturaleza ha sido profanada. El reemplazo de los elementos de la naturaleza en la poesía tradicional —todavía persistente en Pablo Neruda— por nombres, ideas y objetos del moderno mundo capitalista, es una característica del escritor comprometido que reconoce íntimamente esta profanación: “un anuncio Esso es como la luna” (*Marilyn*, 47). Incluso para un religioso cristiano como el poeta Ernesto Cardenal, la ausencia del Dios cristiano es una consecuencia de la alienación y desacralización del éxito capitalista, representado por Marilyn Monroe, muriendo con una mano en el teléfono: “Señor / Quienquiera que haya sido el que ella iba a llamar [...] contesta Tú el

teléfono!” (12). Interpelación a la ausencia divina que se parece al desafío del personaje de Sábato, “¿Por qué hasta habría de negarse a ese desafío? [...] ¿A quién haría bien no presentándose?” (443).¹⁴⁵ Se le exige a Dios una respuesta ante su silencio. Se asume que el mundo se ha vaciado tanto de la trascendencia cristiana como del orden cósmico amerindio. En “Salmos”, el sacerdote con una angustia existencial pero con una conciencia política lo expresa de forma directa: “Hasta cuándo Señor serás neutral / y estarás viendo esto como un puro espectador” (*Antología*, 139).

¹⁴⁵ “...si la vida humana tenía algún sentido, si Dios existía, en fin, que se presentase allí, en su propio cuarto, en aquel sucio cuarto de hospedaje. ¿Por qué no? ¿Por qué hasta habría de negarse a ese desafío? [...] ¿A quién haría bien no presentándose? [...] Si existía y quería salvarlo, ya sabría cómo debería hacerlo para no pasar inadvertido” (Sábato, *Héroes*, 443).

CAPÍTULO 6

LA SOCIEDAD EN LA HISTORIA

En lugar de interrogarnos a nosotros mismos, ¿no sería mejor crear, obrar sobre una realidad que no se entrega al que la contempla, sino al que es capaz de sumergirse en ella?

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, pág. 30.

La razón humana se ha hecho razón política.
Teología de la liberación, Gutiérrez Alea, pág. 97.

6.1 La conciencia crítica

La idea del nacimiento de la conciencia, primero individual y luego colectiva, es central en todo el discurso revolucionario. Estos elementos no son nuevos para la tradición marxista —la conciencia de clase y la falsa conciencia— ni para el humanismo en general, pero tampoco lo eran para la tradición amerindia. Laurete Séroujé nos dice que la imagen de Quetzalcóatl como Dios de los Vientos, con una serpiente atravesada por una flecha (el códice Borgia) “simboliza el hombre atravesado por la flecha luminosa de la conciencia” (156). Pero si Saint Simon afirmaba que antes del cambio de la sociedad era necesario un cambio interior del individuo, el paradigma de los revolucionarios y de los intelectuales comprometidos de América Latina no puede sino entender lo contrario: el *hombre nuevo* (veremos con más detalles en el Cuadrante IV) debe nacer *en* una nueva sociedad —la sociedad justa e igualitaria—, libre de la moral enferma de sus predecesores, sean éstos revolucionarios o no. El revolucionario, el individuo o la elite de vanguardia, se representa a sí mismo como alguien que no puede deshacerse del peso de su tradición moral, pero ha alcanzado esa conciencia de sus defectos y de los defectos de la sociedad que debe cambiar: la moral que reproduce la relación de opresor-oprimido, la moral del

hombre lobo del hombre, propia de un mundo materialista, la moral del hombre del Renacimiento, del conquistador movido por la codicia y la deshumanización del capitalismo legitimada por la nueva tradición cristiana del calvinismo. Para la cosmovisión amerindia, el problema central en este cuadrante es la *desacralización* del Cosmos por la caída del espíritu en el mundo material, y su causa histórica será la ambición del oro. El desprecio a este tipo de riqueza que impactó en los europeos lectores de Américo Vespucio y dio nuevo impulso al sueño utópico de los humanistas: una sociedad no organizada por la codicia de los bienes materiales, por los conflictos de intereses —la lucha de clases— sino por la igualdad de sus integrantes y por la equitativa/justa distribución de los bienes comunitarios. Al decir del mismo Vespucio, un mundo epicúreo, no estoico (183). Para la cosmovisión humanista del siglo XX, y particularmente para la tradición marxista, el problema será la *alienación* del individuo, apartado del propósito de su acción social por el imperio del capital y las leyes del mercado.

La crítica al presente es una tradición que ya se encontraba en su plenitud con los filósofos ilustrados de la Era Moderna, pero era una crítica optimista que, con el positivismo del siglo XIX pasó a ser sólo *optimista* y con el arte y la filosofía del siglo XX terminó siendo sólo *crítica*. En *Ariel* (1900) J. E. Rodó retomó parte de la crítica aristocrática de Ernest Renán: “ni [con] la acumulación de muchos espíritus vulgares se obtendrá jamás el equivalente del cerebro de un genio” (53). Aunque Rodó defenderá el sistema democrático tal como lo entendía y practicaba él mismo —será diputado del Partido Colorado de Uruguay—, reconoce la objeción a la cultura moderna de sufrir la “tiranía insoportable del número” (59). El número, la cuantificación, serán representantes del diabólico mundo material, centro de la crítica y la visión cosmológica de Ernesto Sábato, medio siglo más tarde. En *Borges*, será un ejercicio más de su elegante ironía y de su perspectiva de clase: “la democracia es el abuso de las estadísticas”. Pero

la reacción contra la democratización como un mero proceso de vulgarización —de hecho lo es, porque procede del “vulgo”, del “pueblo”— era común en todo el siglo XIX. Probablemente sea desde esta perspectiva que se pasa a una crítica más general a la cultura occidental. Desde Karl Marx y Friederich Nietzsche hasta la reacción y continuidad del pensamiento aristocraticista de José Ortega y Gasset, las luminarias de la Era Moderna comenzaron a perder su brillo. Si para el marxismo era sólo parte de un proceso histórico de evolución, aplazable pero inevitable, para el otro era un proceso de decadencia y una advertencia catastrófica. Casi tres décadas después del éxito editorial e ideológico de *Ariel*, José Ortega y Gasset publica *La rebelión de las masas* (1928) donde plantea una crítica radical a la modernización. Ortega no ve este proceso como un tránsito a un estadio superior de la humanidad sino un error de la civilización occidental que dejó en manos del vulgo la producción de cultura y el ejercicio de la política, dos actividades para la cual el pueblo no es apto. Según Ortega, “es ilusorio pensar que el hombre medio vigente, por mucho que haya ascendido su nivel vital en comparación con el de otros tiempos, va a poder regir por sí mismo el proceso de la civilización” (*Masas*, 71). “¿No representa un progreso enorme que las masas tengan ‘ideas’, es decir, que sean cultas? En manera alguna. Las ‘ideas’ de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura” (73). De forma tangencial, Ortega reconoce que la tradición del humanismo en algún momento deriva del individuo a la sociedad, cuando le reprocha a los filósofos de la Ilustración haber inventado esta falacia: “Esta costumbre de hablar de la humanidad, que es la forma más sublime y, por lo tanto, más despreciable de la democracia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descarriados, ignorantes de sus propios límites” (*Masas*, 11). La consecuencia de este supuesto error histórico, fue que “la muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad” (37). La cuantificación es la igualación que desconoce las cualidades.

Antes, por el contrario, “ciertos placeres de carácter artístico y lujoso, o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre los asuntos públicos” eran ejercidos por las elites calificadas. Casualmente estas elites pertenecían siempre a una misma clase social y con frecuencia a una misma familia o clan. Antes la masa no pretendía intervenir en la vida política o en los placeres del lujo estético porque “se daba cuenta de que si quería intervenir tendría, congruentemente, que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una saludable dinámica social” (39).

Ortega y Gasset representa una reacción al humanismo prometeico y, también, los indicios de una conciencia creciente de esta nueva realidad. Como lo muestra José Luis Gómez-Martínez en *Pensamiento de la liberación* (1995), Ortega significó una influencia importante en el pensamiento latinoamericano.¹⁴⁶ Por otra parte, su relación con el grupo *Sur* se trasluce en coincidencias de perspectivas con un intelectual de derecha, como Jorge Luis Borges y otro procedente del partido comunista, Ernesto Sábato. Ambos fueron miembros activos de la revista *Sur*, en la cual Victoria Ocampo aglutinó intelectuales y logró, por décadas, imprimir una valoración particular del canon literario en el Cono Sur.

La primera parte de esta crítica, la crítica a los paradigmas fundamentales de la Era Moderna, de la cultura occidental, será retomada por Ernesto Sábato principalmente en *Hombres y engranajes* (1951). Aquí se verá el proceso inverso al que hemos planteado en este trabajo referido a la cosmovisión del humanismo revolucionario. Coincidente con las observaciones de Nicolai Berdiaeff, Sábato entiende que el Renacimiento produjo en el siglo XX tres paradojas fundamentales: “[1] Fue un movimiento individualista que terminó en la masificación. [2] Fue un movimiento naturalista que terminó en la máquina. [3] Fue un movimiento humanista que

¹⁴⁶ Ver también del mismo autor: “Ortega y Gasset en el desarrollo del pensamiento iberoamericano del siglo XX.” *La Chispa* '89 (New Orleans: Tulane University, 1989), pp. 161-170 y “Presencia de América en las obras de Ortega y Gasset”. *Quinto Centenario* 6 (1983): 125-157.

terminó en la deshumanización” (19). Estas tres paradojas, en realidad, se derivan de “una sola y gigantesca paradoja: *La deshumanización de la humanidad*” (19). El origen del mal: el dinero y la razón. El *hombre concreto* ha dejado lugar al *hombre-masa*, “ese extraño ser todavía con aspecto humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima” (19). En concordancia con el espíritu del *Ariel* de Rodó, Sábato veía este tipo de sociedad, cuyo modelo era Estados Unidos, como el resultado de la desacralización de la existencia por una mentalidad utilitaria que todo lo cuantifica. “En una sociedad en que el simple transcurso del tiempo multiplica los ducados, en que ‘el tiempo es oro’, es natural que se lo mida, y que se lo mida minuciosamente” (27). La sangre se ha convertido en mercancía: “En ese país no sólo se ha llegado a medir los colores y olores sino los sentimientos y emociones. Y esas medidas, convenientemente tabuladas, han sido puestas al servicio de las empresas mercantiles” (54). Esta cultura de la cuantificación produjo una “sociedad fantasmal, compuesta de hombres-cosas, despojados de sus elementos concretos, de todos los atributos individuales que puedan perjudicar el funcionamiento de la Gran Maquinaria” (59).¹⁴⁷ Sábato atribuye a los *mass media* la tarea de completar la creación de este tipo deshumanizado, quien “al huir de las fábricas en que son esclavos de la máquina, entrarán en el reino ilusorio creado por otras máquinas: por rotativas, radios y proyectores” (61).

Hasta que estalla la guerra, que el hombre-cosa espera con ansiedad, porque imagina la gran liberación de la rutina. Pero una vez más serán juguetes de una horrenda paradoja, porque la guerra moderna es otra empresa mecanizada. [...] Y

¹⁴⁷ Una crítica más contemporánea ha visto este proceso de uniformización y masificación como resultados directos de la cultura industrialista. La educación primaria, la uniformización de la vestimenta y el rigor de los horarios, son parte de la adecuación de los niños a la futura vida del obrero en las fábricas. La era posindustrial sería un proceso inverso: de lo uniforme a lo particular, de la concentración de las ciudades a la atomización de comunidades pequeñas cuando no desterritorializadas de la producción repetitiva y rutinaria a la creación flexible e irregular, etc. La crítica del “hombre-cosa, del individuo alienado por la cultura materialista o del consumo todavía no ha sido superada sino todo lo contrario.

cuando muere por obra de una bala anónima es enterrado en un cementerio geométrico. Uno de entre todos es llevado a una tumba simbólica que recibe el significativo nombre de Tumba del Soldado Desconocido. Que es como decir: Tumba del Hombre-Cosa. (62)

El aforismo sobre el tiempo mecánico criticado por Sábato como prueba de nuestro tiempo de la barbarie — “antes, cuando se sentía hambre se echaba una mirada al reloj para ver qué hora era; ahora se lo consulta para saber si tenemos hambre” (*Engranajes*, 55) — es el inverso del observado por Américo Vespucio en 1504 cuando anotó que los habitantes del Nuevo Mundo eran bárbaros porque comían cuando tenían gana y no cuando era la hora de comer (*Lettera*, 211).

Ya vimos que éste será también un elemento constante en la crítica de los escritores de la *Literatura del compromiso*: la desacralización del mundo, la pérdida del espíritu, la muerte de la materia, las emociones calculadas para el mercado pero muertas en el individuo alienado, la risa artificial, el placer hedonista —no epicúreo— que termina en el suicidio intrascendente. No obstante, en gran medida, tanto el pensamiento de Ortega y Gasset como el de Ernesto Sábato oponen a esta percepción catastrófica del presente, no el futuro de los revolucionarios ni el pasado amerindio de la resistencia intelectual sino un pasado feudal o aristocrático europeo, el tiempo de un *locus amoenus* pastoril contra las Babilonias de Occidente donde ya no impera el orden vertical ni seguridad de ningún tipo. Según Cascardi, en *The Subject of Modernity* (1992), mientras analizaban el proceso de secularización de la cultura, muchos críticos modernos se inclinaron a considerar la dimensión religiosa de épocas anteriores a la Modernidad como un espacio nostálgico, ideal, a la espera de que una reposición del espíritu religioso fuese capaz de revertir el proceso de “desencantamiento” (*disenchantment and world-loss*), mientras que por

otro lado esos mismos críticos no podían renunciar a una visión progresista y racional de una necesaria desmitificación del mundo basada en la razón, para ser considerados como válidos (*Subject*, 146).¹⁴⁸

Para aquellos que negaron la politización de la crítica, la corrupción es producto de una progresiva pérdida de referencias —míticas, religiosas o jerárquicas— que comienza con el Renacimiento, que es casi decir desde el Humanismo. Como el individuo, también la sociedad —la masa— ha perdido su rumbo o se resiste a despertar a su propia conciencia. Refiriéndose al proyecto de educación universal del siglo XIX de “educar al soberano” y a la estatización del siglo XX —una liberal y la otra comunista— Sábato observaba que en ambas alternativas “la Opinión Pública sigue siendo quien impone gobiernos, pero resulta que estos gobiernos son los que crean la Opinión Pública” (*Engranajes*, 59). En este punto, de una forma o de otra, muchos estarían de acuerdo con Ortega y Gasset: “la masa es lo que no actúa por sí misma” (*Masas*, 101). Esa “opinión pública” también será atacada por los intelectuales de izquierda, como Antonio Gramsci y muchos otros en América Latina. El “hombre común” no es producto de la naturaleza ni sus acciones son espontáneas sino producidas, deformadas por su alienación. De la misma forma, su conciencia no es suya sino una poderosa “falsa conciencia” que impide su liberación. Para el cubano Nicolás Guillén, por ejemplo, el hombre común es una abstracción, producto de la deformación de los mass media (*Tengo*, 14). También Mario Benedetti insistirá en la artificialidad de esta espontaneidad, de los gustos populares, como creaciones de la maquinaria publicitaria del imperialismo (*Revolución*, 97) y aplicará este descubrimiento gramsciano a la

¹⁴⁸ “In describing the process of secularization modern critics have on the one hand been inclined to regard the religious dimension of premodern culture as the locus of a nostalgic ideal, in the expectation that a reinstatement of religion might reverse the process of rationalization and save the secular subject from the effect of disenchantment and world-loss; while on the other hand critics have been drawn toward the rational and ‘progressive’ view that the demystifying secularization of the world is necessary in order for the subject’s claims to reason to be rendered valid and true” (*Subject* 146).

tradicional elite intelectual. En el terreno estricto de la literatura, acusará a la “crítica comprometida” de estar compuesta por “ideólogos que promocionan la soledad como el hábitat del escritor” (100). La complicidad del lector con el autor, repetidas veces elogiada como virtud literaria, se transforma, desde este punto de vista, en mortal defecto de sofisticación y celebración de la alienación: “El cómplice verifica y consolida la alianza de un reducido clan, contra una mayoría [...] Simplemente significa que la soledad del escritor es cómplice de la soledad del lector; cómplice, no solidaria” (103).

Es decir, para los escritores del compromiso el individuo se encuentra alienado por una cultura y una estructura productiva basada en el capital y el beneficio, por la explotación del hombre por el hombre. Esta percepción del individuo alienado como fuente de la corrupción moral e ideológica, había sido percibida de otra forma por Ernesto Guevara en Chile, durante su primer gran viaje por el continente. En el momento de asistir a una anciana asmática, reconoce que la medicina no podía hacer gran cosa para salvarla. El problema no radica, entonces, en la enfermedad del individuo sino en una enfermedad social. “En estos casos es cuando el médico consciente de su total inferioridad frente al medio, desea un cambio de cosas, algo que suprima la injusticia que supone que la pobre vieja hubiera estado sirviendo hasta hacía un mes para ganarse el sustento, hipando y penando” (*Diario*, 103). Así, el miembro enfermo de la familia “deja de ser padre, madre o hermano para convertirse en un factor negativo en la lucha por la vida y como tal, objeto de rencor de la comunidad sana que le echará su enfermedad como si fuera un insulto personal a los que deben mantenerlo” (103).¹⁴⁹

Desde una posición ideológica opuesta pero coincidente con el pensamiento del compromiso y con la ideología revolucionaria, Octavio Paz formuló en su crítica la alternativa al

¹⁴⁹ Ernesto Guevara cerrará esta observación psicológica y social refiriéndolo a un marco existencial: “hay en esos ojos moribundos un sumiso pedido de disculpas y también, muchas veces, un desesperado pedido de consuelo que se pierde en el vacío, como se perderá pronto su cuerpo en la magnitud del misterio que nos rodea” (Che, *Diario* 103).

pensamiento reflexivo: la acción. “En lugar de interrogarnos a nosotros mismos, ¿no sería mejor crear, obrar sobre una realidad que no se entrega al que la contempla, sino al que es capaz de sumergirse en ella?” (*Laberinto*, 30). Esta idea, que recuerda las teorías sobre la psicología de los pueblos,¹⁵⁰ es coincidente a la vez con el precepto marxista —el filósofo ya no se limita a contemplar la realidad sino a cambiarla— y con la característica norteamericana, según el mismo Paz: “los norteamericanos no desean conocer la realidad sino utilizarla” (44). Pero Paz también señala un elemento de cambio que es radical y significativo: con la introducción del catolicismo en Amerindia, “el sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales. La libertad se humaniza” (77). Aunque aquí la idea de humanización está arbitrariamente referida al individuo aislado, al precepto primitivo del Humanismo (debió decir, *la libertad se individualiza, se aliena*), el autor sintetiza dos actitudes opuestas que han sido confirmadas por la teología católica y la historia Moderna, especialmente la historia del humanismo liberal y del antihumanismo capitalista: la virtud y el pecado son responsabilidades individuales. “La redención es obra personal” (78). Habrá que esperar al surgimiento de la Teología de la liberación, un movimiento propiamente latinoamericano, para problematizar la idea de “pecado social” y, de forma menos explícita, la idea de “liberación colectiva”.

El mundo de la clausura política se representa por la idea de alienación del individuo y en la literatura se encarna en su radicalización, la clausura existencial. De ahí la subjetividad del *yo*, náufrago en un mundo absurdo, el protagonista del siglo XX que, en palabras de Nietzsche podríamos llamar el “héroe dialéctico”, el individuo escéptico que construye su crítica desde la

¹⁵⁰ El historiador y diplomático español, Salvador de Madariaga, había definido las características de los pueblos español (espontáneo, apasionado e individualista), francés (intelectual, racional y legislativo) e inglés (pragmático, materialista y vital). Este extremo clasificadorio lo lleva a ignorar, pese a su profesión de diplomático, del factor de poder alrededor del cual gravitan las relaciones sociales e internacionales. La tesis central de su libro podría resumirse en la frase: “En la psicología internacional, el factor más importante es el carácter nacional” (*Ingleses*, 11). Salvador de Madariaga. *Ingleses, franceses, españoles*. Ensayo de psicología comparada. Buenos Aires: Losada, 1942

impotencia y el rechazo a su propia sociedad. Según Cascardi, el héroe épico de la novela debe ser instruido en el arte de lo posible dentro de los límites de un mundo desencantado. Al mismo tiempo, el héroe novelístico permanece en la convicción de los valores de sus propios actos que resisten el acomodo a una realidad que es percibida como corrupta o decadente (*Subject*, 74).

En el otro extremo estético-ideológico, la misma reacción crítica se articulará según la oposición oro/espíritu, materialismo/moral, calvinismo/epicureismo, opresión/liberación. No hay clausura existencial —su *leitmotiv* no es la *angustia* sino la *alegría*— y la clausura política es sólo esporádica, cíclica, vulnerable. Tanto desde la primera tradición cristiana —el Jesús expulsando a los mercaderes del templo o cuestionando al joven rico por no desprenderse de sus bienes— como la concepción amerindia de un Cosmos vivo pero en peligro de ser vaciado en su espíritu, son constantes en este pensamiento que, no sin paradoja, basaba su ideología en el materialismo dialéctico. La visión materialista, desacralizada del Cosmos es compartida por el comunismo soviético tanto como el capitalismo euroamericano. Los paradigmas culturales que establecen categorías como Primer, Segundo y Tercer mundo son cuestionados después de la Segunda Guerra y rápidamente toman lugar en el pensamiento latinoamericano. Gustavo Gutiérrez dice, en *Teología de la liberación* (1973) que el signo de los tiempos, “sobre todo en los países subdesarrollados y oprimidos, es la lucha por construir una sociedad justa y fraterna, donde todos puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino. Consideramos que el término ‘desarrollo’ no expresa bien esas aspiraciones profundas; ‘liberación’ parece, en cambio, significarlas mejor” (14).

6.2 El nuevo Sol. La Historia en movimiento.

Con el significativo título de “Poesía desde el cráter” (1967), Mario Benedetti establecía una diferencia temática en la evolución histórica de la producción literaria del poeta y ensayista cubano Fernández Retamar: hasta la revolución cubana, su poesía había demostrado “una desalentada necesidad de fe; hasta ese advenimiento removedor, el amor es el único sucedáneo” (*Cómplice*, 210). Antes señalamos este tránsito común en la poesía latinoamericana del siglo XX, desde Pablo Neruda hasta Juan Gelman, que va de lo individual a lo colectivo, del romanticismo y el existencialismo europeo a la *Literatura del compromiso*. El amor romántico se convierte en poesía política o poesía social. El pesimismo existencialista, la angustia del yo aislado, dominante hasta pasada la mitad del siglo, se convierte ahora en centro de la crítica revolucionaria. En “El intelectual en la transformación” (1972) Benedetti acusa a sus pares intelectuales de ser “ideólogos de la soledad”, cuyo aporte es, “su pesimismo angustiado, con su clásica ‘desgarradura’, con su vocación derrotista” (*Revolución*, 118). En una sola frase Benedetti utiliza tres de las cuatro palabras más recurrentes en Ernesto Sábato: *soledad*, *angustia*, *desgarramiento* (faltó *resistencia*). La estética de la derrota, de la clausura existencial es, en sí misma, un instrumento de la clausura política. “No es infrecuente que un escritor saque excelente partido artístico de una etapa de frustración sentimental, política o religiosa” (120).

El dolor, la angustia, la tristeza no son ya inmanentes a la condición humana sino el resultado de la opresión política. El centro que irradia la violencia es el imperio de la desacralización, Estados Unidos. En “Little Rock”, Nicolás Guillén denuncia en versos las prácticas sociales del Sur de Estados Unidos, donde “van los niños / negros entre fusiles pedagógicos / a su escuela de miedo” (*Popular*, 33). Luego plantea un escenario posible, de materializarse la irradiación absoluta de esa cultura: “pensad lo que sería / el mundo todo Sur / el

mundo todo sangre y látigo / el mundo todo escuela de blancos para blancos / el mundo todo Rock y todo Little, / el mundo todo yanqui, todo Faubus” (34).

El pesimismo es, así, sólo una falta de conciencia, una concesión, o una estrategia de la opresión social. El pesimismo es paralizante, “es, en cierta manera, una actitud conservadora, autodefensiva, destinada a resguardar lo que ya se tiene; mientras que el optimismo es el gesto primario destinado a alcanzar aquello de que se carece” (Benedetti, *Subdesarrollo*, 245). Con la conciencia de un estado dominante en la cultura, en la literatura, la grieta en la clausura política se convierte en una puerta de clausura existencial. Si el intelectual gramsciano era responsable de mantener hermética la clausura política, ahora el intelectual recuperaba la fe en la acción a través de la palabra y era consciente de su rol en la apertura.

El intelectual, diestro y consagrador de la palabra, puede ayudar a construir (no a digitar) la opinión pública. Tal vez sea esta una buena razón para un modesto optimismo, nada embriagador por cierto, pero al menos no disociado de lo posible. Entre la tanatología y el eudemonismo, entre el culto de los muertos y el de la felicidad [...] existe todavía una calle del medio por la que puede transitar, con los pies en la tierra, el hombre. (*Subdesarrollo*, 247)

La salida del yo atrapado, alienado, está en el *otro* o en *nos-otros*, no está en el pesimismo sino en el optimismo, no está en la angustia sino en la alegría. No estamos ante la tradición sufriente del mártir cristiano (“siempre con sangre en las manos / siempre por desenclavar”) sino en la alegría vital de Nietzsche y del Jesús de Antonio Machado (el Jesús de la alegría, el “que anduvo en el mar”). No está en el gesto adusto del militar que ha vencido en su golpe de Estado sino en “*la luz de tu sonrisa*” del revolucionario que sonríe y excita de la juventud que se ofrece por igual a la vida y a la muerte, a la muerte del individuo y a la vida colectiva. En 1972 el

mismo Benedetti había señalado la alternativa a la doble clausura político-existencial: cuando la conciencia del intelectual “se ensanche tanto que pueda convertirse en conciencia colectiva; cuando se sienta más y mejor aludido si oye decir pueblo que cuando lo mencionan por su nombre, entonces sabrá que está metido hasta el pescuezo en la transformación” (*Revolución*, 121). Es decir, comprometido con la historia, con una revolución posible: “sé que llegaré a ver la revolución, el salto temido / y acariciado, golpeando a la puerta de nuestra desidia” (Urondo, *Poética*, 296). Pero antes del salto, poetiza Urondo, era necesaria la nueva conciencia, el compromiso y la acción:

Ya es hora de perder
 la inocencia, ese
 estupor de las creaturas que todavía
 no pudieron hacerse cargo
 de la memoria
 del mundo al que recién nacieron.
 Pero nosotros, hombres
 grandes ya, podemos olvidar, sabemos
 perfectamente qué tendríamos
 que hacer para dañar
 el presente, para romperlo” (328).

La utopía parece inevitable pero postergable. El Segundo cuadrante, es quizás el más heroico. Es el cuadrante de la toma de conciencia de la voluntad de la historia que conduce a la justicia y a la alegría. La idea de “toma de conciencia” o *concientização* se convierte entonces en la puerta de salida de la opresión construida por la tradición del Primer cuadrante. En *Pedagogía*

del oprimido (1971) de Paulo Freire y *Teología de la liberación* (1973) de Gustavo Gutiérrez, ya ha madurado la idea de que la liberación no será posible sin este *despertar* individual a través de la praxis colectiva, de la acción política. Pero ya no es suficiente ni necesaria una revolución armada que destruya las estructuras económicas sino un progresivo cambio interior, el reemplazo de la moral de los opresores por una conciencia de clase o una conciencia humanista.

La Revolución, armada y moral, individual y colectiva, es el motor de la historia y, al igual que lo entendía la cosmología prehispánica, el sacrificio individual es la fuerza que mantiene vivo y en movimiento al mundo. No es una fruta que ha de caer sola sino que se la debe hacer caer. Si la historia es inevitable, el revolucionario debe evitar que el aplazamiento sea indefinido para imperio de la injusticia y la muerte del *status quo*, de la inmovilidad. La historia humanista coincide con la cosmología amerindia: es un orden vivo y, por lo tanto, puede perder su energía y su dinamismo. Mantenerlo en movimiento dependía de la conducta humana, los seres que estaban compuestos de espíritu y materia, es decir, de sol y de piedra. Como dice Laurete Séroujé, “el signo movimiento, propio del Quinto Sol, se refiere a la operación que salva la materia de la inercia. El vocablo *ollin* indica el sentido del temblor de la tierra y Ollin Tonatiuh, nombre del Quinto Sol, significa *Sol de temblor de tierra*” (174). Fuertes temblores debían sacudir el mundo, la materia, lo que significaba que “al fin de la Quinta Edad, la tierra, invadida por la nostalgia de la unión, alumbraría seres luminosos e inmortales” (174).

La aspiración de la *unión* o reunión, la idea de un *hombre nuevo* que superase la alienación del espíritu de la desacralización del oro, de la explotación del mundo material, serán los dos elementos centrales en el impulso revolucionario latinoamericano. El carácter cíclico, el presente perpetuo, son características del tiempo mítico y quizás una característica fundamental del tiempo amerindio. En esto se diferencia del tiempo del humanismo, un tiempo marcado por

la tradición judeocristiana que ha encontrado en la historia la explicación de cada estado y en la razón humana su instrumento exterior. Por el otro lado, la cosmología del materialismo dialéctico, la idea del progreso de la historia adoptada por estos mismos revolucionarios, no integra el elemento metafísico pero su concepción dinámica es semejante a la amerindia: *la historia debe mantenerse en movimiento*. En ocasiones, si no media un sacrificio puede caer en la inercia de la materia, en la inmovilidad de un estado artificialmente prolongado por las fuerzas reaccionarias cuyas consecuencias son graves para el equilibrio humano.

6.3 El llamado del deber

La torre de marfil fue estética y epistemológica. Cuando no buscaba el juego y la belleza sin más, su visión social seguía siendo una visión elitista de una clase fuera de la sociedad, capaz de un distanciamiento que le permitía una perspectiva pretendidamente objetiva de la realidad ajena. Así lo entendieron luego los intelectuales del compromiso. Mario Benedetti reprochó la idea de Octavio Paz, según la cual el deber de un escritor era preservar su “marginalidad frente al estado, los partidos, las ideologías y la sociedad misma” (*Revolución*, 139). La misma idea de marginalidad, sostenida por Tomás Segovia, es desafiada por Mario Benedetti: “¿por qué el escritor y no el empleado bancario o el obrero? Si todos los gremios decidieran por su cuenta [marginarse de la sociedad] ¿quiénes, según este planteo, estarían obligados a permanecer *dentro* del área social a fin de llevar adelante la lucha de clases?” (139). Y más adelante: “es curioso, además, que con semejante derrotismo, Segovia se autopostule como escritor de izquierda” (140). La idea de que “el escritor no puede ver el cambio social, la revolución y lo que ocurre a su alrededor sino desde la perspectiva de su soledad” es entendida como una construcción ideológica con el objetivo de mantener un no-compromiso del escritor en la transformación de la

sociedad. “La soledad se convierte así en una fabulosa trinchera, y el escritor que allí se parapeta parece a veces más interesado en defender esa soledad propia que en bregar por los vitales intereses de su pueblo” (*Subdesarrollo*, 60).

Pero el intelectual comprometido no podrá ver la realidad sino por dentro y así se planteará un problema ético. “Nous verons, que, pour l’homme engagé, il y a urgence à décider des moyens, de la technique, c’est-a-dire de la conduite et de l’organisation” (Fanon, *Damnés*, 23). El intelectual comprometido baja de las torres de marfil del esteticismo y escapa de la torre de hierro del existencialismo. La clausura existencial ha dejado paso a la clausura política y ésta ha revelado una grieta por donde escaparán los intelectuales comprometidos hacia una comunión ética y estética con el pueblo. Esta comunión no puede ser sólo de palabra, una especie de compromiso inmune, marginal, objetivo con el pueblo sino un compromiso total, de palabra y de acción, de cuerpo y alma. La esperanza no es una contemplación pasiva; “no me sirve tan mansa / la esperanza” (Benedetti, *Canciones*, 57). La consecuencia estrictamente literaria será “una de las etapas más vitales y creadoras de su historia”, el surgimiento de un grupo amplio de nuevos escritores, ya no solo meros nombres aislados, “sino de una primera línea de escritores capaces de asumir su realidad, su contorno” (*Revolución*, 28).

Cuando Alberto Granados y Ernesto Guevara en su viaje por América Latina se comparten una noche con el matrimonio de mineros, les dan una de sus mantas y se arreglan los dos con la otra. Guevara escribe en su diario: “Fue esa una de las veces que he pasado más frío, pero también en la que me sentí un poco más hermanado con ésta, para mí, extraña especie humana...” (*Diario*, 114). El mártir revolucionario no es el individuo cristiano que se salva individualmente. Aún en una muerte que no lleva al paraíso, la muerte hermana los individuos y confirma la trascendencia del pueblo: “Aquí todos somos hermanos’, decía Umanzor. / Y todos

estuvieron unidos hasta que los mataron a todos” (Cardenal, *Antología*, 65). El amor de un pareja no se completa cerrándose en el acto amoroso sino con su conciencia de pueblo: “en la calle codo a codo / somos mucho más que dos [...] y tu llanto por el mundo / porque sos pueblo te quiero [...] y porque somos pareja / que sabe que no está sola” (Benedetti, *Aquí*, 58). “Por eso nuestros muertos, desde Líber hasta Ibero, son nuestra vanguardia, porque ellos, desde su holocausto, desde su ejemplo sin fisuras, nos proponen una unidad simple, sencilla y franca, sin complicaciones: la unidad de los que son capaces de ofrecer la vida por sus convicciones, la unidad de los que son capaces de ofrecer la vida por su pueblo” (40). También Francisco Urondo lo formuló de esta otra forma: “supe que el precio de / todo amor, de toda compañía, de toda liberación / de toda esperanza, era la propia vida, que tampoco dispone.” (*Poética* 363).

A principio de los setenta, el teólogo Gustavo Gutiérrez llevaba al pensamiento teológico este pensamiento de liberación popular o colectiva. El hombre actual, escribió, es “cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse” (97).

6.4 Revolución: muerte del individuo, resurrección del pueblo.

La poesía posterior a la Segunda Guerra mundial ya ha incorporado a América Latina como tema y como problema. La tradición filosófica que se inicia a principios del siglo XIX con Juan Bautista Alberdi en Argentina y se continúa en el siglo XX con Leopoldo Zea en México —la filosofía de la *circunstancia*, atribuida a Ortega y Gasset— se consolida en el pensamiento político latinoamericanista. En *Paloma del vuelo popular* (1958) el escenario épico es definido con los nombres de los países del continente, asimilándolos a una misma historia y a un mismo destino. En Panamá, Paraguay, Chile, Brasil y Guatemala “hay un sol que amanece en cada

herida” (57). La herida, la sangre y el sol naciente vuelven a ser los elementos dinámicos del cosmos amerindio. Una solidaridad se establece por debajo de la violencia de la historia. Estados Unidos es la nueva fuerza imperial que, como la brutal fuerza del imperio Azteca y del imperio español, se alimentará de la sangre de sus oprimidos. “Afuera está el vecino [...] tiene una montaña de oro / y un mirador y un coro / de águilas y una nube de soldados / ciegos, sordos, armados / por el miedo y el odio. (Sus banderas / empastadas en sangre, un fisiológico / hedor esparcen que demora el vuelo / de las moscas)” (111).

El uso de la palabra acusadora es reivindicado como el primer acto de desobediencia al que seguirá el de la militancia. En 1961, Juan Gelman su “Arte poética” afirmaba que “a este oficio me obligan los dolores ajenos” (*Sur*, 11). Ernesto Sábato, en el mismo año, no era de una opinión muy diferente a los escritores comprometidos de su época.

¿Qué es un intelectual para mí? Un hombre de ideas y de libros. ¿Para qué sirve? Entre otras cosas, como se ha visto, para convulsionar el mundo (como lo prueban dos libros: el Evangelio y el Manifiesto Comunista) y para levantar las masas con alpargatas. ¿Qué papel debe desempeñar el día que se arme? Luchar por las ideas que defendió antes en el papel. Luchar, si es necesario, con el fusil en la mano. (*Siglo*, 57).

Refiriéndose a la novela *Mascaró* (1975) de Haroldo Conti, Mario Benedetti señala el valor engañoso de la libertad abstracta, propia de “la oratoria de los serviles, los hipócritas, los opresores y los verdugos”. Al final el Circo desaparece, “*pero la voluntad de cambio permanece y termina en la última página*; cuando Oreste da simbólicamente por terminada la función, es probable que otra función empiece en el territorio del lector” (Rivero, 140). La apertura aquí está

dada no sólo por el optimismo de la trama sino por la trascendencia metaliteraria de la narración o de la interpretación de la crítica.

El lector es el escritor transcendido. El escritor muere en la escritura y renace multiplicado en los lectores, pero esta muerte simbólica no se realiza si el escritor no se funde primero en el pueblo muriendo en su rol tradicional. Así también es percibido el individuo: la muerte no existe, el revolucionario muere para nacer multiplicado en los otros. León Rozitchner, recordando a Francisco Urondo, da un testimonio claro de esta visión existencial (énfasis agregado):

Paco me dijo que después de haber estado en la Cárcel de Devoto había aprendido que *la muerte individual no tenía sentido*. [...] Por así decirlo, podría *integrarse a un colectivo viviente*, estaba más allá del propio término de la propia vida individual y por lo *tanto la idea de sacrificio estaba muy presente en ese pensamiento*. Paco era un tipo lleno de vida. No me sorprendió su muerte porque, de alguna forma, corresponde a una concepción épica. (Montanaro, 171)

Ernesto Guevara no consideraba alguna diferencia cultural o histórica en este proceso humanista. Observa o proyecta esta misma visión cuando homenajea a los mártires de Chicago: “Los mártires de Chicago, cada uno de ellos, al morir sentía y lo proclamaba, que estaban muriendo por la construcción de una sociedad nueva, sentía y proclamaba que su sacrificio no era en vano, que esa bandera de lucha sería recogida por los trabajadores de su país” (*Obra*, IV, 147). De hecho, los ajusticiados en 1887, norteamericanos y alemanes en su mayoría, compartían estos mismos preceptos de libertad radical y de intrascendencia de la muerte individual.

Esta idea de la valoración social —y más allá, de la historia humana— sobre la realidad del individuo concreto, se encarna dramáticamente en casos como el de la muerte de la hija de Rodolfo Walsh. En “Carta a mis amigos” (1976) el escritor recuerda el sacrificio de su hija

militante, Vicky, como un sacrificio justificado. “Mi hija estaba dispuesta a no entregarse con vida. Era una decisión madurada, razonada. [...] Llevaba siempre encima la pastilla de cianuro —la misma con la que se mató nuestro amigo Paco Urondo—, con la que tantos otros han obtenido una última victoria sobre la barbarie” (Fernández, 54). Walsh imagina la versión de uno de los soldados que la citaban:

‘La muchacha dejó la metralleta, se asomó de pie sobre el parapeto y abrió los brazos. Dejamos de tirar sin que nadie lo ordenara y pudimos verla bien. Era flaquita, tenía el pelo corto y estaba en camión. Empezó a hablarnos en voz alta pero muy tranquila. No recuerdo todo lo que dijo. Pero recuerdo la última frase, en realidad no me deja dormir. —Ustedes no nos matan —dijo—, nosotros elegimos morir. Entonces ella y el hombre se llevaron una pistola a la sien y se mataron enfrente de todos nosotros’ [...] Vicki pudo elegir otros caminos que eran distintos sin ser deshonorosos, pero el que eligió era el más justo, el más generoso, el más razonado. Su lúcida muerte es una síntesis de su corta, hermosa vida. No vivió para ella, vivió para otros, y esos otros son millones. Su muerte sí, su muerte fue gloriosamente suya, y en ese orgullo me afirmo y soy quien renace de ella. (54)

Una vez asumida la violencia del presente como la imposición de los valores del pasado, la violencia del futuro está justificada. Así como Juan Montalvo entendía en el siglo XIX que la *paz* abstracta era el orden conveniente del opresor y el martirio del oprimido, así se entenderá un siglo después. Y un siglo después las instituciones que representan el poder social de las clases altas, como el Estado, el ejército y la iglesia católica, responderán según su propia definición de paz y orden.

Desde la tradición opuesta, desde la religión institucionalizada de la iglesia, Ernesto Cardenal coincide en esta perspectiva central. Sus libros son la Biblia y el corpus de la teología cristiana. Pero Cardenal toma y pone en primer plano aquellos elementos del cristianismo que la iglesia católica ha relegado históricamente y, por el contrario, coinciden con la tradición crítica del humanismo. Si el protestantismo ha corregido la sugerencia de Jesús sobre las probabilidades de un rico de entrar al Reino de los Cielos, los católicos han legitimado y consolidado en América Latina la autoridad del César, renunciando así a la sangre del mártir como valor redentor. Los teólogos de la liberación, los teóricos de la pedagogía de la liberación y de muchos otros movimientos de liberación en América Latina tomaron elementos diferentes del mismo cristianismo. Los identifica el nombre y cierta tradición literaria —Huamán Poma de Ayala—, pero los opone sus propósitos y la concepción del cosmos social. Este es un aspecto común en la cosmología latinoamericana: la cultura ilustrada procede de la filosofía europea; la cultura teológica, su formulación religiosa, procede del cristianismo.¹⁵¹ Pero ni de toda la filosofía europea ni de todo el cristianismo sino, particularmente, de aquellos elementos que coinciden con la cosmología amerindia.

decías que el revolucionario ‘es un santo militante’ [...]

Llamaste a la clandestinidad, cuando entraste, *catacumbas*.

el que conserve su vida la perderá. (Cardenal, *Oráculo*, 33)

Y luego, refiriendo la Revolución Cubana, lo confirma: “la revolución es nuestra MUERTE pero con ella damos VIDA” (34). En otro momento: “para resucitar hay que morir / amaste el porvenir y moriste por él...” (69). Es el individuo, el hombre-dios, el mártir que muere

¹⁵¹ No es suficiente con reconocer una tradición explícita cristiana para asumir que un grupo comparte una misma cosmogonía. Por lo general, cada tradición es disputada según sus intereses ideológicos. Osvaldo Bayer recordaba una nota en el diario *La Nación*, del 30 de abril de 1976, donde se anunciaba la quema de libros y revistas en Córdoba por perniciosas para la juventud, “documentación perniciosa que afecta al intelecto y a nuestra manera de ser cristiana” (Bayer, *Exilio*, 48).

para que el pueblo, el cosmos, continúe, porque “el pueblo nunca muere” (68). El parecido con las exclamaciones de Santa Teresa, “Morir y padecer han de ser nuestros deseos” (*Obras*, 929), “¿Oh muerte, muerte, ¡no sé quién te teme, pues está en ti la vida” (688), poseen un significado radicalmente diferente. Si en la santa de la iglesia la empresa de martirio y sacrificio es una empresa radicalmente individual —aún cuando sus Fundaciones consistan en obras de caridad— y están orientadas a un objetivo metafísico, en el caso de Ernesto Cardenal y los intelectuales comprometidos es un sacrificio individual en beneficio de un objetivo colectivo que no busca ganarse el cielo haciendo el bien a los demás sino un nuevo orden (político, histórico, moral) que se refiere al mundo terrenal. Es decir, el Paraíso no es el fin moral del religioso humanista ni la lucha por la justicia social es el instrumento de acceso a los cielos, sino una consecuencia que no decide la primera motivación moral, que es el altruismo humanista. De lo contrario, el sacrificio es entendido como egoísmo o autismo teológico.

En el libro de poemas “El turno del ofendido”, Dalton incluye una dedicatoria al General Manuel Alemán Manzanares que “para conseguir fuertes sanciones en mi contra, hizo el mejor elogio de mi vida, muy exagerado, a decir verdad” (106). En parte, el informe del militar (de 10 de octubre de 1960) hacía referencia a un allanamiento en casa de un amigo de Dalton, donde capturaron al bachiller Dalton “varios libros de ideología puramente comunista, tales como ‘El Materialismo Histórico’, ‘El materialismo dialéctico’, ‘Sóngoro Cosongo’ de N. Guillén, y otro” (107). El informe acusador describe a Dalton como alguien que “constantemente vive agitando a la masa obrera, campesina y estudiantil”, incitando a los campesinos “para que protesten o empleen la violencia contra los terratenientes [...] Es uno de los principales dirigentes intelectuales de todo este movimiento subversivo que ha alterado la paz y la tranquilidad de la nación”. Seguidamente, el mismo Dalton recuerda, considerando la intrascendencia de sus

propias obras: “el general Manzanares actuaba de rectificación del verdadero vacío de mi vida. E hice un juramento solemne: a partir de entonces yo mismo me encargaría de proveer de materiales en mi contra al juez. Por eso escogí mi profesión actual” (*Poesía*, 108).

En estas palabras no sólo destaca la ironía sino la misma dinámica del compromiso revolucionario: el individuo es modificado por su espacio social, por los valores culturales y dialécticos que cuestiona. Al punto de agradecer al propio enemigo por el favor. La reacción (y la confirmación) es una respuesta al contexto, no un simple idealismo individual que no sufre alteraciones por la inmersión del individuo en la sociedad. La revolución tiene un doble significado: como radicalización de una evolución histórica es una idea que procede del humanismo europeo; y como rebelión del oprimido que reclama justicia al destronar el poder ilegítimo continúa una tradición amerindia. “En El Salvador la violencia no será tan solo / la partera de la Historia / será también la mamá del niño-pueblo / para decirlo con una figura / apartada por completo de todo paternalismo” (Dalton, *Últimos*, 59) “La evolución es por saltos dijo Mao / la evolución es la revolución” (Cardenal, *Oráculo*, 21). “Y ahora pretenden con bazukas / detener la historia” (17). “La revolución es cambiar la realidad [...] hacer concreto el Reino de Dios. Es una ley establecida por la naturaleza / que ninguna molécula puede retener permanentemente / más energía que las otras” (20). El mundo que encontró Vespucio y destruyó la ambición europea, el mundo que soñaron europeos utópicos como Tomás Moro sobrevive en la reivindicación de la *Literatura del compromiso*: “En nombre de quienes lo único que tienen / es hambre explotación enfermedades / sed de justicia y de agua / persecuciones condenas / soledad abandono opresión muerte. / Yo acuso a la propiedad privada / de privarnos de todo” (Dalton, *Últimos*, 82).

CAPÍTULO 7

LA SOCIEDAD MÍTICO-UTÓPICA

*Aprendimos a quererte
desde la histórica altura
donde el sol de tu bravura
le puso cerco a la muerte. [...]
Vienes quemando la brisa
con soles de primavera
para plantar la bandera
con la luz de tu sonrisa.*

Carlos Puebla, *Hasta siempre comandante* (1965)

7.1 El nacimiento de la alegría

Fue una tradición de la cultura ilustrada criolla asumir que el carácter del indio era incapaz de las emociones, de alguna sensibilidad estética y de cualquier hábito racional para las ciencias o para el trabajo. Alcides Arguedas en 1909 repetía que en Bolivia la característica del hombre del altiplano era “la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas” (*Pueblo*, 38). Si en los comienzos del Renacimiento europeo Américo Vespucio y Tomás Moro pudieron sospechar con admiración el desinterés de los nativos del Nuevo Mundo por las riquezas materiales, la ausencia de la codicia europea por tener y por reinar como un atributo de virtud, ya en el apogeo de la Era Moderna, de la América independiente pero aún sin descolonizar esas carencias significaban defectos, pecados contra el progreso. Entre los aymará, escribía Arguedas, existía una “ausencia completa de aspiraciones. Nada se desea, nada se aspira [...] El lenguaje afectivo es parco, pobre y frío” (39). Excepto en los valles, su carácter es duro, su rostro es “poco atrayente y no acusa ni inteligencia ni bondad” (39). “Al indio no se le ve reír nunca sino cuando está ebrio” (59). En La Paz no hay crímenes pasionales porque “la hembra,

siempre codiciada, seduce pero no apasiona” (73). El hombre boliviano “tiene toda la violencia de carácter de los hispanos y la mansedumbre triste de los esclavos indios” (73). Estas observaciones, como muchas otras, no sólo revelan la perspectiva europea de un americano sino también la acción de la historia, de la colonización y el clasismo criollo.

La tristeza del indio, la melancolía del gaucho, el carácter sufriente del hombre y la mujer de las clases media y baja en América Latina coincidía con el precepto tradicional del cristiano sufriente que Nietzsche criticó en Europa¹⁵². No coincide con el carácter epicúreo atribuido por Américo Vespucio a los pueblos que encontró en sus cuatro viajes (1500-1504) antes de la colonización. En el arte y la literatura el dolor y la tristeza continúan gozando por mucho tiempo de más prestigio que la alegría: tragedia y comedia, espíritu y cuerpo, profundidad y superficialidad, virtud y pecado. Pero el *yo* existencialista del siglo XX es el *yo* romántico del siglo XIX que ya no encuentra ni en la muerte ni en el amor la comunión posible. Por el contrario, busca desesperadamente la comunicación. Mata o se suicida, pero no encuentra el amor ni la muerte sino el sexo y la nada. En la cultura popular del Río de la Plata, la clausura existencial está definida por el tango. No es un problema político sino existencial: “el mundo fue y será una porquería, / ya lo sé / en el quinientos seis / y en el dos mil también” (Evaristo, 27). Su icono principal, Carlos Gardel, fue definido por el mismo Urondo —quien procede de esta tradición— como “loco de la noche, despreocupado amigo del alba, *señor de los tristes*”¹⁵³ (*Poética*, 252). Casi el mismo año que Jean-Paul Sartre publica *La Nausée* (1938) en Francia, el alter ego de Juan Carlos Onetti, en su célebre novela *El pozo* (1939), reconoce su incapacidad

¹⁵² La oposición alegría/tristeza había sido planteada por Nietzsche como el opuesto espíritu griego/espíritu cristiano, libertad/esclavitud. En *El nombre de la rosa* (1980) Umberto Eco, de forma insistente pone en boca de uno de los monjes la idea de que la risa es una forma de pecado, ya, aparentemente, que Jesús nunca se había reído.

¹⁵³ Las letras de tango convirtieron la clausura política en clausura existencial. Ernesto Sábato elogió repetidas veces la “profundidad metafísica” de este género musical, lo que significa que la lupa en este aspecto esté puesta en lo no político. Pero muchas veces lo político se convierte en apolítico, en metafísico, por una simple operación de despojo ideológico o histórico, como en “Siglo XX cambalache”, se Santos Discépolo.

para la fe en el pueblo, su alienación y soledad existencialista: “Me acuerdo que sentí una tristeza cómica por mi falta de ‘espíritu popular’. No poder divertirme con las leyendas de los carteles, saber que había allí una forma de alegría, y saberlo, nada más” (*Pozo*, 17). Eladio Linacero sospecha, no obstante, de un valor perdido por su escepticismo y deliberado desinterés de intelectual pequeñoburgués: “la gente del pueblo [...] tienen siempre algo esencial, incontaminado, algo hecho de pureza, infantil, candoroso, recio, leal, con lo que siempre es posible contar en las circunstancias graves de la vida. Es cierto que nunca tuve fe; pero hubiera seguido contento con ellos, beneficiándome de la inocencia que llevaban sin darme cuenta” (30). Luego reconoce la diferencia entre su compañero de habitación y él mismo (semejante a la diferencia entre Antoine Roquentin y el Autodidacto): “es él el poeta y el soñador. Yo soy un pobre hombre que se vuelve por las noches hacia la sombra de la pared para pensar cosas disparatadas y fantásticas. Lázaro es un cretino pero tiene fe, cree en algo. Sin embargo ama la vida y sólo así es posible ser un poeta” (35).

En la *Literatura del compromiso*, poco a poco la cosmovisión de Lázaro reemplazará a la de Eladio Linacero y a partir de los '50 dejará de mirar el pasado con nostalgia y se concentrará en el futuro y en un nuevo epicureísmo. Octavio Paz, refiriéndose a las revueltas de 1968 y, por extensión a la década de los '60, había observado que “la irrupción del *ahora* significa la aparición, en el centro de la vida contemporánea, de la palabra prohibida, la palabra maldita: el *placer*” (*Laberinto*, 258). La alegría se convierte en el gesto revolucionario. Si hiciéramos una exposición fotográfica de los años de la Guerra fría en América Latina, veríamos la insistencia de la risa joven en sus revolucionarios contrastando con los rostros adustos y envejecidos de las fuerzas conservadoras de la reacción. Así tendríamos, de un lado, colecciones de retratos sonrientes de Ernesto *Che* Guevara, Camilo Cienfuegos, Roque Dalton, Francisco Urondo, entre

otros, y del otro, las mandíbulas erguidas y los labios apretados de Augusto Pinochet, Rafael Videla, Emilio Masera, etc. Mario Benedetti reconoce haber visto en la Revolución cubana un “estilo joven”, lo que también recuerda al “espíritu joven” de Grecia, según F. Nietzsche.¹⁵⁴ No obstante, como veremos más adelante, este epicureismo revolucionario se opondrá al hedonismo, que será identificado con el vacío del mundo materialista, el imperio del oro, de la risa artificial de Hollywood.

Eduardo Galeano recuerda una experiencia personal que es la encarnación de este problema histórico. Había bajado a unas tumbas etruscas sobre cuyas paredes no había representaciones de dolor y sufrimiento sino de placer y alegría. “Varios siglos antes de Cristo, los etruscos enterraban a sus muertos entre paredes que cantaban al júbilo de vivir” (*Días*, 49). Entonces, Galeano redescubre el antagónico cristiano, que es permanentemente identificado con la rebeldía ante la opresión de la cultura católica primero y protestante después, la cultura del conquistador: “yo había sido amaestrado católicamente para el dolor y me quedé bizco ante ese cementerio que era un placer” (49). No por casualidad titula esta experiencia como “En el fondo todo es cuestión de historia”. Es la historia, sus creencias y prejuicios, sus paradigmas y tabúes, la que ha modelado la emoción, el dolor y la alegría en el individuo. Es decir, la clausura no es inmanente a la existencia humana. Es una clausura política —cultural, religiosa— y se puede ver una fisura en ella usando el lente de la historia.

Refiriéndose al contexto latinoamericano, el peruano Manuel Burga observa que “la risa, la fiesta popular, la alegría profana, como lo ha demostrado Bakhtin para la Europa renacentista, también tuvieron en los Andes un valor semejante para enfrentar la cultura impuesta por el sistema colonial” (Burga, vi). Años después, Mario Benedetti, analizando *Memoria del fuego*

¹⁵⁴ “El estilo joven de una revolución” en Cuadernos de *Marcha*, Número 3, Montevideo, Julio de 1967.

(1982-86) de Eduardo Galeano, insiste en el valor revolucionario de la alegría, atribuido ahora a la metafísica amerindia, significativamente integrada y opuesta a la tradición cristiana: “cuando lejos de Cuzco, la tristeza de Jesús preocupa a los indios tepehuas, y entonces inventan la danza de los viejos, y cuando Jesús vio a la Vieja y al Viejo ‘haciendo el amor, levantó la frente y rió por primera vez’” (*Cómplice*, 61). Por la misma época, Umberto Eco recordaba la tradición del sufrimiento como valor superior. En *Il nome della rosa* (1980) creó un monje malhumorado que insiste que Jesús nunca se rió, de donde se deduce la naturaleza diabólica de la risa. Ocho años más tarde, adentrado en el género de la novela histórica, Tomás de Mattos, desde su mirada revisionista de un período que se cerraba en el Río de la Plata, expone el drama del genocidio de los indios charrúas en un país que históricamente se había considerado blanco, europeísta y civilizado. La narradora principal, Josefina Péguy, analiza en una de sus cartas la etimología del nombre del último cacique sobreviviente: “*Sepé* quiere decir, en charrúa, ‘sabio’. Me parece que fue un nombre bien escogido —o adoptado— porque el cacique era dueño de una risa verdadera, de la que nace del jubiloso goce de las cosas cotidianas” (Mattos, 108). Josefina Péguy agregaba que ello se debía a que el cacique Sepé no estaba contaminado con el mito del progreso, pero bien se podía entender, según nuestro análisis, que tampoco estaba marcado por la tradición del cristianismo que en su versión católica condenó el oro mientras toleraba su extracción americana y en su versión calvinista simplemente lo legitimizó, al tiempo que condenaba todo epicureísmo y sensualidad.

A la clausura existencial, marcada por la angustia, el dolor y el pesimismo del individuo perdido en su propio yo, súbitamente le surge un temeroso rival: la alegría de la revolución, la comunión del yo con el pueblo. Paso a paso se irá confirmando la voluntad del antivalor, que es el instrumento ideológico de la reivindicación. En 1973 Benedetti alude directamente a Jorge

Luis Borges: “por eso en este jardín no hay senderos que se bifurquen [...] adiós al laberinto adiós al dédalo / adiós al relajo de antiguas lenguas germánicas / este camino es recto / el pueblo avanza puteando alegremente / y las puteadas tampoco se bifurcan / dan en el blanco...”¹⁵⁵

(*Aquí*, 48). La misma reacción es la de Francisco Urondo, una especie de deliberado antivalor nietzscheano que no se corresponde con el canon tradicional del poeta ensimismado sino precisamente lo contrario: “No tengo / vida interior: afuera / está todo lo que amo y todo / lo que acobarda” (*Poética* 383).

El tradicional dolor del pueblo bajo la opresión es repetidas veces revertido en alegría vinculada a una posible liberación, nunca desprendida de la imagen fuerte y redentora de un individuo, casi siempre de un antagónico. De ese mismo año, 1973, es el recuerdo de Eduardo Galeano para los momentos previos al regreso de Juan D. Perón a Argentina. Antes de la tragedia, Galeano recuerda en *Días y noches de amor y de guerra* (1978) que “había un clima de fiesta. La alegría popular, hermosura contagiosa, me abrazaba, me levantaba, me regalaba fe” (22). Pero el mismo Galeano recuerda otra anécdota que revela la contracara artificial y demagógica de este gesto: “Una mañana, en los primeros tiempos del exilio, el caudillo [Perón] había explicado a su anfitrión, en Asunción, del Paraguay, la importancia política de la sonrisa” y para mostrársela “le puso la dentadura postiza en la palma de la mano” (23).

Otras veces, la alegría se convierte en una profesión de fe, aún cuando el individuo ha dejado por momentos de creer. Bajo el título de “Introducción a la literatura”, el autor y el narrador se desdoblán en “yo” y “Eduardo [Galeano]”. El primero estuvo unos días escribiendo “tristezas” que una noche Eduardo rechaza con una mueca: “No tenés derecho”, le dice Eduardo

¹⁵⁵ Si Benedetti alude con desprecio a Borges, Neruda parece hacer lo mismo con Santa Teresa de Avila por representar esa tradición del martirio y el sufrimiento en desprecio de los valores epicúreos, más propios de los revolucionarios del siglo XX: “Si digo como la gallina / que muero porque no muero / denme un puntapié en el culo / como castigo a un mentiroso” (Neruda, *Antología*, 191).

a la voz narrativa y le cuenta que días atrás bajó a comprar fiambres y la mujer que atendía tenía debajo del mostrador uno de sus libros, que lee todos los días. “Ya lo leí varias veces —dijo la fiambarrera—. Lo leo porque me hace bien. Yo soy uruguaya, ¿sabe?”. Por lo que Eduardo insiste: “no tenés derecho”, mientras hace a un lado las cositas lastimeras, quizás mariconas, que yo escribí en esos días” (100). Como el cura de *San Manuel Bueno mártir* (1930) de Unamuno, quien predicaba ya sin fe en Dios pero por fe en el pueblo que necesita creer. La diferencia radica, tal vez, en que aquí es la fiambarrera, el pueblo, quien devuelve la fe al escritor comprometido, renovándole los votos del compromiso. Más tarde, luego de la derrota, el exilio y el regreso de la clausura política, Galeano escapa a la clausura existencial radicalizando su regreso al origen amerindio o a una de sus representaciones. Casi como un creyente, recoge la mitología dispersa y desestimada y le da nueva vida. En el principio de *Memoria del fuego* (1982) el mito de la creación de los maquiritari es fundamental. No sólo recuerda que “la muerte es mentira” sino que la alegría original vence al dolor cristiano occidental. “Los indios makiritare saben que si Dios sueña con comida, fructifica y da de comer. Si Dios sueña con la vida, nace y da nacimiento” (3). La primer mujer y el primer hombre “soñaban que en el sueño de Dios la alegría era más fuerte que la duda y el misterio” (3). Y al soñar con la alegría —Dios o la humanidad, es lo mismo—, la alegría era realizada. Tiempo después, debido a la muerte de un hombre de la tribu kayapó que se rió por la caricia de un murciélago y murió, “los guerreros resolvieron que la risa fuera usada solamente por las mujeres y los niños” (41). Así la risa y la alegría vuelven a ser secuestradas por el poder y pierden su valor original.¹⁵⁶

¹⁵⁶ En este análisis he seguido el criterio de eludir las anécdotas personales, propias de un ensayo; en cualquier trabajo también sigo el criterio de nunca exponer la correspondencia privada. En este breve espacio, creo de valor complementario recordar unas palabras recientes que me enviara Eduardo Galeano, los últimos días de 2007 mientras me encontraba atrapado en la nieve y la soledad de Chicago: “valga la ocasión para desearte lo mejor en el año naciente, con palabras de un amigo mío: que los días sean alegres como los colores de una verdulería”.

Roque Dalton, desafiante, en “Los escandalizados” acusaba: “yo sé que odiáis la risa”, pero “bajo las sábanas me río” (*Poesía*, 100). En “La verdadera cárcel” confiesa su lucha “para tener fe tan sólo en el deseo / y en el amor de quienes no olvidaron / el amor y la risa” (*Taberna*, 89). Pero Dalton también es consciente del doble sentido de este gesto que es un arma de doble filo, un signo secuestrado. “Desde la conquista española mi pueblo ríe idiotamente por una gran herida. Casi siempre es de noche y por eso no se mira sangrar” (*Taberna*, 75). No es esa la risa, la risa del desangrado, sino la risa de la alegría, porque “la alegría es también revolucionaria, camaradas, / como el trabajo y la paz” (116). Este estímulo se convierte en una razón de la literatura. En “Por qué escribimos”, reconoce que “uno hace versos y ama / la extraña risa de los niños / el subsuelo del hombre / que en las ciudades ácidas disfrazaba su leyenda, / la instauración de la alegría / que profetiza el humo de las fábricas (*Poesía*, 22).

En “La Batalla de los Colores” de Ariel Dorfman, el protagonista José es un dibujante perseguido por un régimen militar. Se refugia en un edificio que llena de dibujos. Cuando los militares van a buscarlo, se pierden en un laberinto de imágenes y papeles. De forma surrealista, los dibujos infantiles se reproducen como una selva. Los dibujos son una especie de poesía de protesta, una fuerte conexión política

en que se celebra la nacionalización del cobre [alusión a Chile], el día de la dignidad, los nuevos hospitales que se construían con el esfuerzo de todos, ganarse el derecho a cosechar brisa después de haber sembrado la tormenta, banderas desplegadas más grande que la calle misma, y una mano más chiquita en tu mano que ya se sabía obligación de puño. (*Militares*, 134)

Dorfman usa los dibujos porque son mensajes más directos y optimistas —representado por la espontaneidad y la persistencia de los colores—, pero los hace hablar como si fuesen

libros. La alegría es el elemento central de la resistencia a la violencia de la opresión, ambos expresados en el exabrupto de uno de los militares: “hasta cuándo joden los cristianos con sus citas bíblicas, a sacerdote dibujado y sonriente que encontraban, pa’ dentro” (147). En la tradición pictórica de Europa, no existen “sacerdotes sonrientes”, al menos que se aluda a los teólogos de la liberación, que es la teología casi oficial de la *Literatura del compromiso*.

Alegría y liberación conforman una alianza recurrente. Según Mario Benedetti en “Haroldo Conti: un militante de la vida” (1976), la novela *Mascaró* en lo más hondo “es una metáfora de la liberación, pero expresada sin retórica, narrada con fruición, atravesada de humor” (*Cómplice*, 146). “En la parábola de *Mascaró* campea un gusto por la vida, una espléndida gana de reír, como si quisiera indicarnos que las instancias liberadoras no son palabras ni posturas reseca sino actitudes naturales, flexibles, creadoras; y son ese dinamismo y esa alegre voluntad de participación lo que casi inadvertidamente posibilitan la integración de *Mascaró*” (147). La misma cita es repetida por Néstor Rivero en *Haroldo Conti, con vida* (1986, 138).

El carácter alegre de la revolución latinoamericana se expresa como voluntad en la *Literatura del compromiso* pero también en el mismo carácter de sus autores, que se convierten en personajes de sus propias literaturas. Sobre todo, es rescatado de forma insistente por biógrafos, amigos y por los textos de otros escritores que los sobrevivieron. Muerte y alegría alcanzan aquí una conjugación particular. Como hiciera Eduardo Galeano en *Días y noches de amor y de guerra* (1978), Mario Benedetti recuerda en “El humor poético de Roque Dalton” (1981) que Dalton, “en el trato personal era un fabuloso narrador de chistes (los coleccionaba, casi como un filatélico), nunca llevó a su poesía la broma en bruto, sino la metáfora humorística”

(*Cómplice*, 221).¹⁵⁷ Si bien es cierto que “la filosofía tanguera, con su pesimismo y su ritual melancolía, es a menudo un telón de fondo en esos poemas” de Francisco Urondo (199), no lo es, en cambio, en el primer plano de su poesía y de su personaje militante. “Su optimismo era incurable, pues: ‘Nada hay más hermoso que vivir, aunque sea perdiendo’. Y tenía razón” (199).¹⁵⁸ Luego, con un guiño que es difícil separar de Ernesto Sábato, Benedetti continúa: “quede el pesimismo para los esclavos de su propia pesadilla, para los que sobrevuelan como buitres su catástrofe privada. Sólo quien alcance un colmo de optimismo tendrá fuerzas para ofrendar la vida” (203). Más tarde en “Paco Urondo, constructor de optimismos” (1977), el mismo Benedetti completa el retrato y la valoración de este motor anímico:

Bajo aquel nuevo lúcido y responsable dirigente político, volví a encontrar el muchacho de siempre, alegre y cálido, ocurrente y vital. En él la risa era algo así como su identidad. Siempre pensé que Paco [Urondo], cuando debía llevar una vida ilegal, no tenía más remedio que ponerse serio, ya que en él reírse era como decir su nombre. / Creo que en ninguno de nuestros encuentros hablamos de poesía, aunque cada uno sabía lo que estaba haciendo el otro y éramos conscientes de más de una afinidad; pero cuando conversábamos los temas eran la política, Cuba, el Che...” (*Cómplice*, 193)

Francisco Urondo había revelado ese vínculo de la alegría y el compromiso, incluso cuando había perdido la energía anímica por ambos: “por qué / no hablo de la revolución social o del sufrimiento / anegado en alguna mujer / de quien su hijo está enfermo; del desarme de la

¹⁵⁷ “En una ocasión (incluso en un largo reportaje que le hice en 1969). Roque ha reconocido sus lazos con el fútbol, el tango, el lunfardo y el humor rioplatenses. Fundamentalmente este último ha dejado indudable huella en sus poemas. El sesgo irónico de Taberna y los libros sucesivos no es por cierto demasiado centroamericano y más bien entronca con Macedonio Fernández y hasta Bustos Domeq; también, a través de ellos, con el sutil humor inglés, una de las pocas cosas buenas que nos dejó en la región el colonialismo británico” (Benedetti, *Cómplice*, 221)

¹⁵⁸ Lo que recuerda la euforia dionisiaca de F. Nietzsche en su introducción a *Ecce Homo* (1888). También la recurrencia al pesimismo de los esclavos que aparece *Humano, demasiado humano* (1878).

ternura [...] ¿por qué hoy no puedo estar alegre?” (*Poética*, 225). Uno de sus biógrafos, Pablo Montanaro, recordaba al Francisco Urondo “que hacía chistes y se reía todo el tiempo” (67). Rodolfo Walsh, con motivo de la muerte de Urondo, escribió en su obituario: “Mi querido Paco: [...] lo primero que me acude a la memoria es la frase del poeta guerrillero checo, al que mataron los nazis, que dejó escrito: ‘recuérdense siempre en nombre de la alegría’” (Montanaro, 160). Juan Gelman recuerda a su amigo poeta años después en *Hechos y relaciones* (1980): “andás / en la sonrisa estruendo pólvora / que atacan cada día al enemigo? / ¿Volvieron / feroz a la alegría que caía de vos? ¿corajes nacen de esa alegría?” (83). También Rodolfo Walsh, un día después de la muerte de Ernesto *Che* Guevara, bajó a comprar el diario y lo primero que vio y recordó luego fueron “esos ojos abiertos, rompiendo el porvenir y esa especie de sonrisa con la boca fuerte, pero muerta” (75). Aunque otras fotografías no dejan ver con la misma claridad esta expresión viva pero ambigua del muerto, es la sonrisa lo que ven los escritores del compromiso. El nicaragüense Ernesto Cardenal poetizaba que “el Che después de muerto sonreía como recién salido del hades” (*Canto*, 21). Tampoco Eduardo Galeano puede dejar de observar lo mismo: “le miré largamente la sonrisa, a la vez irónica y tierna [...] Pensé: ‘Ha fracasado. Está muerto’. Y pensé: ‘No fracasará nunca. No morirá jamás’, y con los ojos fijos en esa cara de Jesucristo rioplatense me vinieron ganas de felicitarlo” (*Días*, 63). Pero Jesús nunca es representado con una sonrisa sino, por el contrario, la tradición cristiana ha consagrado todas las variaciones del dolor en sus retratos imaginarios. Esa tradición sufriente que en Europa sólo titubea entre el pueblo andaluz de España, que anda buscando escaleras para bajar de la cruz a Jesús, según los versos de Antonio Machado, uno de los poetas españoles con más alta estima entre los escritores comprometidos de América Latina.¹⁵⁹

¹⁵⁹ “¡Cantar de la tierra mía / que echa flores / al Jesús de la agonía, / y / es la fe de mis mayores! / ¡Oh, no eres tú mi cantar! / ¡No puedo cantar ni quiero / a ese Jesús del madero, / sino al que anduvo en el mar!” (Machado, *Saeta*, ...)

Pablo Neruda, otro ejemplo del poeta celebrado por su compromiso político, poetizó el problema ideológico de la alegría en su propia obra. “Cuando yo escribía versos de amor, que me brotaban / todas partes, y me moría de tristeza” todos me aplaudían. Hasta que “me fui por los callejones de las minas / a ver cómo vivían otros hombres”, y por eso cambiaron los aplausos por la policía, “porque no seguía preocupado exclusivamente / de asuntos metafísicos / pero yo había conquistado la alegría” (*Antología*, 126). La política militante aparece junto con este factor de la alegría, que se expresa por la vitalidad de la sonrisa o del cuerpo. La reivindicación del oprimido o del marginado, es motivo de esta celebración: “me voy a bailar por los caminos / con mis hermanos negros de la Habana” (215).

En un discurso en el acto de entrega de Certificados de Trabajo Comunista en el Ministerio de industria, el 15 de agosto de 1964, Guevara recita un poema del republicano español León Felipe, exiliado en México. Este instante, captado en una breve película, insiste en la necesidad de un cambio de actitud ante el trabajo, el valor nuevo de la alegría despojada del interés material y lo hace recurriendo a un pasado mítico, a la corrupción de la historia por ese interés material: “Pero el hombre es un niño laborioso y estúpido que ha convertido el trabajo en una sudorosa jornada, convirtió el palo del tambor en una azada y en vez de tocar sobre la tierra una canción de júbilo, se puso a cavar” (*Obras*, 235). En un segundo plano se puede observar los rostros extrañados de otros dirigentes, como quien escucha incrédulo a un poeta respetado pero alucinado: “quiero decir —continúa Guevara— que nadie ha podido cavar al ritmo del sol, y que nadie todavía ha cortado una espiga con amor y con gracia. / Es precisamente la actitud de los derrotados, dentro de otro mundo, de otro mundo que nosotros ya hemos dejado afuera frente al trabajo; en todo caso, la aspiración de volver a la naturaleza, de convertir en un juego el vivir cotidiano” (*Obras*, 235).

Sin embargo, ese origen perdido se ha recuperado en algún momento. El pasado mítico y el futuro utópico convergen:

los extremos se tocan, y por eso quería decirles esas palabras, porque nosotros podíamos decirle hoy a ese gran poeta desesperado que vineira a Cuba, que viera cómo el hombre, después de pasar todas las etapas de la enajenación capitalista, y después de considerarse una bestia de carga uncida al yugo explotador, ha reencontrado su ruta y *ha reencontrado el camino del fuego*. Hoy en nuestra Cuba el trabajo adquiere cada vez más una significación nueva, se hace con una alegría nueva” (*Obras* 236 y Rothschuh, 19).

Jorge Edwards, crítico de la Revolución cubana, reconoce de su experiencia como embajador en La Habana a finales de los '60 que a pesar de las frustraciones, “había en ciertos sectores de la Revolución, también, una alegría, una especie de gratitud que sobrepasaba los esquemas” (*Persona*, 59). La idea del héroe, de la vanguardia es la misma para el militante, el guerrillero o el poeta: “el poeta es un optimista, pero no un iluso. [...] Paso a paso, poema a poema, riesgo a riesgo, ese poeta construye su optimismo” (Benedetti, *Cómplice*, 194). “Si perdemos una chispa tras otra no podremos inventar el fuego ni la revolución” (195).

Pero la alegría no sólo tiene por enemigo a la tristeza y la tradición del martirio sino, también, sus falsos sustitutos: Benedetti y Viglietti entendían la necesidad de “defender la alegría como destino / de las vacaciones y del agobio / de la obligación de estar alegres” (*Dos*, 27).

Nicolás Guillén formula la desacralización de la libertad y la alegría por un acto de comercialización: “a Miami te fuiste un día / vendiste tu libertad, / tu vergüenza y tu alegría” (*Tengo*, 152). Pero es Eduardo Galeano quien más claramente sintetiza, en un relato de *El libro de los abrazos* (1989), el valor de la risa y la alegría y la desacralización del oro capitalista, el

cadáver, *la máscara vacía de la emoción*. Con el título de “El vendedor de risas” anota su paso por la playa de Malibú, frente a la casa donde “vivía el hombre que abastecía de risas a Hollywood”. Este mercader de la alegría se había vuelto rico grabando y vendiendo risas de todo tipo y género para el cine y la televisión, “pero él era un hombre más bien melancólico, y tenía una mujer que de una mirada quitaba a cualquiera las ganas de reír” (207). Es la misma observación que Cardenal y Guillén hacen de la sonriente Marilyn Monroe, suicidándose en un mundo perfecto. Al igual que Benedetti ve en los negros de Estados Unidos “las tres clases de seres más vivos de este Norte / quiero decir los negros / las negras / los negritos” (*Aquí*, 14), Galeano anota la diferencia entre la risa artificial, hecha para el beneficio capitalista, y la risa espontánea, verdadera, producto de la alegría de lo vital del latino: “Ella y él se fueron de su casa de la playa de Malibú, y nunca más volvieron. Se fueron huyendo de los mexicanos que comen comida picante y tienen la maldita costumbre de reír a las carcajadas” (*Abrazos*, 207).

Con la alegría ha nacido la rebelión y con ella nacerá la nueva sociedad en sus orígenes heroicos. La “palabra revolución”, dice Benedetti, no es sólo alude a un concepto abstracto de la historia, sino que se encuentra encarnada: “además tiene músculos y brazos y piernas y pulmones y corazón y ojos que esperan y confían”. Es el rostro de un pueblo que “sufre y aprende, que traga amargura y sin embargo propone una alegría tangible”. Este reconocimiento del escritor, la alegría, se produce “cuando el político o el intelectual ‘descienden’ al pueblo para transmitirle su ‘fórmula infalible’, entonces sí la vanidad puede significar un seguro de incomunicación que a algunos escritores les resulta por cierto muy confortable, quizás porque no tienen nada que comunicar” (*Aquí*, 56).

Todavía a fines de los ’70, con las renovadas esperanzas revolucionarias provenientes de la Revolución sandinista, Benedetti insistía con el valor de la alegría: “después vino el futuro y

vendrán otros / pero no volverá el pasado inmundo / nicaragua ha sido esta vez invadida / por su rotunda gana de ser pueblo”. Lo que significa, que “en algunas diáfanas temporadas”, la realidad se convierte en “alegría de un hombre / y de una suma de hombres” (*Exilio*, 76). Junto con Daniel Viglietti, compuso el poema-canción “Defensa de la alegría/Identidad” intercalando estrofas de uno y otro:

Defender la alegría como una trinchera
 defenderla del escándalo y la rutina
 de la miseria y los miserables
 de las ausencias transitorias
 y las definitivas /
 defender la alegría como un principio
 defenderla del espasmo y la pesadilla
 de los neutrales y los neutrones
 de las dulce infamias
 y los graves diagnósticos” (*Dos*, 26).

Pero el destino de la historia, la liberación del pueblo oprimido, debe frustrarse: “Canté como si supiera, / con el aire de mi pueblo / y al borde de la alegría / la muerte nos quitó el sueño” (*Dos*, 19).

7.2 La sociedad nueva

Hubo un momento en que esta idea de la comunión en la igualdad de los hombres y mujeres alcanzó el reconocimiento de realidad. En el período más optimista de la Revolución cubana, Haroldo Conti escribió que “al salir de Cuba uno siente el cambio de aire como una patada en el

estómago. Allá todos los compañeros arrimando el hombro en una tarea común, sintiéndose dueños del país, hermanados en la Revolución, que no es mera palabra sino una comunión constante” (Rivero, 174). Si en su discurso en la ONU Ernesto Guevara había comparado este movimiento de rebeldía y liberación como una ola imparable, Conti la identifica con el fuego: “esa llama es imparable y que tarde o temprano alumbrará a todos” (175). Por su parte, Mario Benedetti daba testimonio de su experiencia cubana, “no en una semana de esquemático deslumbramiento, sino en dos años y medio de inserción cotidiana” (*Aquí*, 53) la realización de los postulados teóricos que habían defendido hasta entonces los postulados teóricos a los que uno ha apostado su confianza, “con su incesante desvelo por la justicia social y su espléndida eclosión de la dignidad del hombre, es algo removedor y estimulante, que lo vacuna a uno para siempre contra todo pesimismo y toda frustración doméstica” (53).

Pero si el orden social era nuevo, si en algún momento se había logrado el objetivo de una sociedad que se fundaba en la idea de justa igualdad, donde la ley de la explotación del oro había cesado, no por ello el hombre iba a dejar de ser el “lobo del hombre”. Todavía era necesario un cambio moral, la llegada del Hombre nuevo. Esto se expresa en la idea de una transición política, social y existencial. Por entonces, Mario Benedetti, recordando los poetas cubanos José Z. Tallet y Fernández Retamar, entendía que eran recién

hombres de transición, lúcidos en cuanto al rumbo a seguir, pero todavía apegados a prejuicios, reticencias, aprensiones, rutinas, rencores, acrimonias, fanatismos, fobias, mitos y manías. Seamos conscientes, sin embargo, de que si después de cumplido todo un proceso de maduración social y de inserción en una lucha comunitaria, quedamos todavía melancólicamente esclavos de nuestra incomunicación y nuestra clausura, no es porque seamos *superiores* al medio, ni

porque el medio no *nos comprenda*, sino porque probablemente tenemos más taras congénitas y padecemos más cavilaciones, y deformaciones de origen, que el ciudadano vulgar y silvestre. Pero aún el hombre-escritor de transición, por más que siga padeciendo incomunicación y soledad, sabe que no es lícito ver el cambio social, etc., ‘desde la perspectiva de su soledad’. (*Subdesarrollo*, 63)

El carácter de “juventud” de la revolución es confirmado por Ernesto *Che* Guevara en un discurso en el que apela al estímulo moral para superar la caída en la corrupción de la materia: “Había olvidado yo que hay algo más importante que la clase social a la que pertenece el individuo: la juventud, la frescura de ideales, la cultura que en el momento en que se sale de la adolescencia se pone al servicio de los ideales más puros” (*Obras*, 194).

La masa está por detrás de la vanguardia revolucionaria y a veces ésta se queda por detrás de las demandas de la masa. Por otro lado,

los revolucionarios carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarias para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales y los métodos convencionales sufren de la influencia de la sociedad que los creó. (Otra vez se plantea el tema de la relación entre forma y contenido.) La desorientación es grande y los problemas de la construcción material nos absorben. No hay artistas de gran autoridad que, a su vez, tengan gran autoridad revolucionaria. Los hombres del Partido deben tomar esa tarea entre las manos y buscar el logro del objetivo principal: educar al pueblo. (*Obras*, II, 20)

El mismo desprecio por el valor de las riquezas acumuladas que, según Vesputio, era común entre los nativos de América y según Tomás Moro lo era también de Utopia, es

recuperado por algunos intelectuales revolucionarios como virtud. Pero su justificación debe radicar en valores consagrados por alguna tradición en curso. Harvé Le Corre, analizando el cristianismo y revolución en Eliseo Diego entiende que el autor insiste en el paralelismo del “ideal de pobreza” del cristianismo y del *Che* tanto como de la misma Revolución cubana. “no es de extrañar que la Revolución castrista desempeñe dentro de esta poesía la misma función ética que el movimiento de liberación nacional sesenta años antes, y que el neo-colonialismo norteamericano había comprometido: o sea, instalar en Cuba un orden basado en la pobreza, considerada por el poeta en la más alta expresión de la espiritualidad cristiana” (136). La escritura es, para el poeta “el lugar último hacia donde convergen, marcadas por la problemática central del sacrificio y de la redención, del renunciamiento y de la creación, así como de un ideal de pobreza, las figuras de Cristo y el Che, conciliación, en una misma experiencia poética eminentemente espiritual y ascética, de la religión y de la historia, del Cristianismo y la Revolución” (148).

Pero esta no es exactamente la idea del *Che*. No es la pobreza el objetivo sino su ausencia, debido a una nueva forma de ver el mundo y de organizarlo. Para que esta virtud se haga realidad antes es necesaria una nueva sociedad donde, como en Utopía, la ausencia de las necesidades básicas insatisfechas no deviene por la acumulación de riquezas sino, por el contrario, por la ausencia de su causa: la codicia. El 15 de febrero de 1966, antes de partir a una nueva empresa revolucionaria, Ernesto Guevara le escribe una carta de despedida a su hija Hilda. Después de recomendaciones para ser una buena revolucionaria, dice: “Yo no era así cuando tenía tu edad, pero estaba en una sociedad distinta, donde el hombre era el enemigo del hombre. Ahora tú tienes el privilegio de vivir otra época y hay que ser digno de ella” (*Epistolario*, 33).

Mario Benedetti veía en su tiempo este terremoto político-existencial. Varias veces, a principios de los '70, publicará la misma idea: “La revolución es siempre el acontecimiento cultural más importante al que una comunidad puede y debe asistir” (*Revolución*, 104). “Los profetas de este siglo, desde George Orwell hasta Nicholas Meyer, son augures de ignominia o de la catástrofe, y sus razones tendrán. Pero los profetas del mundo que era viejo antes de ser nuevo eran más optimistas” (*Cómplice* 62). Pero esta nueva conciencia, casi religiosa, es capaz de transmutar el dolor en felicidad. Muchos años después de la derrota política, en su poema “La alegría de la tristeza”, Benedetti continúa reconociendo este camino purificador del yo salido de su torre de marfil: “el dolor por el dolor ajeno / es una constancia de estar vivo” (*Paréntesis*, 140).

Pero la sociedad nueva no es sólo la consecuencia del progreso de la historia sino también producto de la recuperación de un pasado suprimido por la violencia de la corrupción de esa misma historia. De alguna forma, esta sociedad nueva ya existía antes de la historia (oficial). Eduardo Galeano, en *El libro de los abrazos* (1989) reúne pasado y futuro, mito americano y utopía europea en un locus (“nuestras tierras”) que sustenta el renacimiento de la nueva sociedad:

La comunidad, el modo comunitario de producción y de vida, es la más remota tradición de las Américas, la más americana de todas: pertenece a los primeros tiempos y a las primeras gentes, pero también pertenece a los tiempos que vienen y presente un Nuevo Mundo. Porque nada hay menos foráneo que el socialismo en estas tierras nuestras. Foráneo es, en cambio, el capitalismo: como la viruela, la gripe, vino de afuera. (121)

Y en *Sur* (1982), refiriéndose a Lautreamont en el siglo XIX, Juan Gelman traduce esta idea social a la misma literatura: “solamente a un uruguayo se le puede ocurrir que la poesía /

debe ser hecha por todos y no por uno / que es como decir que la tierra es de todos y no solamente de uno” (*Sur*, 67).

7.3 El estímulo moral

La sociedad nueva cubana nace de una revolución sin ideología definida. Sus mismos integrantes reconocen que esa teoría se va haciendo en la práctica. La reivindicación de la tierra es un elemento que el mismo Guevara desconocía en toda su magnitud hasta que los años en Sierra Maestra de enseñan cuáles eran las preocupaciones reales de ese pueblo. La revolución proletaria no tiene nada de proletaria; su elemento principal es el campesinado. Por esta razón, en sus teorías sobre la guerrilla latinoamericana, Guevara insistirá años después en que los “focos” revolucionarios debían iniciarse en las zonas rurales.

Pero el contexto de la Guerra fría y la tradición del marxismo como alternativa teórica y práctica a la más larga tradición de la colonia y el dominio oligárquico en América Latina llevan a la Revolución cubana a definirse finalmente como comunista en un sentido europeo. No obstante, la sociedad nueva cubana continúa siendo un proyecto que trasciende este modelo racional europeo. El rígido materialismo dialéctico o la planificación estricta del estado, como una maquinaria comunista que sustituye a la maquinaria capitalista, no es tal en el centro del paradigma de sus principales protagonistas. Ernesto *Che* Guevara insistirá en el “estímulo moral” como centro de su pensamiento y de su acción. Este estímulo moral como en la tradición de Quetzalcóatl o Viracocha, procede del líder justiciero, el revolucionario, aquel que ha visto la dirección de la historia, su fatalidad, y la ha precipitado. Pero su objetivo no es el mismo dios ni su reino celestial sino el pueblo mismo, el orden espiritual del Cosmos que florece de la materia muerta.

Una vez fundada la nueva sociedad, la realidad resistirá las aspiraciones del cambio radical. Guevara, en un discurso ante un público joven, observa que la valentía demostrada por la Juventud rebelde en Playa Girón no se reflejaba de la misma forma en el trabajo (*Obras*, 163). “La seriedad que debe tener la juventud de hoy para afrontar los grandes compromisos —y el compromiso mayor es la construcción de la sociedad socialista— no se refleja en el trabajo concreto” (163).

Ernesto Guevara considera que el estímulo moral de la utopía debe ser suficiente, tanto en la guerrilla de liberación como en la construcción de la nueva sociedad. Aquí la clausura política y existencial han desaparecido por completo. La apertura política significa la posibilidad de una sociedad totalmente nueva, mientras la apertura existencial entiende que es posible el Hombre nuevo, una nueva forma de ser humano basada en una nueva moral, en una nueva forma de ver el mundo donde la opresión y la explotación —la injusticia social— no existan o sean consideradas como crímenes.

El trabajo debía dejar de ser un castigo bíblico para convertirse en parte de la alegría creadora, revolucionaria. “Ustedes que tienen que construir un futuro en el cual el trabajo será la dignidad máxima del hombre, el trabajo será un deber social, un gusto que se da el hombre, donde el trabajo será el creador máximo” (164). Cuando esto no ocurre se debe a una falla, “una falla de organización, de esclarecimiento, de trabajo. Una falla además, humana” (164). Más estimulante que la rutina son aquellos momentos en que se prueba el valor de cada uno “aquello que rompe la monotonía de la vida”, como ocurrió cuando la juventud defendió la Revolución contra los aviones yanquis “y de pronto a alguien le tocaba la suerte de ver que sus balas alcanzaban un avión enemigo. Evidentemente es el momento más feliz en la vida de un hombre. Eso nunca se olvida” (164). Pero el estímulo moral no debía agotarse en los momentos gloriosos

de lucha sino que debía continuarse en el día a día de la construcción de la nueva sociedad. Cuando esto no ocurre, se debe a que esa generación “conserva todavía la *mentalidad antigua*, la mentalidad proveniente del mundo capitalista, o sea que el trabajo es, sí, un deber, es una necesidad, pero *un deber y una necesidad tristes*” (164). “Y si se nos dijera que somos casi unos románticos, que somos unos idealistas inveterados, que estamos pensando en cosas imposibles, y que no se puede lograr de la masa de un pueblo el que sea casi un arquetipo humano, nosotros tenemos que contestar, una y mil veces que sí, que sí se puede, que estamos en lo cierto, que todo el pueblo puede ir avanzando, ir liquidando las pequeñeces humanas” (169). “Será así, porque ustedes son jóvenes comunistas, creadores de la sociedad perfecta, seres humanos destinados a vivir en un mundo nuevo de donde habrá desaparecido definitivamente todo lo caduco, todo lo viejo, todo lo que represente la sociedad cuyas bases acaban de ser destruidas” (169). Guevara pone como ejemplo la renuncia de una funcionaria del Ministerio de Industria, porque su esposo no toleraba que ella saliera sola por las provincias a realizar su trabajo. “¿Qué indica esto? Pues, sencillamente, que *el pasado sigue pesando en nosotros*; que la liberación de la mujer no está completa. Y una de las tareas de nuestro Partido debe ser lograr su libertad total, su libertad interna, porque no se trata de una obligación física que se imponga a las mujeres para retrotraerse en determinadas acciones; es también el peso de una tradición anterior” (177).¹⁶⁰

En una sociedad nueva, revolucionaria, el estímulo moral ya no está supeditado al estímulo material (propio de la Conquista y del imperialismo capitalista):

¹⁶⁰ “Y en esta nueva etapa que vivimos, en la etapa de construcción del socialismo, donde se barren todas las discriminaciones y sólo queda como única y determinante la dictadura, la dictadura de la clase obrera, como clase organizada sobre las demás clases que han sido derrotadas; y la preparación en un largo camino que estará lleno de muchas luchas, de muchos sinsabores todavía, de la sociedad perfecta que será la sociedad sin clases, la sociedad donde desaparezcan todas las diferencias, en este momento no se puede admitir otro tipo de dictadura que no sea la dictadura del proletariado como clase. Y el proletariado no tiene sexo; es el conjunto de todos los hombre y mujeres que, en todos los puestos de trabajo del país, luchan consecuentemente para obtener un fin común” (177).

Y éstas son dos cosas que constantemente van chocando y van integrándose dialécticamente en el proceso de construcción del socialismo: por un lado los estímulos materiales necesarios, porque salimos de una sociedad que no pensaba nada más que en estímulos materiales y construimos una sociedad nueva sobre la base de aquella vieja sociedad, con toda una serie de traslados en la conciencia de la gente de aquella vieja sociedad, y porque no tenemos lo suficiente todavía para dar a cada cual según su necesidad. (179)

Lo material, lo opuesto al espíritu de nuevo hombre, de la nueva sociedad, es sólo un mal necesario: “el interés material estará presente *durante un tiempo* en el proceso de construcción del socialismo. Pero, precisamente, *la acción del Partido de vanguardia es la de levantar al máximo la bandera opuesta, la del interés moral, la del estímulo moral*, la de los hombres que luchan y se sacrifican y no esperan otra cosa que el reconocimiento de sus compañeros” (179). (Subrayado nuestro) Más importante que cualquier estado planificador, que la construcción o deconstrucción de la infraestructura es “el estímulo moral, la creación de una nueva conciencia socialista” (179).

El estímulo material es el rezago del pasado, es aquello con lo que hay que contar, pero a lo que hay que ir quitándole preponderancia en la conciencia de la gente a medida que avance el proceso. [...] El estímulo material no participará en la sociedad nueva que se crea, se extinguirá en el camino y hay que preparar las condiciones para que ese tipo de movilización que hoy es efectiva vaya perdiendo cada vez más su importancia y la vaya ocupando el estímulo moral, el sentido del deber, la nueva conciencia revolucionaria. (179)

En su ejercicio de reescritura de la historia acentuando los valores marginales y reprimidos por la cultura hegemónica, Eduardo Galeano resalta que en Vancouver “los indios celebran torneos para medir la grandeza de los príncipes. Los rivales competían destruyendo sus bienes. Arrojabán al fuego sus canoas, su aceite de pescado y sus huevos de salmón; y desde un alto promontorio echaban al mar sus mantas y vasijas. Vencía el que se despojaba de todo” (*Abrazos*, 126). Lo que si bien alude y se opone a la ambición capitalista ya sugerida por Américo Vespucio y Tomás Moro, también significa una concepción opuesta a la soviética o a la socialista europea.

CAPÍTULO 8

EL INDIVIDUO MÍTICO-UTÓPICO

8.1 Vuelta al origen

La reivindicación del indio y de las narraciones marginales, la reivindicación humanista de la diversidad y el derecho, la revolución y el compromiso son parte de un mismo proceso histórico. Ya a finales del siglo XIX José Martí emprendió la reivindicación del indio y la inversión de la admiración por el gigante del norte en sospecha primero y en odio después. En 1911 Frantz Tamayo había bosquejado una nueva aunque ambigua reivindicación del indio. “¿Qué hace el indio por el estado? Todo. Qué hace el estado por el indio? Nada” (71). El indio, según Tamayo, es siempre autosuficiente, aún en su pobreza (72). Por el contrario, la cultura del conquistador, continuada por la clase criolla dominante, representan la corrupción de esas virtudes: “el trabajo, la justicia, la gloria, todo se miente, todo se miente en Bolivia; todos mienten, menos aquel que no habla, aquel que obra y calla: el indio” (Tamayo, 73). En síntesis, “hay dos fuerzas que la historia ha puesto en América una frente a otra: el blanco puro y el indio puro” (75). La violencia y la inacción del indio no son sino reacciones ante la brutalidad y la corrupción (76). El progreso de la civilización se revela como corrupción y decadencia. “El indio se desmoraliza y se corrompe al aproximarse a vosotros, a vuestra civilización, a vuestras costumbres, a vuestros prejuicios; y de honesto labrador o minero, pretende ser ya empleado público, es decir, parásito nacional” (86). Pero, con todo, el indio sostiene una unidad moral que no se ha quebrantado con la conquista (134). “La moralidad del indio, incomparablemente superior a la del cholo, y mucho

más a la del blanco, es indiscutible” (141). Este proceso reivindicador se extiende con González Prada, José Mariátegui y la literatura indigenista y culmina con la *Literatura del compromiso*.

Alain Sicard recuerda que también Neruda, en *Confieso que he vivido* (1974), rechazó los preceptos tradicionales de la poesía —como la inspiración mágica y la comunicación del poeta con Dios— por ser invenciones interesadas. Según Sicard, “la poesía de Neruda repetirá constantemente este gesto de regresión a un mundo material, del cual el sujeto ha sido desprendido para ser echado al campo incierto de la historia humana” (95). En *Piedra del cielo, XXIII*, Neruda o su voz poética confiesa su deseo de volver “al descanso central, a la matriz / de la piedra materna / de dónde no sé cómo ni sé cuándo / me desprendieron para disgregarme” (98). La connotación psicoanalítica es evidente. Sicard pretende mostrar la “involución” en Neruda y la “revolución” en Vallejo, pero muestra lo mismo para ambos. El sujeto vallejiano, dice, “culmina en el sacrificio: la muerte ‘voluntaria’ constituye el último escalón de esta ascesis de la orfandad, el punto final de lo que es fundamentalmente una involución cuyo horizonte es la reintegración con la madre” (98).

Podemos evitar esta perspectiva psicoanalítica y recurrir al paradigma amerindio que, junto con la más clara huella del humanismo, veremos expresado en la *Literatura del compromiso*. Pero si la tradición humanista suscribe un paradigma lineal y progresivo de la historia, la tradición mítica y amerindia promueven lo contrario o una imagen cosmogónica diferente: el círculo y la vuelta al origen, la restauración de la energía vital y la ética de la renuncia material.

Por su rechazo a la tradición católica —el tiempo histórico, lineal pero en continua decadencia—, por su adopción del marxismo revolucionario —el tiempo lineal y progresivo—, podría resultar incomprensible que la *Literatura del compromiso* no se haya caracterizado por el

naturalismo. En ocasiones, como en la primera literatura indigenista, la opción fue el neorrealismo, quizás más por influencia de otros márgenes europeos como la literatura rusa del siglo XIX o el cine italiano del siglo XX. La poesía del compromiso, en cambio, no abandona el tiempo y el espacio mítico, su contradictoria aspiración de progresión y vuelta al origen. Por el contrario, lo reivindica en nombre de una revolución que es hija de la historia y, más precisamente, de la modernidad. En la América conquistada, en la América marginal, la modernidad nunca es completa sino contradictoria. Los poetas revolucionarios ensayan su originalidad como regreso al origen; no es la adopción de lo nuevo que le fue largamente impuesto sino la reivindicación de unos dioses en los cuales no se cree pero con los que se solidariza. Dalton adopta a Quetzalcóatl como metáfora pero no como dios.

Quetzalcóatl nos guía con su piedra verde clavada en la madera

sus huellas son nuestra defensa contra el extravío

su espalda el rumbo para nuestros ojos. (Testimonios, 93)

Y más adelante, reaparece la historia y la negación del poeta:

Núñez de la Vega y Landa los dos obispos los dos

temerosos de nuestros posibles demonios inderrotables

al fuego lo que con el fuego tiene trato dijeron. (95)

Aunque una vuelta al cristianismo primitivo podría coincidir con la ideología marxista, adoptada como instrumento de resistencia y cambio, los escritores comprometidos opondrán la violentada tradición amerindia a la colonizadora cultura del cristianismo. Los teólogos de la liberación se aproximarán a aquella síntesis —cristianismo y marxismo—, no obstante no renunciarán a la opción amerindia. Poetas críticorevolucionarios como Cardenal, Neruda, Dalton o Galeano no creen en los antiguos dioses americanos sino en el alma o en la identidad de los

pueblos que creyeron en ellos y por ellos cayeron vencidos. Es un acto de desafío, entonces, adoptar o recuperar los cadáveres de la violencia y volverlos a la vida, como un gesto del rebelde americano que se representa como revolucionario europeo.

Aunque resistente a la poética de Neruda, Roque Dalton lo recuerda por su temática y su tono lírico. La necesidad de revindicar las leyendas amerindias no se reduce a una nostalgia romántica, como en Adolfo Bécquer, ni en la voz del antropólogo, más propia de Octavio Paz. El compromiso exige un mínimo de creencia y trascendencia en la intención de semejante opción histórica. En la misma dirección pero por caminos diferentes seguirá Eduardo Galeano: los mitos autóctonos, las leyendas que nutrieron la literatura latinoamericana y la historia de la Conquista europea ahora son narradas desde la otra voz, la voz reprimida pero nunca suprimida. Se entiende que los dioses autóctonos perdieron porque eran ingenuos. La crueldad es requisito del vencedor, de la conquista y también, si es necesario, de la liberación. Si no se puede ser cruel, se debe dejar de ser ingenuos. Los antiguos mitos y sus dioses se convierten en agentes estéticos de una reivindicación histórica y social. La violencia de la iglesia europea, del poder político, imperial y de clase, construido sobre las ruinas de los templos americanos es contestado con una suerte de identidad unificada. En uno de sus poemas, Ernesto Guevara revela una temprana concepción de la historia latinoamericana que ya era común en su época: “me vuelvo en el límite de la América hispana / a saborear un pasado que englobe el continente” (Rothschuh, 40). El subjuntivo *englobe* no sólo denota una aspiración sino un futuro próximo que es, al mismo tiempo, recurrencia al pasado perdido. Ese futuro es el nuevo orden, político, social y moral. No es una utopía sino un orden preexistente a la violencia europea, “porque nada hay menos foráneo que el socialismo en estas tierras nuestras. Foráneo es, en cambio, el capitalismo: como la viruela, la gripe, vino de afuera” (Galeano, *Abrazos*, 121). El nicaragüense Ernesto Cardenal

pone esta percepción en términos antropológicos. Razona que si imaginásemos la historia de la humanidad en un período de veinticuatro horas, “la propiedad privada, las clases, división / de ricos y pobres: serían los últimos 10 minutos. / LA INJUSTICIA / los últimos 10 minutos. / (La última capa de tierra con cerámica maya y llanta Goodyear) / Todo el gran subconsciente pues / es comunista” (*Oráculo*, 27). Por entonces, “el mamut sólo se cazaba con cooperación” (22) mientras en Egipto “los arqueólogos encuentran dos clases de tumbas / (En la aldea neolítica las tumbas son iguales) / Y por consiguiente las viviendas” (24). El paradigma religioso de la historia en corrupción se repite entre un poeta progresista como Cardenal: “¿La división de clases producto del progreso? Sí / Pero no aceleró sino retardó futuros progresos” (24).

La preocupación por la utopía era vieja en Europa y tenía en la América ilustrada del siglo XIX una fuerza semejante. Aunque Simón Bolívar no se planteaba la posibilidad de un Hombre nuevo, de una nueva moral, entendía que la construcción de la utopía político-social era posible y también la relacionaba, de forma implícita, con una vuelta al origen, cuando alude a la idea de una “regeneración”. La nueva América, “esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración; otra esperanza es infundada, semejante a la del abate s.f.. Pierre [Charles Irénée Castel], que concibió el laudable delirio de reunir un congreso europeo para discutir la suerte y los intereses de aquellas naciones” (*Doctrina*, 72). A finales de ese mismo siglo, el cubano José Martí, con un estilo que recordará a Eduardo Galeano, revisó la valorización tradicional de la historia cristiana en contraste con la reprimida historia amerindia. No sin osadía intelectual, señaló que los pueblos prehispánicos “no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; sino ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma” (Martí, 260). La Biblia es puesta en cuestión frente al paradigma humanista de igualdad —de sexo, en este caso— y frente a un mito amerindio que integra en su cosmogonía

al hombre y a la mujer con la naturaleza —la semilla de la palma. El valor poético de la leyenda nativa es también un tono desafiante a una estructura de valores dominantes.

Gonzalo Ricardo Vigil, en su introducción a *Los ríos profundos* (1958) de Arguedas, observa que “el contraste entre el comunero (indio libre, nutrido por la comunicación plena, por el trabajo en común) y el sirviente (o ‘colono’) constituye uno de los factores centrales en la visión arguerdiana” (*Ríos*, 20). La nueva dicotomía que favorece al indio, asocia su pasado con la utopía marxista. Al mismo tiempo, el medio, la tradicional rebelión o la esporádica revuelta, se convierte en la revolución moderna. Ernesto Cardenal, en el poema “Netzahualcoyotl” representa una tradición centenaria del continente, donde el puerto es identificado con la opresión de la colonia y el monte con la rebelión. Pero aquí la palabra *revolución* —cambio de dirección— no significa una aceleración de la progresión de la historia sino un “regreso al origen”. La decimonónica valoración de Domingo F. Sarmiento, que oponía la ciudad civilizada (el puerto del colonizador) al campo bárbaro (el monte del rebelde), es invertida por los escritores comprometidos. El campo, el monte es la residencia histórica de Enriquillo en el siglo XVI, Tupac Amaru en el XVIII, Sandino, Guevara y Castro en el XX. La ciudad, el puerto son los asientos de las clases explotadoras, exportadoras, son la herida por la cual sangra el continente sus riquezas hacia el poder de los imperios mundiales, sedientos de riquezas materiales. A ellos confluyen los caminos, las venas abiertas de América Latina. Esta percepción se sostiene en Cuba aún después del triunfo de la revolución. El mismo Ernesto Guevara se lamentaba o simplemente advertía ante un público capitalino: “es bueno que a ustedes, los presentes, los habitantes de La Habana se les recalque esta idea: la de que en Cuba se esta creando un nuevo tipo humano, que no se puede apreciar exactamente en la Capital, pero que se ve en cada rincón del país” (*Obras*, III, 241). Contrariamente a lo que indica la tradición ideológica del continente,

la ciudad sigue siendo símbolo de corrupción y resistencia al cambio; el campo, la sierra —allí donde el hacendado no ha moralizado sobre el indio—, son percibidas todavía como el ámbito todavía incorrupto, rebelde. Son el espacio físico del regreso al origen y al mismo tiempo el futuro espacio utópico.

En esta inversión de valores —el *antivalor* de Nietzsche—, en la reivindicación de los mitos y dioses prehispánicos, el poeta-guerrero toma el centro mítico de la reivindicación. Ernesto Cardenal lo narra en versos: “El Rey dice: ‘yo soy un cantor...’ / el Rey-poeta, el Rey-filósofo (antes Rey-guerrillero) / cambió su nombre ‘León-Fuerte’ por ‘Coyote-Hambriento’”. [...] “Tal vez por sus años de guerrillero en las montañas?” (*Antología*, 180). El rey indio y justiciero “derrocó tiranos y juntas militares” (180). El justiciero, contrario al gobernante platónico, es “un Estadista-poeta, cuando había democracia en Texcoco / paseando / bajo los aguacates; va con Moctezuma I y otros poetas / son sus cuates” (180). Moctezuma, como Atahualpa, si en sus tiempos fueron considerados como tiranos —incluso compartieron la conciencia de la ilegitimidad de su poder—, la violenta historia de la Conquista los ha convertido en mártires, paradójicamente en nuevos Quetzalcóatl y Viracochas que, como del Mesías judeocristiano, se espera su regreso para poner fin a la injusticia. El poeta lo invoca directamente en los dos versos finales: “ven otra vez a presidir junto al lago la reunión / entre flores y cantos, de Presidentes-poetas” (198).

La imagen idílica de justicia que los indígenas de Perú tenían de su Argentina en el momento de su viaje en motocicleta, contrasta con la aspiración de regreso al origen del mismo Guevara. Una vez entrados en un valle y en un pueblo de Perú, escribe: “allí estamos en un valle de leyenda, detenido en su evolución durante siglos y que hoy nos es dado ver a nosotros, felices mortales hasta allí saturados de la civilización del siglo XX” (*Diarios*, 135). Se maravilla de las

“acequias de la montaña —las mismas que hicieron construir los incas para bienestar de sus súbditos— resbalan valle abajo” (135). Refiriéndose al pueblo aimará, anota que “se respira la evocación de los tiempos anteriores a la conquista española; pero esto que tenemos enfrente no es la misma raza orgullosa que se alzara continuamente contra la autoridad del inca y lo obligara a tener permanentemente un ejército sobre esas fronteras, es una raza vencida la que nos mira pasar por las calles del pueblo” (136). Un hombre, que no habla español, se acerca con su hijo intérprete para pedirle a los extranjeros “un ejemplar de la Constitución Argentina con la declaración de los derechos de ancianidad” (139). No es casual que más adelante, el joven Ernesto le dedique diez páginas —el capítulo de “La tierra del inca”— a detallar la mitología y la arqueología de Cuzco y Machu Pichu (151-160). Luego, persiste en su valoración opuesta a la establecida por Domingo Faustino Sarmiento en la Argentina del siglo XIX, según la cual la dicotomía entre civilización y barbarie era también una dicotomía entre ciudad y campo, entre hombre blanco y hombre indio, la raza inferior, la raza corrupta. Para Guevara, la realidad es precisamente la contraria. Y esta valoración no es sólo consciente, sino que se expresa en cada observación de la naturaleza: “emprendimos el viaje hacia Valparaíso, por un magnífico camino de montañas que es lo más bonito que la civilización puede ofrecer a cambio de los verdaderos espectáculos naturales (léase no manchados por la mano del hombre), en un camión que aguantó a pié firme nuestro pechazo” (99). Como vimos antes, el *locus amoenus* del pasado perdido es fundamental en Ernesto Sábato, pero en Guevara el elemento amerindio es fundamental.

El individuo es nuevamente el objetivo del humanismo, pero ya no es un individuo aislado sino un “individuo social”, aquel que ha sido transformado por la experiencia histórica de sus predecesores y ya no se puede definir sino a través de los otros. Galeano, parafraseando a Ernesto *Che* Guevara, recordaba que “el socialismo tenía sentido si purificaba a los hombres, si

los lanzaba más allá del egoísmo, si los salvaba de la competencia y la codicia” (*Días*, 62). En nuestro esquema, el Cuadrante IV tiene sentido si ha superado completamente al Cuadrante I a través de los cuadrantes II y III. De otra forma, si pasamos del Cuadrante I directamente al IV estaríamos ante la liberación budista o ante la liberación mística cristiana, según las cuales el individuo puede ser liberado en soledad y de espaldas a los problemas históricos y sociales. De forma subjetiva, Mario Benedetti escribió que quizás “la forma más gloriosa de sentirse individuo sea saberse integrante de un pueblo” (*Subdesarrollo*, 64).

Individuo-pueblo-cosmos, la unidad se ha reestablecido en un nivel superior. Es una vuelta al origen amerindio y, a la vez, su propia superación: es la utopía del humanismo europeo. Quizás no es casual que Ernesto *Che* Guevara debe partir de Argentina —su propio presente, el espacio del hemisferio histórico— en busca del origen utópico. Lo encuentra o cree encontrarlo en aquellos espacios amerindios donde el pasado mítico es más fuerte. Sus mayores revelaciones son en Perú, en Centroamérica y en México, mientras la utopía se realiza en una isla del Caribe, como lo soñaron los primeros humanistas europeos. Por definición, la utopía es el *no-lugar*, es aquel espacio que nunca está *aquí*, y, por lo tanto, Guevara, el *Che*, debe partir nuevamente y morir en el intento de alcanzar la plenitud. Para que el ciclo se renueve, debe quedar incompleto.

8.2 El hombre nuevo y la utopía moderna

A fines del siglo XIX, José Martí, el poeta y revolucionario cubano ampliamente citado por los protagonistas de la Revolución de 1959, era de la idea de una evolución interior del individuo a través de la historia. “La prueba de cada civilización humana está en la especie de hombre y de mujer que en ella se produce” (Martí, 256). Pero si la palabra del siglo XIX era *evolución*, la del siglo XX en América Latina fue *revolución*. Casi cien años después del cubano, Ernesto

Cardenal reformuló la misma idea: “la revolución interior y la otra son la misma” (*Oráculo*, 33). Para Ernesto Guevara, “el hombre del siglo XXI es el que debemos crear, aunque todavía es una aspiración subjetiva y no sistematizada” (*Obras II*, 22). Es el “hombre Nuevo al cual ya amamos” (*Oráculo*, 27). La idea de renacimiento es también asumida por Paulo Freire en 1971: “la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresor-oprimido que, en última instancia, es la liberación de todos” (39). Dos años después, en *Teología de la liberación* (1973), Gustavo Gutiérrez insistirá en esta misma necesidad de “buscar la construcción del *hombre nuevo*” (142). Pero este nuevo tipo humano persiste en un espacio utópico que debe ser construido en la nueva sociedad. No es el producto de un lento proceso humanístico —el hombre histórico, el estar haciéndose—, sino el logro de una revolución, el resultado de una aparición casi mesiánica o del regreso del justiciero Quetzalcóatl. Ernesto Cardenal puso esta aspiración en versos: “*tenemos el níquel esperando al hombre nuevo / la caoba esperando al hombre nuevo / el ganado esperando al hombre nuevo / sólo hace falta el hombre nuevo*” (*Canto*, 50).

La idea de “Hombre nuevo” fue una formulación filosófica conocida en Europa siglos antes de Ernesto Guevara, en la Ilustración y aún entre los primeros cristianos. Pero es en América Latina, en el siglo XX, cuando cobra un significado dramático y central en el pensamiento revolucionario y en el humanismo radical. Por otra parte, aún antes que en la Europa moderna, podemos advertirla en la cosmogonía amerindia. Para el cristianismo, la idea de “renacimiento”, de “nuevo pacto” puede ser común, pero siempre significa una continuación de la historia anterior. Para el mundo amerindio cada nueva creación sigue a un ciclo cerrado, a un fracaso. Como vimos, Quetzalcóatl da vida a una nueva humanidad, recrea un nuevo hombre y una nueva mujer a partir de los fracasos creacionistas de los demás dioses. También en el libro

maya Popol Vuh, la creación de la humanidad siguió a fracasos anteriores. Como los dinosaurios precedieron a los mamíferos actuales, así los hombres y mujeres de entonces fueron precedidos por una especie diferente, imperfecta y por eso extinguida de seres humanos. “Existieron y se multiplicaron. Tuvieron hijas, pero carecían de alma y entendimiento. No recordaban a su Creador y Formador. Andaban sin rumbo y a gatas. Al principio, hablaban. Pero su rostro aparecía enjuto y sin carnes, sus manos no tenían consistencia y carecían de sangre, sustancia y humedad ni grosor” (*Popol*, 26). Los monos serían, según este relato, un vestigio de esos hombres prehistóricos (29). La idea de dioses imperfectos era común en la Grecia donde surgieron los filósofos occidentales y se repite en Amerindia hasta nuestro tiempo. Se advierte, por ejemplo, en relatos populares, no por casualidad anotados y resaltados en su valor estético y existencial por escritores como Eduardo Galeano. En *El libro de los abrazos* (1989) recuerda una vez en Nicaragua una estrella fugaz. Un niño le explica el fenómeno: “¿Sabes por qué se caen las estrellas? Es culpa de Dios. Es Dios que las pega mal. Él pega las estrellas con agua de arroz”.¹⁶¹ Línea seguida Galeano reconoce: “Amanecí bailando” (239).

La idea de un nuevo nacimiento, de un nuevo tipo humano reaparece en las corrientes post-colonialistas que influyeron en los escritores comprometidos de América Latina. Frantz Fanon veía al individuo como una deformación del poder político, ideológico y militar de la colonización, un producto del imperialismo mundial. Por esta razón, la descolonización “modifie fondamentalement l’être”, es la creación de los hombres nuevos capaces de hablar un nuevo idioma y crear una nueva humanidad. Pero esta creación no deriva de un fenómeno sobrenatural sino de su propio proceso de liberación (*Damnés*, 6).¹⁶² Esta idea fue central y explícita en la

¹⁶¹ Joseph Cambell en *The Hero With a Thousand Faces* (1949) refiriéndose a Quetzalcoatl recuerda que este dios es vencido por su antagonista guerrero, Tezcatlipoca “who defeated him at a game of ball” (190).

¹⁶² « La décolonisation [...] modifie fondamentalement l’être. [...] Elle introduit dans l’être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité. La décolonisation est véritablement

obra escrita y oral de Ernesto Guevara y en el pedagogo Paulo Freire. También en Eduardo Galeano: “Se obliga al oprimido a que haga suya una memoria fabricada por el opresor, ajena, disecada, estéril. Así se resignará a vivir una vida que no es la suya como si fuera la única posible” (*Venas*, 439). La idea de “nous avons vu que le colonisé rêve toujours de s’installer à la place du colon” (*Damnés*, 18), es la misma del peruano González Prada y del brasileño Paulo Freire: el oprimido aspira a ocupar el espacio del opresor (Freire, 36), lo que significa el reemplazo de individuos, la reproducción de una misma estructura social y de una misma naturaleza del individuo: el hombre tradicional, el hombre corrompido. “Le colonisé est un persécuté que rêve en permanence de devenir persécuteur” (*Damnés*, 19). Edward Said confirmó esta misma lectura: “According to Fanon, the goal of the native intellectual cannot simple be to replace a white policeman with his native counterpart, but rather what he called, borrowing from Aimé Césaire, the invention of new souls” (Said, *Representations*, 41). Es decir, el hombre Nuevo es el hombre liberado de una tradición, es un “alma nueva”.

Roque Dalton poetizó esta misma idea: “somos un par de personas marcadas por el veneno de nuestra fastuosa educación, por las mariposas negras de los templos, por los vampiros de las elites. Nos gusta el whisky, Maribel, nos gusta quedarnos demasiado tiempo desnudos [...] Nos fascina además el arrepentimiento” (*Poesía*, 70). Incluso el revolucionario, el agente de la vanguardia histórica estaba inhabilitado para alcanzar la plenitud humana. Era necesario un hombre nuevo, una especie humana nueva.

De este nuevo hombre nacería también un nuevo arte y viceversa. Walsh, como Guevara, era de la idea de que “gente más joven que se forma en sociedades distintas, en sociedades no capitalistas o bien sociedades que están en proceso de revolución, gente más joven va a aceptar

créations d’hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d’aucune puissance surnaturelle : la ‘chose’ colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère. » (Fanon, *Damnés* 6).

con más facilidad la idea de que el testimonio y la denuncia son categorías artísticas por lo menos equivalentes” (*Oscuro*, 62). En su análisis a *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas, Ariel Dorfman destaca el “crecimiento de un niño, crecimiento de un pueblo: este es el tema único, doble, múltiple” de la novela. Y lo será de casi todas aquellas obras que surjan de este paradigma. El individuo y el pueblo evolucionan y sus caminos convergen en el origen o en el futuro utópico. Ambos maduran, evolucionan, cuando se van identificando entre sí. El presente, estancado por la fuerza de un pasado disfuncional, opresivo (Cuadrante I), está representado en *Los ríos profundos* por la relación del opresor (el Viejo) y sus oprimidos (los pongos, los indios). Las instituciones que corrompen al individuo y a la sociedad estarán representadas por la iglesia tradicional, el ejército y la verticalidad feudalista del hacendado. El padre del protagonista, Gabriel, se rebela pero no trasciende. Su hijo, Ernesto, representa la idea quijotesca de seguir un sueño de justicia en los caminos. Es un eterno andar, un inquieto estado de marcha en un mundo corrupto y doloroso. Sin embargo, observa Dorfman, hay una diferencia fundamental entre el padre y el hijo: “en el fondo de la experiencia salvadora de Ernesto germina la caliente certeza de que *sin los demás no habrá liberación ni crecimiento*” (*Lector*, 15). Según Dorfman, a diferencia de los escritores europeos, el objetivo de comunión no está destinado al fracaso ni depende de un alma sensible. Aquí el niño es portador de la utopía de comunión, pero no es una imagen pura: los muchachos en el colegio reproducen las formas de opresión: no se unen sino que se fragmentan, se autocontrolan según la ideología religiosa de los curas. El *zumbayllu* no es presentado como naturaleza redentora sino como objeto cultural. El Lleras, el joven representante de la fuerza y la violencia, reconoce en el objeto un elemento peligroso de unión por lo que pretende evitar que Ernesto lo obtenga. Ernesto intenta comprarlo, pero su constructor se lo regala, rompiendo con el ciclo de poder y de materialización de las relaciones

interpersonales. De la rebelión del individuo luego se pasa a la rebelión social, a veces por motivos anecdóticos.

La plenitud humanista y amerindia del hombre nuevo no consiste en la disolución en la nada del existencialismo europeo del siglo XX o en la aspiración de no-ser de la tradicional metafísica oriental. Tampoco es un ascenso individual a los cielos, como en el cristianismo místico o institucionalizado. Por el contrario, es una integración en el ser colectivo, en el cosmos. *Liberación* no significa aquí dejar de ser o ser eternamente un individuo al lado de Dios, lejos de los pecadores que se queman en el infierno, sino ser plenamente uno-en-los-otros, uno en la unidad. La liberación de este hombre nuevo significa un equilibrio entre el mundo material y el reino de la moral. Es ese espacio mítico-utópico donde las tensiones de opresor-oprimido han desaparecido en la práctica y en el deseo. Para la cosmología mesoamericana, “las otras metáforas señalan todas la misma nostalgia de liberación: la serpiente de fuego es el individuo ardiente en deseos de trascender su condición terrestre” (Séroujé, 169).

8.3 El sacrificio necesario

Según Frantz Fanon, el objetivo de la lucha de liberación no es solo la desaparición del colonizador sino también la desaparición del colonizado. Pero el nuevo humanismo no se define por el resultado de esta lucha sino por la lucha misma (*Damnés*, 173).¹⁶³ También en la América Latina del siglo XX las revoluciones y movimientos de liberación se diferenciaban de las revoluciones del siglo de la creación de las nuevas repúblicas. Si en el siglo XIX el objetivo era el desplazamiento del colonizador por la clase criolla, en el siglo XX los movimientos de liberación habían madurado la idea de un cambio moral aparte del cambio estructural. Uno no

¹⁶³ “Après la lutte il n’y a pas seulement disparition du colonialisme mais aussi disparition du colonisé. Cette nouvelle humanité, pour soi et pour les autres, ne peut pas définir un nouvel humanisme. Dans les objectifs et les méthodes de la lutte est préfiguré ce nouvel humanisme” (*Damnés*, 173).

podía ser la consecuencia del otro. El revolucionario, la vanguardia histórica, podía actuar directamente sobre el estímulo moral —el trabajo voluntario, el desprecio por el valor monetario en el caso de la Cuba de Ernesto Guevara— para provocar un cambio social, pero el hombre nuevo no llegaría sin antes alcanzarse el cambio social. El hombre nuevo es el individuo liberado como opresor y como oprimido, es el individuo hecho pueblo, significa el *renacimiento* de la humanidad.

Pero el hombre nuevo, la nueva humanidad como en Prometeo y en Quetzalcóatl, nace del sacrificio, de la sangre del mártir que es aquel que ha alcanzado la conciencia pero no la plenitud aun de un estado superior. Quetzalcóatl, según Laurete Sérroujé “es el símbolo del viento que arrastra las leyes que someten la materia: él aproxima y reconcilia los opuestos; convierte la muerte en verdadera vida y hace brotar una realidad prodigiosa del opaco dominio cotidiano” (*Pensamiento*, 151). La poética de Ernesto Cardenal lo versifica así: “un hombre nuevo y un nuevo canto / por eso moriste en la guerrilla urbana” (*Oráculo*, 21). Esta idea que identifica el sacrificio con la vida plena y opone la sangre al oro, una como representante de la vida sagrada y el otro como caída en el mundo material de la muerte, es común en la literatura de la cultura popular latinoamericana. Lo cual se opone radicalmente a la literatura policial anglosajona donde la sangre —siempre abundante— significa muerte y el beneficio económico o el prestigio social es el premio para quienes resuelven el misterio que amenazó el orden establecido.

En el libro sagrado de los mayas, el *Popol Vuh*, es común la idea de las parejas generadoras y de la fertilidad de la naturaleza tras el sacrificio del individuo. Antes de que existieran los hombres, por una disputa de pelota, los hermanos Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú fueron enjuiciados, sacrificados y enterrados en el ‘Puchal Chah’, pista de cenizas donde se tiraban las pelotas en el juego. Le cortaron la cabeza a Hun-Hunahpú y enterraron su cuerpo

decapitado junto con su hermano. Luego colgaron la cabeza de las ramas de un árbol de jícara al lado del camino. “Y el árbol, que siempre había sido estéril, se cubrió de pronto de frutos del ‘vach tzima’ o sea, del jícara” (66).¹⁶⁴ Una idea semejante relata el mito del Incarrí —o “inca rey”—conocido en el Perú de la colonia hasta mediados del siglo XIX, según el cual la cabeza del Inca ha sido enterrada bajo Cuzco o bajo Lima y se encuentra germinando el resto del cuerpo para renacer un día y volver a reestablecer el orden perdido. (Ferguson, 148) Este mito, según Ángel Rama, “por sus características ha nacido dentro de la Colonia, anudando elementos de la mitología prehispánica, alguno de los cuales se encuentran consignados en los textos del Inca Gracilaso de la Vega, con otros que son de fecha posterior” (*Transculturación*, 170). Lucía Fox Lockert observó que Atahualpa murió en la horca o a garrotazos en 1533 y el pueblo tomó la versión de la decapitación de Tupac Amaru I —al igual que Tupac Amaru II, en 1781—, ocurrida cuarenta años después (Fox, 12). La mitología más antigua, desde México hasta Bolivia, abunda en este principio del sacrificio del cuerpo que produce la vida en el Cosmos. La idea de que el cuerpo sacrificado fecunda la tierra y da vida, se repite en el mito de Pachacámac, cuando éste despedaza al hijo de Pachacama y sus miembros se convierten en semillas. Su sangre, literalmente, fertiliza la tierra (Ferguson, 24). La misma idea persistió en el espacio histórico. Cuando Tupac Amaru se revela en 1780 contra la autoridad de la corona imperial haciendo beber oro derretido al gobernador español, símbolo de la ambición y desacralización del cosmos, los opresores responden con el mismo simbolismo. De igual forma que en un ritual azteca, le cortan la lengua en una plaza pública, tratan en vano de despedazarlo usando cuatro caballos (paradójico símbolo de la opresión) hasta que finalmente le cortan las manos y los pies. Pero el pueblo indígena del Perú, que atemorizado no presencié directamente los hechos, atribuyó a este

¹⁶⁴ Hun-Hunahpú significa “tirador de cerbatana”; su hermano era Vucub-Hunahpú, ambos nacieron antes que los hombres. Sus padres eran “Amanecer” y “Puesta del sol” (57) y cada uno de los hijos tuvo dos hijos. A la pelota se jugaba de a dos en dos.

día una conmoción cósmica: después de una larga sequía se levantó el viento y llovió.¹⁶⁵ El espíritu de Tupac Amaru significa aquí una suerte de Quetzalcóatl, dios del viento, que limpia el camino al dios de la lluvia para provocar la germinación. La muerte del mártir siembra la tierra. Como la muerte de Ernesto *Che* Guevara, a quien otro imperio cortó las manos, el sacrificio y la sangre derramada en pedazos significan vida y no muerte, siembra y no siega. El profundo significado del asesinato del cautivo argentino se les escapó a los servicios de inteligencia habituados a otros modelos de pensamiento.

Esta idea del sacrificio y el significado de la sangre persistirán especialmente en la *Literatura del compromiso*. El cubano Nicolás Guillén, en “La sangre numerosa”, inicia su poema con una dedicatoria significativa: “A Eduardo García, miliciano que escribió con su sangre, al morir ametrallado por la aviación yanqui, en abril de 1961, el nombre de Fidel” (*Tengo*, 112). Luego (con una conjugación peninsular y con remembranzas del antiguo latín, propia de las declamaciones poéticas del continente todavía colonizado) confirma el destino fértil de la sangre del mártir: “no digáis que se ha ido: / su sangre numerosa junto a la Patria queda” (113). Pero el mártir no asciende al cielo de los individuos elegidos por un Dios absoluto sino que florece en la historia, para fecundar el resto de la humanidad, el Cosmos. En *Hora 0* (1969) el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal ve la muerte de Sandino como el sacrificio que mantiene vivo el movimiento de la historia —del mundo—: la sangre del elegido riega la tierra y la hace fértil, “el héroe nace cuando muere / y la hierba verde nace de los carbones” (*Antología*, 78). Cuando escribe el “Epitafio para la tumba de Adolfo Báez Bone” confirma la misma idea: “Te mataron y no nos dijeron dónde enterraron tu cuerpo, / pero desde entonces todo el territorio nacional es tu / sepulcro” (49). En otra metáfora no deja lugar a dudas: “creyeron que te

¹⁶⁵ Esta historia es referida de forma similar, entre otros, por escritores contemporáneos tan diferentes y opuestos como Eduardo Galenao en *Memoria del fuego* (1984) y Carlos Fuentes en *El espejo enterrado* (1992).

enterraban / y lo que hacían era enterrar una semilla” (50). También el salvadoreño Roque Dalton percibe la misma justificación de la existencia del revolucionario como la muerte necesaria que fecunda la vida por venir: “uno se va a morir [...] disperso va a quedar bajo la tierra / y vendrán nuevos hombres [...] Para ellos custodiamos el tiempo que nos toca” (*Poesía*, 23). Por su parte, el argentino Juan Gelman, en versos críticos al esteticismo de Octavio Paz y Lezama Lima, lo puso en estos términos: “¿por qué se pierden en detalles como la muerte personal?” (*Hechos*, 48). Esta comunión de la tierra con el renacimiento, del sacrificio con la vida es propio del cosmos amerindio. El futuro utópico y el pasado original se encuentran y se confunden en una especie de fin de la historia.

En “La Batalla de los Colores” de Ariel Dorfman, las referencias religiosas al cristianismo son explícitas pero no menos claras son las referencias al sacrificio del hombre-dios amerindio. Cuando los infinitos dibujos que envolvieron en su laberinto a los militares comenzaron a arder, el poder opresor procuró que la muerte de José, el subversivo, fuese ejemplar, “para que todos supieran que así terminan los brujos y creyeran que José ardía entre las pruebas de su herejía (*Militares*, 154). El uso propagandístico que se revela contra sus autores, es semejante aquí como lo fue en la muerte de Jesús, en la de Ernesto *Che* Guevara y en la de otro José mártir, José Gabriel (Tupac Amaru). Pero también coincide con la tradición mesoamericana. Las referencias a un realismo mágico que se pueden encontrar desde las crónicas de la Conquista desde Pedro Cieza de León recorren el relato y coronan el final. La mayor preocupación del general representante de la dictadura que combatía José fue que nadie pensara que había logrado “introducirse dentro de uno de sus dibujos o quizás *repartido a lo largo de cada uno de ellos, reservándose el corazón para los últimos y los sesos para los penúltimos* (155). Las imágenes de los pájaros surgidos de esa catástrofe de fuego recuerdan el fuego de Landa Calderón que así

pretendió al comienzo de la Conquista espiritual vanamente borrar la memoria del pueblo maya. Es el fuego didáctico de Hernán Cortés, el fuego de la memoria reprimida del continente, según la obra de Eduardo Galeano. Es “el camino del fuego” de Ernesto Guevara (*Obras*, 236). Es el fuego con el que Quetzalcóatl recreó el mundo y el fuego que, según Sérroujé “señalan todas la misma nostalgia de liberación” del individuo que va a “trascender su condición terrestre” (169). No es el fuego final de Alejandra en *Sobre héroes y tumbas* (1961), que de esa forma pretende borrar toda memoria del pecado sexual, del incesto y de su desprecio proyectado en la sociedad; una forma de condena en el infierno cristiano. Es otro fuego, es el fuego que en el siglo XVI mata la carne y salva la memoria del cacique Hatuey en Cuba que, según Bartolomé de las Casas, elige renacer en el infierno donde estará su pueblo antes que el Paraíso de los buenos conquistadores (*Destrucción*, 88).¹⁶⁶

También otros elementos de este cuento, como la disolución del individuo —del héroe— en la humanidad de su pueblo, el corazón, el cuerpo repartido por la magia de los dibujos quemados y despedazados, son símbolos de la cosmología amerindia. No faltan las alusiones explícitas al lenguaje y la semiótica cristiana: así también la cultura del continente ha sido travestida por la simbología y el ritual católico (lo explícito) mientras los elementos centrales de la cultura reprimida por la violencia inevitablemente iba a buscar diferentes formas de sobrevivir aún de formas más inadvertidas y por eso más fuertes y permanentes (lo implícito).

De forma más personal —como es más propio de la poesía y del ensayo que de la narrativa y del teatro— el argentino Francisco Urondo, en el poema “Sonrisas” escribió su testamento ideológico confirmando los dos elementos fundamentales: el futuro utópico, donde el individuo se disuelve en el sacrificio en una comunión con la humanidad y el desprecio de la

¹⁶⁶ Esta historia es repetidas veces citada y reescrita por los escritores políticos de la segunda mitad del siglo XX, como el primer G. Cabrera Infante (*Vista del amanecer en el trópico*), Eduardo Galeano (*Memoria del fuego*), Carlos Alberto Montaner (*Las raíces torcidas de América Latina*), etc.

materia, caída en la desacralización y la inmovilidad del cosmos que ha perdido su espíritu, según la cosmología amerindia (expresada, por ejemplo, en *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias): “[a] los hombres del futuro: mi testamento: ‘a ellos, / hijos, mujer, dejo todo lo que tengo, es decir, / nada más que el porvenir que / no viviré; dejo la marca / de ese porvenir’” (*Poética*, 404). En otro poema, en “Solicitada”, confirma la misma idea: “Mi confianza se apoya en el profundo desprecio / por este mundo desgraciado. Le daré / la vida para que nada siga como está” (458).

Uno de los poetas más significativos, Ernesto *Che* Guevara, en el cual alcanza su cumbre la poética del compromiso, es explícito en este sentido: “En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte, bienvenida sea, siempre que este, nuestro grito de guerra, haya llegado hasta un oído receptivo, y otra mano se tienda para empuñar nuestras armas, y otros hombres se apresten a entonar los cantos luctuosos con tableteo de ametralladoras y nuevos gritos de guerra y victoria” (González, 131).

8.4 Derrota y exilio. De la palabra al silencio.

Diferente a un determinismo materialista, estructuralista o antihumanista, la conciencia se convertirá en el principal campo de batalla. Para Ernesto *Che* Guevara la acción sobre el estímulo moral, más allá del cambio estructural, era prioritario. En este sentido, el final de *Las venas abiertas de América Latina* (1971) Eduardo Galeano también presenta una visión humanista —en el sentido de considerar la libertad individual y colectiva y no una fatalidad divina o economicista— y todavía sigue siendo una crítica próxima al marxismo. “Hay quienes creen que el destino descansa en las rodillas de los dioses, pero la verdad es que trabaja, como un desafío candente, sobre las conciencias de los hombres” (*Venas*, 436). Si reemplazamos “dioses”

por “infraestructura” o “propiedad de los medios de producción” tendríamos una crítica al marxismo más primitivo: la conciencia no es mero producto y reproductor de una ideología, de una estructura materialista sino que está conferida de libertad y, por lo tanto, es capaz de independizarse de sus propias condicionantes en el camino de su liberación. La conciencia es libre cuando se distingue de la *falsa conciencia*, del realismo objetivo que produce (o es) una ideología.

Con ese párrafo citado Galeano cierra *La venas abiertas de América Latina* y plantea un desarrollo posterior: “¿Es América Latina una región del mundo condenada a la humillación y a la pobreza? ¿Condenada por quién? ¿Culpa de Dios, culpa de la naturaleza? ¿el clima agobiante, las razas inferiores? ¿La religión, las costumbres? ¿No será la desgracia un producto de la historia hecha por los hombres y que por los hombres puede, por lo tanto, ser deshecha?” (439). Pero más tarde su atención se acercará progresivamente a la perspectiva amerindia. *Memoria del fuego* (1982-86) es una de las expresiones más maduras del cambio de la utopía europea por el mito original amerindio. Su camino ya no es la revolución moderna que por el camino de las armas busca establecer la nueva sociedad antes de la creación del hombre nuevo sino el retorno en busca del hombre-original. La poesía-ensayo ha perdido parte de su optimismo revolucionario y plantea una concientización por el camino del desencanto. La *Literatura del compromiso* pierde su cruzada optimista y proselitista, su confianza en la actuación sobre la realidad social y vuelve su mirada hacia la realidad interior de una memoria colectiva que todavía se puede recuperar. El pasado prehispánico e amerindio, menospreciado por la soberbia del colonizador europeo, es reivindicado como una tiempo dorado: no había gordos ni jorobados entre los indios del Canadá; no reconocían la propiedad y consideraban ridículo obedecer a un semejante (*Memoria II*, 20). Si un dios autoritario y la racionalidad representan al opresor, las emociones son el rasgo que se

debe recuperar en el proceso de liberación: los indios “obedecen a los sueños como los cristianos al mando divino” (20). Como en Nietzsche y en Freud, el cuerpo, la sensualidad representan a la vida y a la libertad, reprimidos por el cálculo y el falso pecado: los indios “son libertinos, advierte Le Jeune. Tanto la mujer como el hombre pueden romper el matrimonio cuando quieren. La virginidad no significa nada para ellos” (21). “Cuando los cristianos los amenazan con el infierno, los salvajes les preguntan: *Y en el infierno, ¿estarán nuestros amigos?*” (21). Pregunta que coincide con la aspiración del cacique Hatuey, quemado por los españoles, según Bartolomé de las Casas (*Destrucción*, 88).

El fracaso del optimismo revolucionario de los '60 mueve la atención de un cambio radical de las estructuras sociales al problema de la conciencia. En 1972, Héctor Schmucler en su prólogo a *Para leer al pato Donald*, recuerda que parte de las dificultades del gobierno de Unidad Popular de Chile sería que, aunque se cambien las infraestructuras, la supraestructura resistiría con su arraigo: “las viejas formas de vida, características de la sociedad burguesa, suelen consolidarse hasta neutralizar —cuando no de liquidar— las nuevas estructuras conquistadas” (3). Recordando a Althusser, anotaba que “el obrero produce plusvalía como condición necesaria para que se reproduzca el sistema capitalista y, en el mismo movimiento, produce la ideología que perpetúa la relación con la sociedad” (4). No resultaba significativo que el patrón dejara de ser una empresa privada o el Estado. Las relaciones de producción y organización de la sociedad continuaban siendo las mismas. “El salto cualitativo se refiere a las características que asume esta relación, a la cultura que se genera a partir de las formas concretas de una existencia que tienda a la creciente participación de todos en todo” (5). Una observación semejante había adelantado Ernesto Guevara años antes, la que resultaría más tarde una profecía.

El 9 de abril de 1961, en la revista *Verde Olivo*, doce años antes del golpe de estado en Chile, escribió:

Y cuando se habla del poder por vía electoral, nuestra pregunta es siempre la misma: si un movimiento popular ocupara el gobierno de un país por amplia votación popular, y resolviese, consecuentemente, iniciar las grandes transformaciones sociales que constituyen el programa por el cual triunfó, ¿no entraría en conflicto inmediatamente con las clases reaccionarias de ese país?, ¿no ha sido siempre el ejército el instrumento de la opresión? Si es así, es lógico pensar que el ejército tomará partido por su clase, y entrará en conflicto con el gobierno constituido. Ese gobierno puede ser derribado mediante un golpe de estado más o menos incruento y volver a empezar el juego de nunca acabar; puede el ejército opresor ser derrotado mediante la acción popular armada en apoyo de su gobierno. Lo que nos parece difícil es que las fuerzas armadas acepten de buen grado reformas sociales profundas y se resignen mansamente a la liquidación como casta. (*Obra*, II, 58)

El fracaso ha sido doble. La sociedad no ha cambiado y cuando ha podido hacerlo su conciencia ha permanecido anclada en los valores morales del pasado. Consecuentemente, el hombre nuevo, liberado de la relación moral y económica entre el opresor y el oprimido, no ha llegado nunca. En palabras de Paulo Freire, es común “en cierto momento de la experiencia existencial de los oprimidos una atracción irresistible por el opresor por sus patrones de vida” (58). Pero también existe una creencia mágica en la invulnerabilidad del opresor. Hasta que el individuo no tome conciencia de su opresión, aceptará su estado y su lugar en la sociedad como una fatalidad (60). Estas observaciones pertenecen al mismo tipo que hiciera Simón Bolívar un siglo y medio antes,

cuando el continente se disponía a un renacimiento bajo la nueva forma de repúblicas independientes. En su “Carta de Jamaica” (1815), Bolívar advertía que “el alma de un ciervo rara vez alcanza a apreciar la sana libertad” (*Doctrina*, 71). Años más tarde, en 1819, en “Discurso ante el congreso de Angostura” complementaba la misma idea: “Un pueblo pervertido si alcanza su libertad muy pronto vuelve a perderla [...] las buenas costumbres, y no la fuerza, son la verdadera columna de las leyes” (105). Según recordó Rufino Blanco Bombona, “cuando en 1816 se da libertad a los esclavos negros y se les llama a servir en el ejército como ciudadanos, prefieren seguir a los españoles, que los venden en las colonias extranjeras”, hecho que llevó a Bolívar a quejarse de que “los pueblos no quieren ser liberados” (Blanco, 167).

Entrados en el último cuarto del siglo XX, el fracaso de la “Segunda independencia” —a través de los Movimientos Revolucionarios de Liberación Nacionales— parecía aún más decepcionante que el logrado en la primera, a principios del siglo XIX. En 1973 Mario Benedetti percibía el declive de la energía moral —el valor de la voluntad histórica— que tanto había reclamado Ernesto Guevara: “ya no consideramos [...] que la revolución es un edén político” (*Revolución*, 81). La utopía se transformaba, lentamente, en voluntad de resistencia ante la realidad adversa. “Hoy, toda América latina vive el arduo proceso de convertir sus reveses en victorias” (86). Aludiendo al fracaso inicial de la Revolución cubana en Moncada, Benedetti procura recomponer las naves anímicas: “El revés histórico de 1953 sirve hoy [para demostrar que] aún los más duros contrastes pueden contener un germen de triunfo, siempre y cuando la voluntad de victoria siga siendo más fuerte que la amargura de la derrota” (*Revolución*, 87). Ya no es la “revolución utópica” sino una “revolución posible” (107).

Pero ni siquiera fue posible. La realidad volvería a mostrar su *clausura política* en los '70 hasta terminar en una nueva *clausura existencial* a fines de los '80.¹⁶⁷ Como en tiempos de Simón Bolívar, el pueblo no quería ser liberado. “En realidad eran pocos los que habían desenvainado su furia o su nostalgia / y el futuro mantenía las catástrofes detrás de sus biombos neblinosos” (*Aquí*, 46). Sólo era posible “juntarnos de a muchos para saber qué pocos éramos / y admitir por unanimidad el desorden del mundo y de la vida / sobre la biblia o mejor sobre el reglamento provisorio / que nunca intentaríamos ordenar del todo la vida y el mundo” (46).

Escritores comprometidos como Sábato no vieron el fenómeno de los movimientos de liberación como parte de un destino histórico y manifiesto, sino como una simple y justificada reacción a un sistema que se había corrompido y debía ser *reparado*. “En esa gigantesca defraudación que decepcionó al país entero [Argentina] pero muy especialmente a la juventud, siempre sensible al contraste entre las grandiosas palabras y las sucias realidades, debemos buscar las causas de la guerrilla” (*Apologías*, 16). En cierta forma, Sábato conforma o incomoda a los grupos en pugna por igual. “Debía restaurarse la democracia [...] pero era necesario evitar un terrorismo de extrema derecha como respuesta al de los grupos inversos” (117).¹⁶⁸ Es decir, la democracia burguesa o representativa debía ser restaurada. Para acceder al Tercer Cuadrante, primero es necesaria una reforma del individuo y no viceversa. Esta es otra diferencia significativa con los escritores de la *Literatura del Compromiso*. Si para éstos la violencia del Segundo Cuadrante era un paso inevitable en el acceso del Tercer Cuadrante que precede al Hombre nuevo, para Sábato era “siniestramente ilógico que invocando la Justicia Universal y el Socialismo se torture y asesine. ¿Qué hombre nuevo se podría construir con semejantes preparativos?” (119).

¹⁶⁷ Ver las definiciones de ambos tipos de clausuras en el análisis del Primer Cuadrante, Capítulo IV.

¹⁶⁸ Esta posición, que se refleja en el informe de la CONADEP *Nunca más* (1984), será criticada —sobre todo en los años '90— como “Teoría de los dos demonios”.

El gran acontecimiento del siglo XX fue el abandono de la libertad por los que querían el progreso, desapareciendo desde entonces una esperanza más para el mundo. La libertad burguesa no era toda la libertad, o no lo era cabalmente; pero de la justa desconfianza por sus precariedades se llegó a desconfiar de la libertad misma, o se la difirió para siglos futuros. (123)

Sábato no puede ver una continuidad del Humanismo sino una línea en declive. “He aquí el final de aquel prometeo renacentista. Porque, como bien afirma Berdiaev, el Renacimiento fue un movimiento individualista que terminó en la masificación, un naturalismo que concluyó en maquinismo, y un impulso humanista que originó la deshumanización. Tres aspectos de una sola y gigantesca paradoja: la deshumanización de la humanidad” (127). Para compatibilizar esta actitud reaccionaria contra el prestigio moderno del ideoléxico *progreso*, Sábato echa mano a una frase de Schopenhauer ya citada antes por Nietzsche: “hay momentos en que el progreso es reaccionario y la reacción es progresista” (139). El status quo de la alienación moderna y las propuestas revolucionarias son simplificadas en idealismo versus colectivismo, soslayando el centro ideológico de la idea del *Hombre nuevo* y, de alguna forma, justificando el imperio del Hemisferio histórico de los dos primeros Cuadrantes: “ni el individualismo ni el colectivismo son soluciones verdaderamente humanas, pues el primero no ve la sociedad y el segundo no ve al hombre; ambas son abstracciones” (168).

Finalmente, de la celebración de la palabra reconquistada, se cierra el círculo con la imposición del silencio y la resignación. La subversión de la palabra, del significado colonizado, deja paso al silencio como único recurso de resistencia ante el regreso de la distopía. Cuando en “El hotelito de rue Blomet”, de Mario Benedetti, dos exiliados reflexionan sobre la década de la esperanza y la derrota final, su único consuelo se reduce a haber aguantado “sin hablar, sin

delatar a nadie. En aquellos días de mierda, aquello se convertía en una obsesión. No hablar, sobre todo no hablar” (*Nostalgia*, 66). Otra voz complementa: “¿Quién iba a decir, en el 65, que íbamos a pasar lo que pasamos?” (67). Ya en la obra de teatro *Pedro y el Capitán* (1979) la derrota está definida. Queda aún, la victoria moral. En la lucha dialéctica que entablan el torturador —el objetivo inmediato de la tortura es la palabra— y el torturado, el vencedor es siempre la víctima, y su principal arma es el silencio. Se cambian los papeles: el torturado predomina emocionalmente sobre el torturador. El final también es un rotundo “no” de la víctima, lo único que le queda de poder.

Una traducción simbólica y casi completa de este momento se realiza en la película argentina *Tiempo de revancha* (1981), donde un exsindicalista procura borrar su pasado para lograr un puesto en Bursaco, una megaempresa explotadora de minas de cobre. El protagonista, Bengoa (Federico Luppi), finalmente logra integrarse a una sociedad dominada por un gobierno militar y la ideología del libre mercado. La lucha se establece en las dicotomías solidaridad/egoísmo, sangre/dinero, igualdad/explotación, compromiso/engaño, palabra/silencio. Para lograr su propósito, desde el comienzo debe manifestar su ambición individualista mientras que gran parte de su esfuerzo radica en no hablar. “Bursaco paga, yo trabajo. Lo demás no es problema mío”, debe decir el protagonista en su primera entrevista de trabajo, fingiendo indiferencia. Pero luego su padre le advierte: “un día te van a provocar y vas a abrir la boca”. Cuando el ex activista encuentra a un antiguo empañero de lucha social, éste, integrado mucho antes, le dice: “Soy un angelito. No protesto. Hay que morfar. Yo les sigo el juego. No habléis, no protestés. Esto es el infierno”. Finalmente, se nos revela el motivo principal de la trama: la simulación de un accidente, por parte de Bengoa y su amigo, Bruno, con el objetivo de cobrar una importante indemnización como consecuencia de un accidente laboral que debería dejar

mudo a Bruno. Para ello, ambos exsindicalistas planean usar las mismas armas del enemigo, legitimada por la ética del centro, es decir, el beneficio propio. Pero las cosas no resultan como fueron planeadas anteriormente. Bruno se acobarda y, en su intento de huida a último momento, muere en la explosión. Bengoa ocupa accidentalmente su lugar y, al ser rescatado, finge no poder hablar. Bengoa se posicionará desde la ética del vencedor para cobrar la indemnización, no como resultado de un juicio legal sino por medio de una negociación-chantaje que un abogado cómplice e inescrupuloso se encargará de llevar a cabo. Sin embargo, cuando Bengoa y su abogado visitan la casa del “único hombre”, dueño del imperio empresarial, con el objetivo de negociar el chantaje, se produce la gran inflexión en el discurso del personaje. Enterado de que las muertes de sus compañeros habían sido a consecuencia de la explotación de una mina de cobre que no tenía cobre, Bengoa rechaza la oferta del dueño de Bursaco, la cual había superado ampliamente las ambiciones iniciales de su abogado y de él mismo. Bengoa decide ir a juicio y emprender así su mayor batalla contra el Imperio. Larsen, el abogado mercenario, le dice que “la mejor forma de cagarlos es sacándoles la guita”. Sin embargo, Bengoa entiende lo contrario: la pérdida de dinero, como la ganancia, son parte de las reglas del juego capitalista. No lo son, en cambio, aceptar nuevas reglas de un individuo marginal que ha decidido no venderse. No persigue tanto la destrucción de Bursaco, la revelación de su inmoralidad y su vulnerabilidad —lo cual sería una tarea casi imposible, mucho más para un solo hombre—, sino su propia reivindicación ética, su *revancha*. Podría entenderse —y creo que las autoridades de la época así lo debieron hacer—, que finalmente triunfa la “justicia institucionalizada”. Sin embargo, éste es un error: Bengoa *usa* esa justicia que, en cierta forma, es respaldo de Bursaco. Bengoa gana el juicio mintiendo, aunque no usa ni una sola palabra. A partir de ese momento todo depende de que logre *no decir palabra alguna*. Finalmente triunfa en su objetivo y lo hace con una

paradójica excepción. Su pasado de militancia sindicalista representa al que denuncia, *al que promueve el uso de la palabra*. Pero la palabra está colonizada por el discurso de la ideología dominante y, por ende, no sólo no servirá para destruir la relación de dominación y dependencia del centro, sino, sobre todo, será ésta —la palabra del disidente— un motivo más que legitime la opresión irrestricta del poder central. Incluso uno de los personajes —El Golo, el descendiente de los indios que lucharon por su tierra y pagaron su derrota con la muerte o con el exilio— acepta presentarse como testigo en el juicio. De habitual uso parco de la palabra, el indio *habla* y por eso lo matan. *Tiempo de revancha* culmina con una escena más simbólica que verosímil, pero necesaria: el protagonista triunfa y pronuncia una sola palabra en la ducha, en un espacio íntimo: “ganamos”. Pero luego de advertir que el enemigo permanece amenazante —ha sido ofendido pero no destruido—, se corta la lengua con la frialdad de un cirujano. La lengua no le sirvió para salvarse sino, por el contrario, terminó por someterlo y esclavizarlo. Por si fuese poco, su integración a la órbita del centro ideológico había sido gracias a su lengua. Con ella había mentido y ocultado su pasado. No la había necesitado para derrotar al poder, para reivindicarse como hombre ético, para honrar su memoria y justificar su propia existencia, pero por ella podría volver a perder.

Una vez recuperada la democracia formal y luego de caído el muro de Berlín, la *clausura existencial* regresa con la fuerza del desencanto. Benedetti lucha racionalmente contra la clausura. En “Los intelectuales y la embriaguez del pesimismo” (1986) reprocha a sus colegas escritores que “pocas veces, como en estos tiempos, la cultura se ha visto sacudida por una tan devastadora corriente de pesimismo” (234). Aunque motivos históricos no faltaban, “en otras etapas de riesgo el mundo intelectual supo arreglárselas para enarbolar esperanzas e imaginar salidas a situaciones que parecían de antemano condenadas” (*Subdesarrollo*, 234). Sin embargo,

el escritor que piensa no es el mismo que el escritor que siente. El poeta contradice al ensayista, al crítico: “En la última /asamblea / del futuro / faltaré / sin aviso” (*Exilio* 34). “En las fronteras / del futuro / hay un control / estricto / sólo son admitidos / los sobrevivientes” (35). No es una simple especulación borgeana, sino la conclusión de un camino recorrido por la esperanza y la desesperanza: “usted por fin aprende / y usa lo aprendido / para saber que el mundo / es como un laberinto / en sus momentos clave / infierno o paraíso / amor o desamparo / y siempre siempre un lío” (*Canciones*, 122). No es casualidad que Benedetti conteste a Gustavo Adolfo Bécquer, el romántico que veía la doble clausura, la existencial y la política, y desestime hasta las últimas esperanzas del romanticismo decimonónico, que nunca fueron muchas: “Sabés / Gustavo Adolfo / en cualquier año de éstos / ya no van a volver / las golondrinas [...] es lógico / están hartas / de tanto y tanto alarde / migratorio [...] su tiempo ya pasó / lo reconocen / y a mitad de su ida / o de su vuelta” (*Exilio*, 15).

La historia ya no es lineal. Es un círculo, o peor que eso: el acento ya no está en el indiferente ciclo de la naturaleza sino en “desengáñate, esas ya no volverán”. El círculo cósmico se ha detenido en su andar, como la temida caída del Sol amerindio en la materia, en la inmóvil piedra de la muerte.

La empresa social ha terminado y el intelectual vuelve su mirada al individuo, al antes despreciado oficio de refugiarse en la palabra. Nuevamente adquiere significado y valor aquello que Edward Said, en *Representations of the Intellectual* (1993), cita a Adorno en *Minima Moralia*: cuando se pierde la patria el único refugio que queda es la palabra (Said, *Representations*, 58).¹⁶⁹ Podemos pensar que también el dinero puede ser un refugio —y aún más seguro— para un hombre o una mujer exiliados, pero para un intelectual debía ser la escritura

¹⁶⁹ “For a man who no longer has a homeland, writing becomes a place to live” (Said, *Representations*, 58).

(“writing becomes a place to live”). Para los escritores comprometidos que sobrevivieron a la catástrofe de la reacción militar latinoamericana, la escritura y el idioma se convirtieron en una patria única y obsesiva ubicada alternativamente en la nostalgia y en distopía.

En el argentino Andrés Rivera el pesimismo distópico es el resultado de una clausura política que linda, se pierde y se refugia en la clausura existencialista. En sus novelas cortas, es común la ambigüedad, la carencia de nombres y datos concretos, la ausencia de una trama simple. En *Para ellos el paraíso* (2002), por ejemplo, el relato de la casa de campo recuerda a la película *Kamchatka* (2002). La casa de ventanas tapiadas, la permanente mezcla de violencia y falso cariño. El relato se construye entorno a un secuestro que nunca deja al lector certeza, eliminando datos, poniendo al lector, a través del ambiente y de los recursos literarios, en el espacio psicológico de la víctima. “Él estaciona el auto frente a la puerta de un motel. El letrero luminoso del motel, con el nombre del motel, chisporrotea, golpeado por la lluvia” (119). La técnica es la opuesta a las de Sábato y Cortázar, quienes dan abundantes datos del contexto concreto, histórico y presente.¹⁷⁰ Cada relato de *Para ellos el paraíso* incluye en su título la palabra “vencedor”, como aquel que recuerda la utilidad opresora de la palabra: “El vencedor, para hablar del mundo habla de sus enemigos”.

Andrés Rivera, como muchos autores políticos que continuaron publicando después de la caída del muro de Berlín, rechaza la clasificación de sus novelas como pertenecientes al género

¹⁷⁰ En el segundo capítulo de *La revolución es un sueño eterno*, luego de presentarse y hacer descargos, Juan José Castelli se disculpa: “Perdón, señores jueces: soy, como sabrán, propenso a la digresión” (17). Lo mismo había reconocido Juan Pablo Castell. Se pueden reconocer otras coincidencias o influencias de estilo, detalles que son menores para nuestro análisis. Por ejemplo, la tendencia borgeana al uso del adjetivo fuera de su contexto semántico común: “[Cisneros] olvidaba, en el sopor letal del exilio, las guerras y las mujeres en las que derrochó el cuerpo” (Rivera, *Revolución*, 31). Aparte de este y otros detalles comunes, hay un fondo que los emparenta con el final de la distopía del surrealismo de los años '40 y el renacimiento de ésta al final de la Guerra Fría. Las similitudes con *El túnel* (1949) de Ernesto Sábato, no sólo radica en el detalle de que su protagonista y voz principal se llamaba Juan Pablo Castell, sino en su clausura existencialista. Si el recurso temático del pintor es la imposibilidad de ver, en el orador será la imposibilidad de hablar, como la distopía es a la utopía.

de la “novela histórica”. De cualquier forma, la mirada hacia el pasado para hablar del presente es propia de *En esta dulce tierra* (1984) y *La revolución es un sueño eterno* (1987). La primera, ambientada en 1839, tiene por protagonista al médico Gregorio Cufre, personaje histórico que reaparecerá en *La revolución es un sueño eterno*. Cufre huye de la Mazorca y se refugia en casa de una amante relacionada con Rosas. El tema central es la derrota de Cufre y quizás, más precisamente, la derrota inevitable de toda revolución que se adelante a su propio tiempo. Una carta de Domingo de Oro a Dorrego dice: “*Envejecemos en el ostracismo, Goyo, dentro o fuera de nuestras fronteras. Nuestras lanzas están en el porvenir. Y el porvenir, como bien se sabe, es la referencia a la que acuden los papanatas*” (*Tierra*, 32). La clausura política es un hecho y amenaza con convertirse en clausura existencial en *La revolución es un sueño eterno*. El protagonista y la voz principal, Juan José Castelli, no puede hablar por un cáncer de lengua y por ello recurre a la escritura para comunicarse. La paradoja radica en haber sido conocido como el “orador de la revolución” (1810). Cuando se presenta al inicio, dice: “*el invierno llega a las puertas de una ciudad que exterminó la utopía pero no su memoria*” (*Revolución*, 15). La ambigüedad de paradigmas temporales, como ya hemos señalado, es propia de los protagonistas de la *Literatura del compromiso* en América Latina. La dinámica mitológica del ciclo y la repetición se confunde con el devenir histórico, lineal y progresivo, propio del humanismo y la modernidad occidental (énfasis agregado): “Hombres como yo han sido derrotados, más de una vez, *por irrumpir en el escenario de la historia antes de que suene su turno*” (142). Es la derrota de la vanguardia, de los Bolívar, los Artigas, los Martí y los Guevara. Más tarde, Rivera ensaya un diálogo entre Cisneros y Cufre, uno hablando y el otro escribiendo y recuerda la fuerza de las palabras: la revolución, escribe Castelli, “*se hace con palabras. Con muerte. Y se pierde con ellas*” (46). Si uno de los preceptos de la Revolución cubana decía que para que haya literatura

revolucionaria primero había que tener una revolución, Castelli, el protagonista narrador, reconoce el fracaso de las revoluciones independistas del siglo XIX por una característica semejante: “revolucionarios sin revolución, eso somos” (53). “¿Qué nos faltó para que la utopía venciera a la realidad? ¿Qué derrotó la utopía? ¿Por qué, con la suficiencia de los conversos, muchos de los que estuvieron a nuestro lado, en los días de mayo, traicionaron la utopía? [...] Escribo la historia de una carencia, no la carencia de una historia” (57).

La continuidad histórica de la injusticia del poder imperial, explícita en *La hora de los hornos* (1968) y *Las venas abiertas de América latina* (1971) es retomada en gran parte de la producción de la última etapa de la *Literatura del compromiso*. En *La revolución es un sueño eterno*, con cierto fatalismo histórico, Bresford reflexiona: “Inglaterra es un imperio gracias a los niños que mueren en sus minas” (71). Todo el capítulo XII se compone de una breve reflexión, que es parte del nacimiento de la clausura existencialista: “Entre tantas preguntas sin responder, una será respondida: ¿qué revolución compensará las penas de los hombres?” (Rivera, *Revolución*, 173). La narración de la continuidad ya no es el relato de una historia que será interrumpida, destruida por una toma de conciencia colectiva, sino una continuidad que se confirma una vez más.

La novela histórica más significativa de este período en Uruguay también la escribirá un hombre de militancia izquierdista. Como en Rivera, la historia es la mejor excusa para replantearse un presente que es percibido como fracaso de las utopías humanistas de Europa. En *¡Bernabé! ¡Bernabé!* (1988) de Tomás de Mattos, se puede descubrir esta lucha de paradigmas que nacen, evolucionan y mueren. La voz narradora, Josefina Péguy, en una carta recuerda a su padre que es interpelado por ella sobre las masacres de indios charrúas en el siglo XIX. Allí advertimos dos conceptos diferentes de “libertad”. La libertad de la narradora y de su padre, su

adversario dialéctico, es la libertad del humanismo del siglo XIX: ya no se trata de la ley religiosa ni de los privilegios de castas o estamentos. Pero su padre representa un humanismo anacrónico, lo que le sirve de base a la crítica implícita de la novela —y de la narradora que se esfuerza por mantener un tono estratégicamente neutral—, que es de tono posmoderno, es decir, marcado por el cuestionamiento al racionalismo europeo y la simpatía por las luchas de reivindicación de los márgenes. “Para los charrúas la libertad era la perduración del Desierto: tierra sin cultivar, ganado sin cuidar, barbarie compartida. Para nosotros la libertad era la posibilidad irrestricta de que cada ciudadano volcase el mayor esfuerzo para el progreso de su familia” (56) Es el tópico de *civilización contra barbarie* impuesto por Sarmiento en la mismo siglo, pero también es la nueva idea de civilización humanista, democrática, “civilización repartida entre todos, según sus talentos” (56). Sin embargo, esa igualdad entre occidentales no incluía aún la igualdad intercultural ni toleraba la diversidad más allá de límites estrechos: “todo indio que aceptó nuestros valores, ‘fue respetado y tratado como uno más’” (56). Lo cual nos recuerda discursos políticos de nuestro siglo XXI, como formas de un humanismo tardío, conservador. El narrador no es totalmente confiable si nos referimos al paradigma del autor quien, con un esfuerzo de neutralidad ideológica en su narración, no puede evitar que muchos de sus lectores lo consideren como el código de lectura principal: el indio que aceptó “nuestros valores” y “fue respetado y tratado como uno más” no fue ni respetado ni tratado en condición de igualdad. Fue respetado en la medida que renunciaba a hacerse respetar. En pocos momentos la narradora trasluce, de forma explícita, el paradigma del autor. Sin embargo es éste, y no el paradigma de la narradora, el que estructura la novela. Lo implícito es lo que lo explícito ha logrado ocultar o reprimir, sea por razones artísticas, ideológicas o morales. “Aunque me acuses de estar exaltando nuevamente a la barbarie, te diré que no he visto un hombre culto al que los

años y las lecturas no hayan vuelto cada vez más escéptico y receloso (107). El vencido renace para vencer; la utopía derrotada se traduce en aspiración de regreso al origen: “Sepé no necesitó leer a Rousseau para vivir enamorado de la naturaleza. Bompland, mi padrino, que participó de idéntico amor, se lo dejó estropear por afanes académicos y utopías políticas” (107). Es decir, si la narradora logra ubicarse con éxito en el siglo XIX, el lector no puede hacerlo porque no puede desvincularse de sus propios valores ni de su propio paradigma histórico en curso.

En “El baquiano y los suyos”, Benedetti retoma la figura de José Artigas, el héroe nacional, por tanto tiempo considerado bandolero y terrorista, representante de las ideas humanistas y populistas de principios del siglo XIX, cuyo destino de derrota es compartido por los héroes libertadores consagrados por la tradición: San Martín, Simón Bolívar, José Martí. La idea de una historia que ya no progresa sino que se repite, el cambio superado por la inmanencia, vuelve ante los ojos del intelectual comprometido: “los troperos y gauchos nos recorren / nos miran con recelo durante un lustro apenas / sus primeras fogatas enrojecen las nubes / y bah después de todo no somos tan distintos / tan sólo un poco un poco más de un siglo y medio / entre ellos y nosotros” (Benedetti, *Exilio*, 122). Ya en 1984, bajo el significativo título de “Cónica de sueños no cumplidos”, el mismo autor hace un análisis crítico y subjetivo de algunos libros de Eduardo Galeano. Recuerda, por ejemplo, que en *Las venas abiertas de América Latina* “Galeano había analizado con maestría y refutado con autoridad el currículum oficial del subcontinente, pero en su nueva obra [*Memoria del fuego*] desarrolla anécdota tras anécdota, *desengaño tras desengaño, los anales clandestinos, los sueños derrotados, la injusticia acumulada* en tanto siglos de rabia y vasallaje” (*Cómplice*, 59). Luego: “*Memoria del fuego* es la saga de un sueño: el de los vencidos” (60). “El libro de Galeano es algo así como una posibilidad

de resurrección para aquella soñada América posible que en cada emboscada fue perdiendo brío, aliento y expectativa” (60).

La derrota política del héroe histórico, del soñador utópico, es, al mismo tiempo, una victoria moral. La novela y el destino de los protagonistas centrales es similar al de *El general en su laberinto* (1989) de Gabriel García Márquez: el héroe enfermo, humanizado y derrotado. El Bolívar de García Márquez no se aleja del personaje histórico en lo que respecta a su declive y fracaso final. Pero, sobre todo, se aproxima a la imagen invariable del héroe latinoamericano que es exiliado, como Quetzalcóatl o Viracocha. Su fracaso es una certeza de tragedia humana, y una promesa renovada de redención de pueblo que ha fracasado en su utopía de justicia revolucionaria.

Ernesto Cardenal, en *Oráculo sobre Managua* (1973) cierra el libro como lo había comenzado, describiendo las huellas prehistóricas de unas personas que huyen del volcán — metáfora del pecado original—: “Otra vez hay otras huellas: no ha terminado la peregrinación” (72). *Otra vez y no ha terminado la peregrinación* sintetizan la unión impensable del ciclo mítico o la inmanencia y la historia lineal, con un principio y un final. En la distopía que regresa, el estado imperial de la injusticia, canta el ave justiciara “justo juez” (*Canto*, 11). Y la palabra —la memoria— renace: “Oh Moctezuma / solo entre las pinturas de tus libros / perdurará la ciudad de Tenochtitlán / el poder decir unas palabras verdaderas / en medio de las cosas que perecen” (*Antología*, 181).

8.5 Derrota, muerte y renacimiento

Quizás la muerte de Ernesto *Che* Guevara señala el fin y la confirmación del ciclo de liberación. Francisco Urondo, anticipándose a su propio destino, reconocía que si el *Che* había muerto de

esa forma, “nosotros, hombres de su generación, también terminaremos de mala manera, derrotados o con un balazo traperero y los ojos abiertos para llegar a mirar, como los gatos, en plena noche, en plena violencia, los primeros pasos del único mundo que admitimos” (*Urondo*, 75). La clausura política aún no se ha producido. La muerte todavía es un anticipo y el precio de la utopía. En octubre de 1967, Mario Benedetti dejaba una crónica subjetiva de este preciso momento: *Che*, “eres nuestra conciencia acribillada [...] dicen que te incineraron / toda tu vocación / menos un dedo / basta para mostrarnos el camino / para acusar al monstruo y sus tizones / para apretar de nuevo los gatillos” (*Aquí*, 25). Y luego confirma esa especie de cielo secular, que es el cielo del humanismo prometeico y es el cosmos amerindio: “aprovecha por fin / a respirar tranquilo / a llenarte de cielo los pulmones [...] será una pena que Dios no exista / pero habrá otros / claro que habrá otros / dignos de recibirte / comandante” (26). Pero en los años setenta ya se percibe el fracaso de la utopía. Treinta años después, la distopía se ha radicalizado. La sangre del héroe ha sido desacralizada por el oro del conquistador. Razón por la cual su muerte y su renacimiento serán dobles. En el poema “Che 1997”, Benedetti acusa que “lo han transformado en pieza de consumo / en memoria trivial / en ayer sin retorno / en rabia embalsamada” (*Inventario*, 81). Queda la conciencia histórica y la promesa de redención, porque no hay fracasos absolutos. El final del ciclo, el necesario fracaso de la utopía y el deshacer del héroe son resistidos en algún momento, no por mucho tiempo. En Ariel Dorfman es apenas un eco lejano: “si había que pelear pues peleamos, me gusta el pasado pero también me gusta el futuro y por él hay que combatir, que lejos de estarse poniendo el punto final a esta lucha, lo que estaba a orillas de principiar era lo que después y para siempre se conoció como la famosa y célebre batalla de los colores” (*Militares*, 137). Pero esta literatura se refiere más a la resistencia de una distopía consolidada que a la conmoción de una revolución movida por la utopía.

Según Séroujé, el “visitador de los infiernos” —Quetzalcóatl, el hombre-dios— que se encuentra “solo entre las sombras, no es más que un ser desnudo invadido por el pánico provocado por el abandono súbito de su fe en el acto creador” (158). El hombre-dios, el redentor, el rey de Tollan, refiere que “después de la muerte a las cosas de este mundo, y en el umbral de una realidad todavía oculta, se siente naufragar miserablemente a los bordes mismos de la nada” (Séroujé, 158). En al mitohistoria latinoamericana la derrota es provisoria y provee de nueva energía revolucionaria: es el movimiento del cosmos indioamericano y también es el movimiento progresivo de la historia, según el humanismo europeo. La retirada es parte de la confirmación del regreso de Quetzalcóatl: “me iré otra vez inoportuno / y apostaré por el que pierde / y volveré cuando ninguno / me necesite ni me recuerde” (Benedetti, *Canciones*, 103). En otro momento, en otro poema, Mario Benedetti lo confirma: “y la muerte es el motivo / de nacer y continuar” (106). Cuando murió Quetzalcóatl, desapareció cuatro días donde estuvo entre los muertos (*mictlan*). En ese tiempo, según los *Anales de Cuauhtitlan*, el hombre-dios se proveyó de flechas y luego reapareció como el lucero, es decir, la gran estrella del alba y que llevaba su nombre, Quetzalcóatl. (Séroujé, 159). El período en que esta estrella desaparece —Xolotl— “no es otro que el germen del espíritu encerrado en esa sombría comarca de la muerte que es la materia” (159).

Pero esta fe, propia de la *Literatura del compromiso* y la historia revolucionaria latinoamericana se cierra antes de alcanzar la liberación —la utopía final— para ingresar nuevamente al Primer Cuadrante, el cuadrante del escepticismo existencialista, del esteticismo y el sensualismo en el arte, de la alienación social del individuo, del solipcismo.

Un ejemplo de esa vuelta al escepticismo en la distopía podemos tomarlo de Cristina Peri Rossi, una escritora que con anterioridad compartió el carácter de los escritores comprometidos.

En los años ochenta escribe “El mártir”, donde realiza una parodia desacralizada del héroe revolucionario. Una organización clandestina decide hacerse de un mártir de una forma calculada en base a un análisis frívolo sobre semántica. “Hay mártires de nombres imposibles de pronunciar por el pueblo llano, y esto los hace caer pronto en el olvido. Decidimos, pues, que nuestro mártir debía tener un nombre sin diptongos complicados, sin letras mudas ni consonantes dobles” (*Cosmoagonías*, 67). La carta-comunicado que recibe el futuro mártir, explica las razones de la elección. “Por fin, analizamos la cuestión más difícil, es decir, el sacrificio. Pensamos que lo mejor sería que nuestro mártir fuera asesinado por la policía en el curso de una manifestación, de carácter pacífico, y celebrada con asistencia de todos nuestros militantes” (68).

Involuntaria o no, hay una alusión al conocido estudiante Liber Arce, que murió desangrado en un enfrentamiento con las fuerzas policiales en Montevideo y se convirtió en mártir popular, marcado por la simbología de su nombre, *liberarse*.¹⁷¹ El sacrificio, la sangre del héroe revolucionario se ha desacralizado hasta la parodia de una supuesta intrascendencia. El cuento fue reproducido en diarios de la derecha conservadora de su país, Uruguay, como *El País*.

La poesía de Peri Rossi, como la de la mayoría de aquellos escritores que en años anteriores habían sido identificados con la revolución, la resistencia optimista y la alegría de la utopía popular, volverán al espacio diatópico. La apertura se convierte primero en clausura política y más tarde en clausura existencial. En “El tiempo” (1987), Peri Rossi reconoce: “Mi melancolía y yo hemos decidido / vivir en el pasado” (*Poesía*, 449). Casi diez años más tarde, en “Aquella noche” (1996), observa en un personaje aludido, de forma más explícita: “De joven

¹⁷¹ La importancia simbólica de Liber Arce, composición de un nombre y un apellido comunes, no es un detalle menor. Arce murió por una bala del policía Enrique Tegiacchi el 14 de agosto de 1968, en el curso de una manifestación estudiantil. El 20 de setiembre se repite la historia con los estudiantes Hugo de los Santos y Susana Pintos. Luego sigue una lista de otros mártires estudiantes que no alcanzaron el simbolismo histórico que hoy se reconoce en Liber Arce.

quería cambiar / el mundo. Se hizo guerrillera [...] Ahora, se limita a cambiar / el canal de televisión” (*Poesía*, 673).

Si la poesía del compromiso de la primera mitad del siglo XX, como vimos en Pablo Neruda, gira de la intimidad del amor romántico, individual y triste, a la alegría del descubrimiento de la lucha colectiva, a finales del siglo se opera el movimiento inverso, ya experimentado en el mismo Neruda. La utopía permanece en el discurso como un recuerdo y como conciencia del fracaso o la derrota, pero ha muerto como proyecto, lo que se demuestra con el regreso al amor íntimo. Esta regresión a la intimidad como refugio es propia de otros autores como Mario Benedetti: “Cómo voy a creer / dijo el fauno / que el mundo se quedó sin utopías (144). Cómo voy a creer / dijo el fauno / que la utopía ya no existe / si vos/ mengana dulce / osada/ eterna / si vos/ sos mi utopía” (*Soledades* 145). El amor sensual es, otra vez, el refugio y el sustituto de la utopía derrotada. Hay una vuelta al intimismo: el individuo ya no necesita el Cosmos social ni quiere actuar en él para cambiarlo y cambiarse a sí mismo. Basta con no verlo fijando la mirada en un viejo tema que lo justifica. En la poesía de Peri Rossi es un lugar casi común: “Para que nos amáramos, en fin / ocurrieron todas las cosas de este mundo / y desde que no nos amamos / sólo existe un gran desorden” (*Poesía*, 682). El mundo es, otra vez, caos y amenaza.

En una clara alusión al tango y la filosofía popular del tono gardeliano —diatópico—, Juan Gelman titula uno de sus poemas “Mi Buenos Aires querido” y no ve otra salida que la ciega, persistente y desarticulada resistencia de Ernesto Sábato: “Hay que aprender a resistir / ni irse ni quedarse / a resistir” (*Sur*, 15). Su hijo desaparecido, a quien décadas antes había comprado un arma como juguete para hacer la revolución, es frustrado por la desaparición y la derrota, por la clausura política. “Hijo que no acabó de vivir / ¿acabó de morir? (*Sur*, 40). Y

luego, en “Carta abierta” (1980), dedicada a su hijo, se pregunta: “¿paró tu deshacer en algún lado?” (50). La clausura política se ha convertido en clausura existencial, como el purgatorio cristiano o una especie de infierno, donde eternamente se experimenta el dolor. En este caso, el deshacer no sólo es la reversión del hacer revolucionario, el destino de la historia, sino es el deshacer de Tupac-Amaru, de Ernesto *Che* Guevara, del rebelde que se hace pedazos para confundirse en cuerpo y alma al pueblo que lo trasciende, ya no en la utopía sino en la distopía, ya no en el triunfo de la justicia sino en la trascendencia de la derrota.

La idea de resistencia no es sólo política sino histórica y cultural: ni el nuevo hombre ni la nueva sociedad se han logrado. Aún en el éxito de la resistencia, es el éxito de una sociedad alienada, destruida o estancada. En “Tríptico del plebiscito”, Mario Benedetti alude al triunfo del “No”, la opción que en el referéndum más importante de la historia uruguaya negó a los militares la retención del poder. “Por razones obvias / no fue / exactamente / una forma de conciencia / colectiva / sino apenas la suma / de seiscientas mil / tomas de conciencia / individuales” (*Exilio*, 116). La conciencia social, el individuo transformado en la acción colectiva, ha sido abortada por la dictadura, por la reacción de la distopía, y sólo queda la acción del individuo anterior, alienado, aislado. La salida de la dictadura no significa una salida de la distopía sino, precisamente, lo contrario. En “Somos la catástrofe”, Benedetti reconstruye en pocos versos la clausura política que amenaza con transformarse en clausura existencial: “desde Paco Pizarro y Hernán Cortés / hasta los ávidos de hogaño / nos han acostumbrado a la derrota / pero de la flaqueza habrá que sacar fuerzas / a fin de no humillarnos/ no humillarnos / más de lo que permite el evangelio / que ya es bastante” (*Soledades*, 36). Pero ahora esa esperanza ya no se refiere a la construcción de un futuro luminoso sino la salvación de un presente oscuro. En un poema posterior ya no hay dudas: “¿Qué les queda por probar a los jóvenes / en este mundo de

impaciencia y asco? / ¿sólo graffiti? ¿rock? ¿escepticismo? / también les queda no decir amen / no dejar que les maten el amor / recuperar el habla y la utopía” (*Paréntesis*, 132). La reivindicación de la palabra y la utopía son un pálido reflejo del pasado que persiste aún en medio de la desesperanza y el escepticismo del mismo poeta que los condena: “ya sabemos cómo es sin las respuestas / mas ¿cómo será el mundo sin las preguntas?” (*Exilio*, 50). Los temas centrales de *La vida ese paréntesis* (1997) son, especialmente en sus páginas centrales, los temas recurrentes del romanticismo del siglo XIX y el existencialismo de la primera mitad del siglo XX: el yo y la muerte.

Como vimos, la otra salida a la clausura, política y existencial, consiste en el regreso al origen amerindio. Eduardo Galeano, quizás el escritor más representativo de este camino en la primera página del primer libro de su trilogía *Memoria del fuego* (1982-1986) inicia con un mito cosmogónico de los maquiritare, tribu de la cuenca del río Orinoco. Como el título de este primer libro, *Los nacimientos*, el mito alude al nacimiento múltiple; no a la reencarnación. Dios —que soñaba el mundo y era soñado por la humanidad— había decidido que la mujer y el hombre “nacerán y volverán a morir y otra vez nacerán. Y nunca dejarán de nacer, porque la muerte es mentira” (3). La derrota, el desangrado de la utopía, ha clausurado otra vez el horizonte utópico, pero se convierte en una derrota necesaria para el ejemplo histórico. Es un triunfo moral que al producir conciencia se convertirá en un triunfo político y existencial en los tiempos por venir, ese tiempo sin lugar y ese lugar sin tiempo que nunca veremos. La palabra vuelve, pero ya no es arma de combate sino instrumento de la memoria, que es resistencia al tiempo y a la injusticia de la historia. Incluso a veces sólo es una memoria *est ubi: Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus*. Desde las profundidades de la historia mitológica americana, dice el poeta Ernesto

Cardenal que dijo el poeta Coyote Hambriento: “nosotros nos vamos, mas quedarán los cantos”

(*Antología*, 186).

CONCLUSIONES

La interpretación de Carlos Marx y Alvin Toffler asume que las condiciones materiales de producción en primer grado y de relacionamiento en segundo, explican el resto de la cultura y, en un extremo, definen o inducen una forma general de ética y de pensamiento de una sociedad dada en un momento dado. La visión opuesta sobrevalora el poder de una determinada tradición de pensamiento. Para algunos, esta tradición está construida por “poderosos pensadores”, como Platón, Marx o Fanon, como si un individuo o un pensador pudiese tener la facultad de observar y actuar sobre la historia desde fuera de la misma. Para otros, éstos son sólo productos sofisticados de una forma preexistente de pensamiento en proceso de maduración en una clase dominante.

En este estudio asumimos implícitamente que la realidad es construida de forma simultánea por estas fuerzas múltiples, con frecuencia opuestas. Por un lado vimos que para los “escritores comprometidos” la libertad de creación estética existe y posee sus propias reglas, al mismo tiempo que se oponían a aquellos otros que llamamos “escritores esteticistas”, según los cuales las peripecias concretas y generales de la historia no afectan la producción ni la valoración de los resultados literarios. Según esta visión, los valores estéticos y artísticos en general —las diferentes expresiones de las mismas emociones— son inmanentes al ser humano y no dependen de las ideologías del momento. Los escritores comprometidos combatieron esta concepción, en la teoría y en la práctica literaria. El factor ético pasa a formar parte inalienable del factor estético. El compromiso se transforma en ineludible para cualquier escritor y para cualquier individuo, ya que éste se construye y se define por una sociedad y por una historia que lo precede y lo

trasciende. La diferencia radica en la conciencia de una realidad que rodea al “escritor solitario”, al artista en su torre de marfil, y la voluntad que este artista ejerce para alejarse o para sumergirse en esa realidad.

Asumiendo la existencia de formas generales de pensar y sentir identificamos una forma particular referida a los escritores comprometidos y a su producción, que llamamos *Literatura del compromiso* para evitar una definición insostenible como “literatura comprometida”.

Distinguimos dos influencias fundamentales en este paradigma, definido en el *Diagrama de los cuadrantes*: una procede de la tradición del Humanismo europeo y la otra de la tradición popular amerindia.

Una investigación sobre la primera corriente, el humanismo, es a la vez más extensa y más fácil de definir: los estudios y debates sobre qué es el humanismo y dónde comienza son casi infinitos. No obstante, no resulta tan difícil identificar algunos rasgos comunes desde su nacimiento en el siglo XIV como el cuestionamiento de la *razón* a la autoridad y la introducción de la *historia*, dimensión fundamental en el *ser* humano como un “estar siendo”. De ahí se derivan otras consecuencias, como la reversión del paradigma de *decadencia de los tiempos* por su opuesto: la historia progresa. Estos elementos serán básicos en las ideologías y en gran parte del paradigma de la *Literatura del compromiso*: la tradición de Hegel y Marx, de Gramsci y Fanon, etc. Por otro lado, el hartazgo recurrente concepto de *liberación* que se desprende del desafío de la razón y la igualdad como inherentes a cualquier ser humano, se radicalizará desde el Renacimiento. De la liberación individual, propia del misticismo asiático y europeo, del concepto del pecado individual como única forma de pecado concebible por la tradición de claustros y monasterios, de sociedades estamentales, se pasará a una concepción social del pecado y de la liberación. De aquí procede la idea común de que la liberación ya no es un

ejercicio de implosión sino de explosión. El individuo sólo se libera *a través* de la sociedad. Es una liberación moral que entiende que el individuo es el resultado de una historia y de una sociedad y que, por lo tanto, está comprometido y debe actuar en esa historia y en esa sociedad para obtener un mejor resultado. Esta mejora colectiva se asume como progresiva y también como revolucionaria, no en su sentido reaccionario de *re-volver* sino todo lo contrario: significa una obligación de *avanzar* más rápidamente en la eliminación de la opresión de clase, de nacionalidades, de raza, de género, de unos grupos sobre otros hacia la “liberación de la humanidad” sin exclusiones. De aquí surge el concepto moderno de revolución y sus falsos sustitutos, según esta concepción: la revuelta y la rebelión. El objetivo sigue siendo el individuo, pero como este es un proceso histórico ningún individuo concreto puede completarlo. El individuo que encabeza este proceso —el héroe revolucionario— es un avanzado que ha tomado conciencia de este amplio contexto y pretende acelerarlo. No obstante nunca alcanzará su objetivo, lo que significa que, a afectos simbólicos y por medios reales, deberá ser sacrificado. No sólo el héroe revolucionario muere en la lucha que pone en movimiento este proceso, sino que cada individuo debe morir para fructificar en las generaciones posteriores, nacidas en sociedades nuevas, sociedades revolucionarias. El Hombre nuevo será aquel individuo que logre completar el proceso histórico en base a sus antecesores. El Hombre nuevo es un renacido de las cenizas del héroe revolucionario en la sociedad nueva. Es un producto del progreso la historia que lucha por pasar del reino de la necesidad —y de la opresión— al reino de la libertad.

Al mismo tiempo, si el tiempo judeo-cristiano-musulmana y luego humanista es una línea con un principio y un final, el paradigma del compromiso también adquiere la naturaleza mítica del círculo. Más concretamente de los ciclos —conciencia, sacrificio, renacimiento, liberación—

que nunca se cierran y deben reiniciarse, aunque nunca en el mismo punto y estado. En el mismo sentido, héroe se define como revolucionario pero es reconocido como rebelde.

A diferencia del estudio que podemos hacer sobre la tradición del humanismo, cualquier investigación sobre la tradición amerindia carece del mismo volumen y precisión de los documentos literarios, críticos y analíticos. Por un lado estos documentos eran pocos en comparación. Por el otro, fueron destruidos en gran parte de dos formas: por el fuego concreto de los conquistadores y por el fuego ideológico de la colonización. Sin embargo, a lo largo de este estudio, hemos manejado una hipótesis que nunca hemos probado suficientemente pero que tampoco se ha debilitado en el proceso de verificación: no pudo haber sustitución ni eliminación de toda una civilización expresada en diferentes culturas prehispánicas sino, simplemente, represión. Esta represión por la fuerza de la violencia militar y eclesiástica, por la fuerza de la ideología de la esclavitud, del racismo y del clasismo de sociedades estamentales, se prolongó por más de tres siglos, más allá de las pseudosrevoluciones que dieron la independencias políticas a las nuevas repúblicas a principios del siglo XVIII. Las sociedades amerindias continuaron siendo fundamentalmente agrícolas hasta el siglo XX pero debieron adoptar una ideología que servía a su propia explotación. Parte de esta ideología era, precisamente, la desvalorización de aquello que lo distinguía del colonizador o de la posterior clase criolla dirigente. Esa clase minoritaria que fundó las “repúblicas de papel” lo hizo basada en la cultura ilustrada de Europa. Una población mayoritaria que en países como Perú, Centro América o México hasta el siglo XX ni siquiera hablaba el español como primera lengua, no carecía de cultura. A esta cultura la llamamos de forma simplificada “cultura popular”, con el objetivo de distinguirla de la políticamente dominante cultura ilustrada. Esta cultura popular, menos basadas en el texto escrito que en prácticas, mitos, canciones, danzas y creencias propias fue despreciada

por propios y ajenos hasta bien entrado el siglo XX. Hemos rastreado algunos elementos “míticos” de esta cultura en un corpus aparentemente ajeno o distante en el tiempo y en casos como el Cono Sur, distante en el espacio, como lo es la producción de la *Literatura del compromiso*. Aparte del reconocimiento de estos elementos comunes y coincidentes, entendemos que la razón de ese fenómeno radica en la inversión ideológica que se produce en el siglo XX y que forma parte del mismo proceso del humanismo, en este caso del humanismo de izquierda. Desde fines del siglo XIX podemos observar inversiones ideológicas como la “americanista” de José Martí, con respecto a la “europeísta” de Domingo Sarmiento, y más tarde la crítica más claramente marxista de González Prada y José Mariátegui. El proceso que lleva a una crítica abierta y radical a las oligarquías y los grupos en el poder político e ideológico que se expresaban desde la cultura ilustrada, procede desde esa misma cultura ilustrada. Pero su objetivo de reivindicación no es esa misma tradición sino el sujeto de opresión: el indio, el negro, el gaucho, el campesino en general y, en menor medida, el obrero urbano. Es decir, al igual que el humanismo del Renacimiento se acerca la “sabiduría popular” como objeto de estudio y conocimiento, descartándose de la tradición del latín y la elite eclesiástica y monárquica, los nuevos intelectuales latinoamericanos se acercan a esa “masa muda” para escuchar su voz y traducirla desde la cultura ilustrada, que sigue siendo el espacio privilegiado del poder ideológico.

Es en este proceso, entendemos, que confluyen dos paradigmas aparentemente contradictorios —el lineal del humanismo y el cíclico amerindio— para definir los rasgos más comunes de la *Literatura del compromiso*. De una forma simple lo podemos resumir en el *Diagrama de los cuadrantes*. De una forma más detallada y teórica lo expusimos en los capítulos introductorias cuando expusimos las características de *Una filosofía de la literatura, Las fuentes*

del pasado y Tres rostros del héroe. Los elementos principales y el proceso que lleva de una etapa del paradigma al otro lo expusimos en cada cuadrante: (1) *El individuo en la historia*, (2) *La sociedad en la historia*, (3) *La sociedad mítico utópica* y (4) *El individuo mítico utópico*.

Es decir, aunque un estado presente de la sociedad —menos un pensamiento— no está rígidamente determinado por el pasado como pueden estarlo las órbitas de los planetas, el presente tampoco es indiferente a su influencia. Asumimos que cada paradigma, por radical que sea, es el resultado de una larga historia al mismo tiempo que sus individuos ejercemos parte de esa libertad a la que aspiran todas las liberaciones propuestas por la tradición humanista. En el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad participan las fuerzas materiales —nuevas tecnologías de producción y comunicación— y la maduración de una historia que es producto y es productora de esos cambios. En este estudio asumimos que el pensamiento, el arte, la literatura y la cultura en general no pueden constituir reinos independientes de ese proceso material y espiritual. Dentro de ese marco conceptual propusimos hipótesis concretas sobre la generación de una corriente concreta de literatura que también fue una forma de vida y de entender la vida para varias generaciones. Aquellas hipótesis que resistieron la fuerza de los ejemplos concretos y de una racionalidad mínima que las integrase al conjunto de estas conclusiones están expuestas en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

AFP. “El Vaticano decreta siete nuevos pecados de actualidad”. *La República* [Montevideo]. 11 marzo 2008: 17.

Alberdi, Juan Bautista. “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea” [1842] *Pensamiento positivista latinoamericano*. Compilación, prólogo y Cronología de Leopoldo Zea. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

_____. *La barbarie histórica de Sarmiento*. [1865] Buenos Aires: Ediciones Pampa y cielo, 1964.

_____. [1852] Noticia preliminar por Ricardo Rojas. Buenos aires: Librería de La Facultad, 1915.

_____. [1852] Noticia preliminar por Ricardo Rojas. Buenos aires: Librería de La Facultad, 1915.

Allende, Isabel. *La casa de los espíritus*. Barcelona: Plaza & Janés, 1982.

Althusser, Louis, Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Traducción de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1968.

Anónimo. *La Biblia de los mayas. El Popol Vuh*. Versión contemporánea, fundamentada en los textos quiché, castellano y apuntes al manuscrito de fray Fco. De Ximénez, O. P. Barcelona: Aura, 1986.

Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblo Hispano-Americanos*. Barcelona: Vda. De Luis Tasso, 1909.

- Arguedas, José María. *Los ríos profundos*. [1958] Edición de Gonzalo Ricardo Vigil. Madrid: Cátedra, 1995.
- Arteaga, Esteban de. *La belleza ideal*. [1789] Madrid: Espasa Calpe, 1943.
- Ayala, Guamán Poma de. *Nueva crónica y buen gobierno*. Transcripción, prólogo, Notas y Cronología de Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Barreda, Gabino. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Compilación, prólogo y Cronología de Leopoldo Zea. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Bathes, Roland. *Severo Sarduy*. Selección: Julián Ríos. Madrid: Editorial Fundamentos, 1976.
- Bayer, Osvaldo; Juan Gelman. *Exilio*. Buenos Aires: Legasa, 1984.
- Bello, Andrés. *Antología de discursos y escritos*. Madrid: Editora nacional, 1979.
- Benedetti, Mario y Daniel Viglietti. *A dos voces*. Madrid: Visor, 1994.
- Benedetti, Mario. *Canciones del más acá*. Madrid: Visor Libros, 1989.
- _____. *Con y sin nostalgia*. México: Siglo veintiuno, 1978.
- _____. *Crítica cómplice*. Madrid: Alianza, 1988.
- _____. *El ejercicio del criterio*. Crítica literaria 1950-1970. México: Nueva imagen, 1981.
- _____. *El escritor latinoamericano y la revolución posible*. [1974] Buenos Aires: Nueva Imagen, 1980.
- _____. *Gracias por el fuego*. Montevideo: Arca, 1965.
- _____. *Hasta aquí*. Buenos Aires: Cuadernos de La Línea, 1974
- _____. *Inventario 70*. Montevideo: Alfa, 1970
- _____. *La tregua*. [1960] Edición de Eduardo Nougarede. Madrid: Cátedra, 1985.
- _____. *La vida, ese paréntesis*. Madrid: Visor, 1998.
- _____. *Pedro y el Capitán*. México: Nueva Imagen, 1979.

- _____. *Soledades de Babel*. Madrid: Visor, 1991.
- _____. *Subdesarrollo y letras de osadía*. Madrid: Alianza, 1987.
- _____. *Vientos del exilio*. México: Nueva Imagen, 1981.
- Benjamín, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" [1936]
Illuminaciones. Madrid: Taurus, 1991.
- Berdiales, Germán. *Antología total de Sarmiento*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- Berg, Walter Bruno [Universidad de Friburg]. "Revolución y religión en dos novelas de Vargas Llosa (*Historia de Mayta y Guerra del fin del mundo*)". *Escritura y revolución en España y en América Latina en el siglo XX*. Centre de Recherches Latino-Américaines Université de Poitiers. Madrid: Editorial Fundamentos, 1994. pág. 127-148.
- Bianchi, Luca. "From Jacques Lefèvre d'Étapes to Giulio Landi. Uses of dialogue in Renaissance Aristotelianism." *Humanism and Early Modern Philosophy*. Edited by Jill Kraye and M. W. F. Stone. London: Routledge, 2000.
- Blacker, Irving R. *The elements of Screenwriting*, Macmillan , New York, 1996.
- Blanco Fombona, Rufino. *Ensayos históricos*. "La evolución política y social de Hispanoamérica". [1911] Prólogo de Jesús Sajona Hernández. Selección y cronología, Rafael Ramón Castellanos. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Blixen, Carina. *Palabras rigurosamente vigiladas*. Montevideo: Caballo Perdido, 2006.
- Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*. Prólogo por Augusto Mijares. Compilación, notas y cronología, Manuel Pérez Villa. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Borges, Jorge Luis. "La biblioteca de Babel". *Ficciones* [1961] Buenos Aires: Emecé, 1996.
- _____. "Nuestro pobre individualismo" [1946] *Otras inquisiciones*. Buenos Aires, Emecé, 1968.

- _____. *Obra poética*. Buenos Aires: Emecé, 1977.
- Buenaventura, Enrique. *En la diestra de Dios Padre*. Bogotá, Tercer Mundo, 1963.
- Burga, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Intitulo de apoyo agrario, 1988.
- Cabrera Infante, G. O. Barcelona: Seix Barral, 1975
- _____, G. *Vista del amanecer en el trópico*. Barcelona: Seix-Baral, 1974.
- Cadalso, José. *Cartas marruecas*. [1789] Madrid: Ediciones Cátedra, 1978.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La primera versión de La vida es sueño* [1635] de Calderón; edición crítica, introducción y notas de J.M. Ruano de la Haza. Liverpool: Liverpool University Press, 1992.
- Campbell, Joseph. *The Hero With a Thousand Faces*. [1949] London: Fontana Press, 1993.
- Cardenal, Ernesto. *Antología*. Prólogo de Mario Benedetti (1961). San José: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1975.
- _____. *Canto Nacional*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- _____. *Oración por Marilyn Monroe*. Lima: I.N.C., 1972
- _____. *Oráculo sobre Managua*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- Carrasco, David. *Quetzalcóatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Chicago: The University of Chicago press, 1982.
- Casas, Bartolomé de las. “La rebelión de Enriquillo”. *Literatura Hispanoamericana*. Enrique Anderson Imbert. Antología e introducción histórica. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.
- _____. *Bartolomé. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. [Sevilla, 1552] Edición de André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1984.

- _____. *Historia de las Indias*. [1563- publ. 1875] Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Cascardi, Anthony J. *The Subject of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Castro, Américo. *Los españoles: cómo llegaron a serlo*. [1959] Madrid: Taurus, 1965.
- Cedeño, Aristófanos, Lucía Fox Lockert, Lady Rojas-Trempe, María Mercedes de Velasco. *Mitos de Hispanoamérica*. Sociedad de investigaciones Socio-Literarias de Hispanoamerica. Antología Anual I. Editado por Lucía Fox Lockert. Easet, Lansing, Michigan: La Nueva Católica, 1989.
- Centre de Recherches Latino-Américaines Université de Poitiers. *Escritura y revolución en España y en América Latina en el siglo XX*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1994.
- Clarín, 20 de octubre de 2007. “La literatura no tiene ninguna función”.
- <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2007/10/20/u-00611.htm>.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. *Nunca más: informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1984.
- Concolorcorvo. Calixto Bustamante Carlos Inca. *El lazarillo de los ciegos caminantes. Desde Buenos Aires hasta Lima*. Buenos Aires: Stockcero, 2005.
- Conti, Haroldo. *Alrededor de la jaula*. Buenos aires: Legasa, 1984.
- Corre, Harvé Le. “Cristianismo y revolución en la poesía de Eliseo Diego”. *Escritura y revolución en España y en América Latina en el siglo XX*. Centre de Recherches Latino-Américaines Université de Poitiers. Madrid: Editorial Fundamentos, 1994. pág. 127-148.
- Cortázar, Julio. *Rayuela*. Nanterre, France: ALLCA XXe, 1991.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. [1522] México: Ed. Porrúa, 1963.

Cruz, Sor Juana Inés de la. *Antología Clave*. Selección y prólogo de Hernán Layola. Santiago de Chile: Ed. Nascimento, 1971.

D'Amico, John F. "Humanism and pre-reformation theology." *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*. Volume 3, Humanism and the disciplines. Edited by Rabil, Albert Jr. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, pag. 349-379.

Dalton, Roque. *Los testimonios*. Prólogo de Jorge Majfud. Tenerife: Baile del Sol, 2007.

_____. *Poesía escogida*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1983.

_____. *Taberna y otros lugares*. [1966] San Salvador, UCA Editores, 1983.

_____. *Últimos poemas*. Buenos Aires: Ediciones Latinas, 1983.

De León, Pedro de Cieza. *Obras Completas. La Crónica de Perú. Las Guerras civiles peruanas*. Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Clavideño: 1984. pág. 138.

Dorfman, Ariel. *Cuentos casi completos*. Buenos Aires: Letra Buena, 1991.

_____. *Cuentos para militares*. Santiago de Chile: Emision, 1986.

_____. *Hacia la liberación del lector latinoamericano*. Hanover: Norte, 1984.

_____. *La Muerte y la Doncella*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1992.

_____. *Rumbo al sur, deseando el norte*. Buenos Aires, Planeta, 1998.

Dragún, Osvaldo. "El hombre que se convirtió en perro". *Teatro breve hispanoamericano contemporáneo*. Madrid: Aguilar, 1970.

Driskell, Charles B., David Wiliam Foster, George O. Schanzer, Wiliam I. Oliver. *Teatro argentino de hoy. 1. El teatro de Eduardo Pavlovsky*. Buenos Aires: Ediciones Busqueda, 1981.

Dubatti, J., A de Toro, F. Herlia, L. Linzuain, M. Theiler, M. A. Giella. *Teatro, Posmodernidad y Política en Eduardo Pavlovsky*. Concepción del Uruguay: Búsqueda de Ayllu, 1997.

- Duran, Agustín. *Discurso sobre el influjo que ha tenido la crítica moderna en la decadencia del teatro antiguo español*. [1828] Exeter: University of Exeter, 1973.
- Echeverría, Esteban. *El dogma socialista*. [1846] Buenos Aires: Biblioteca Argentina, 1915.
- Eco, Umberto. *El nombre de la rosa*. Barcelona: Editorial Lumen, 1983.
- _____. *La definición del arte* [1955-63]. Traducción de R. de la Iglesia. Barcelona: Martínez Roca, 1972.
- Edwards, Jorge. *Los convidados de piedra*. Barcelona, Seix barral, 1978.
- _____. *Persona non grata*. [1973] Barcelona: Six Barral, 1982.
- Eliade, Mircea. *Le Mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition*. [1961] Paris: Gallimard, 1989.
- Enrique Anderson Imbert. *Literatura Hispanoamericana*. Antología e introducción histórica. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.
- Evaristo, César. Ilustraciones de Gerardo Bustos. *100 tangos de oro / Selección y notas*. Buenos Aires: Ediciones Lea, 2006.
- Fajardo, Diego Saavedra. *Idea de un príncipe político-cristiano. Representada en cien empresas*. [1640] Madrid: Espasa Calpe, 1942.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. [1961] Paris: Françoise Maspero, 1968.
- _____. *Peau noire, masques blancs*. [1952] Préface (1952) et postface (1965) de Francis Jeason. Paris, Éditions du Senil, 1965.
- Feijoo y Montenegro, Jerónimo. *Cartas eruditas*. [1742-1760] Madrid: Espasa Calpe, 1944
- Fernández Retamar, Roberto. *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México: Diógenes, 1971.
- Fernández, Joaquín. *Entre el combate y el verbo*. Buenos Aires, Ediciones Lea, 2005.

- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2002.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Galeano, Eduardo. *Días y noches de amor y de guerra*. Barcelona, Laia, 1978.
- _____. *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1989.
- _____. *La canción de nosotros*. México: Hermes, 1975
- _____. *Las venas abiertas de América Latina*. (1971) Montevideo: Ediciones del Chanchito, 1999.
- _____. *Memoria del Fuego. I. Los nacimientos*. [1982] Buenos Aires: Catálogos, 1984.
- _____. *Memoria del Fuego. II. Las caras y las máscaras*. [1984] México: Siglo XXI, 1997.
- _____. *Memoria del Fuego. III. El siglo del viento*. [1986] México: Siglo XXI, 2000.
- _____. *Vagamundo*. [1973] Barcelona: Editorial Laia, 1983.
- Galván, Enrique Tierno. *Humanismo y sociedad*. Barcelona: Seix Barral, 1964.
- Ganivet, Ángel. *Idearium español*. [1897] Madrid: Aguilar, 1964.
- García Márquez, Gabriel. *El general en su laberinto*. Madrid: Mondadori, 1989.
- Gelman, Juan. *Hacia el sur y otros poemas*. Selección y notas de Mario Benedetti. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1995.
- _____. *Hechos y relaciones*. Barcelona: Lumen, 1980.
- Goitisoló, Juan. *Makbara*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1980
- Gómez-Martínez, José Luis “Presencia de América en las obras de Ortega y Gasset”. *Quinto Centenario* 6 (1983): 125-157.
- _____. *Pensamiento de la liberación: Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Madrid: EGE, 1995.
- González Acosta, Alejandro. *Che, escritor*. México, Diógenes, 1980.

- Gonzalez Prada, Manuel. "El tiranicidio". [1933] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- Gonzalez Prada, Manuel. "Mercaderes políticos". [1938] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- _____. "Nuestros indios". [1908] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*. [1929-33] Edizione critica dell'Istituto Gramsci A cura di Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi, 1975.
- Guevara, Ernesto. *Diarios de Motocicleta. Notas de un viaje por América latina*. [1952] Prólogo de Aleida March. Introducción de Cintio Viter. Buenos Aires, Planeta, 2003.
- _____. *El hombre nuevo*. Buenos Aires: Cuadernos de Crisis, 1973.
- _____. *Epistolario*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993.
- _____. *Obra completa*. [4 volúmenes] Buenos Aires: Ediciones del plata, 1967.
- _____. *Obra completa*. Buenos Aires: Ediciones del plata, 1967.
- _____. *Pasajes de la guerra revolucionaria*. Medellín: Editorial Z, 1971.
- Guevara, Fray Antonio de. *Epístolas familiares*. [1539-42] Selección prologada por Augusto cortina. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.
- Guillén, Nicolás. *La paloma de vuelo popular*. Buenos Aires: Losada, 1965.
- _____. *Tengo*. Prólogo de José Antonio Portuondo. La Habana, Consejo Nacional de Universidades, 1964.
- Gutiérrez Marino, Gustavo. *Teología de la liberación*. [1973] Salamanca: Sígueme, 1999.
- Hartshorne, Charles. *Beyond Humanism. Essay in the Philosophy of Nature*. [1937] Lincoln: University of Nebraska Press, 1969.

- Herthzler, Joyce Oramel. *The History of Utopian Thought*. [1922] New York: Cooper Square Publisher, 1965.
- Hostos, Eugenio María de. *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- Huizinga, Johan. *The Autumn of the Middle Ages*. Translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch. Herfsttij der Middeleeuwen. Chicago : University of Chicago Press, 1996.
- Icaza, Jorge. *Huasipungo / Jorge Icaza*; edición de Teodosio Fernández. Madrid: Cátedra, 1994.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. Translated from the German by Michael Bullock. London: Routledge & K. Paul, 1953.
- Jesús, Santa Teresa de. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Plenitud, 1958.
- _____. *Obras de Santa Teresa de Jesús*. [1573] Barcelona: Juan Olivares, 1847.
- Jiménez Rueda, Julio. *Historia de la cultura en México*. México: Cvltvra, 1957.
- Jitrik, Noé. *Las armas y las razones. Ensayo sobre el peronismo, el exilio, la literatura*. 1975-1980. Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- José Enrique Rodó. “La mancha de humedad”. *Los últimos motivos de Proteo*. Manuscritos hallados en la mesa de trabajo del maestro. Prólogo de Dardo Regules. Montevideo: J. M. Serrano, 1932.
- Kamchatka*. Argentina, 2002. Dir: Piñeiro. Perf. Ricardo Darín.
- Kelley, Donald R. “Humanism and History.” *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*. Volume 3, Humanism and the disciplines. Edited by Rabil, Albert Jr. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, pag. 235-270.
- Klimovsky, Gregorio. *Las desventuras del conocimiento científico : una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: A-Z editora, 1994.

- Knight, Margaret. *Humanist Anthology*. Edited by Margaret Knight. New York: Prometheus Books, 1995.
- Kohl, Benjamin G. "Humanism and Education." *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*. Volume 3, Humanism and the disciplines. Edited by Rabil, Albert Jr. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, pag. 5-22.
- Krause, Karl Christian Friedrich. *Ideal de la humanidad para la vida, con introduccion y comentarios por Julian Sanz del Rio*. Madrid: M. Galiano, 1860.
- Kraye, Jill and M. W. F. Stone, eds. *Humanism and Early Modern Philosophy*. London: Routledge, 2000.
- Kristeller, Paul Oskar. "The cultural heritage of humanism: an overview." *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*. Volume 3, Humanism and the disciplines. Edited by Rabil, Albert Jr. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, pag. 515-528.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- La hora de los hornos*. Argentina, Solanas y Getino. Grupo Cine Liberación, 1968.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl and Guadalupe*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Laguada Trías, Rolando A. *El hallazgo del Río de la Plata por Amerigo Vespucci en 1504*. Montevideo: Academia Nacional de Letras, 1982.
- León, Fray Luis de. *La perfecta Casada*. [1583] Estudio preliminar de Mercedes Etreros. Madrid: Taurus, 1987.

Lohr, Charles H. "Renaissance Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle."

Humanism and Early Modern Philosophy. Edited by Jill Kraye and M. W. F. Stone.

London: Routledge, 2000.

Luzan, Ignacio. *La poética. O Regla de la poesía en general y de las principales especies*. [1737]

Barcelona: Editorial Labor, 1977.

Madariaga, Salvador de. *Ingleses, franceses, españoles. Ensayo de psicología comparada*.

Buenos Aires: Losada, 1942.

Mariana, Juan de. *Del rey y la institución real*. [1599] Obras del Padre Juan de Mariana.

Biblioteca de Autores Españoles. Vol, 31. Madrid: Rivadeneira, 1854.

Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. [1928] Lima:

Biblioteca Amauta, 1976.

Martí, José. "Agrupamiento de los pueblos de América" [1883] *Conciencia intelectual de*

América. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.

_____. "El hombre antiguo de América y sus artes primitivas" [1884] *Conciencia intelectual de*

América. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.

_____. "El Padre Las Casas" [1889] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos

Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.

_____. "La sociedad hispanoamericana bajo la dominación española". [1883] *Conciencia*

intelectual de América. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.

- _____. “La sociedad hispanoamericana bajo la dominación española” [1893] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- _____. “Mi raza” [1889] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- _____. “Nuestra América” [1881] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- _____. “Tres héroes” [1889] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- Marx, Karl. *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*. Tr. from the 3d German ed., by Samuel Moore and Edward Aveling, and ed. by Frederick Engels. New York: Humboldt pub., 1890?
- _____. *On Education, Women, and Children*. The Karl Marx Library, Volume VI. Edited and translated by Saul K. Padover. New York: McGraw-Hill Book Company, 1972.
- _____. *The American Journalism of Marx and Engels*. A selection from The New York Daily Tribune. Edited by Henry M. Christman. Introduction by Charles Blitzer. New York: The New American Library, 1966.
- Mattos, Tomás de. *¡Bernabé! ¡Bernabé!* Montevideo: Banda Oriental, 1988.
- Mendoza, Plinio Apuyuelo, Carlos Alberto Montaner, Álvaro Vargas Llosa Jr. [1996] *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Barcelona: Plaza y Janés, 2001
- _____. *El regreso del idiota*. Prólogo de Mario Vargas Llosa. México: Random House, 2007.
- Montanaro, Pablo. *Francisco Urondo. La palabra en acción. Biografía de un poeta y militante*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens, 2003.

- Montaner, Carlos Alberto. *Las raíces torcidas de América Latina*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001.
- Montavo, Juan. “Ojeada sobre América”. [1866] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- Mora, José María Luis. “Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional.” [1837] *Obras sueltas*. México, Porrúa, 1963.
- Moratin, Leandro Fernández de. *La derrota de los pedantes. Lección poética*. [1789] Edición prólogo y nota y glosario de John Dowling. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- More, Thomas, Sir, Saint. *Utopia*. [1516] “Utopia” and the History of Edward v. / by Sir Thomas More. With Roper’s Life. Edited by Maurice Adams. London : W. Scott, 1890.
- Murena, H. A. *El pecado original de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- Navasal y de Mendriri, Joaquín. *La hora de España*. Santiago de Chile: El Imparcial, 1934.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Salamanca, 1492.
- Neruda, Pablo. *Antología esencial*. Selección y prólogo de Hernán Layola. Buenos Aires: Losada, 1971.
- _____. *Canto general - Pablo Neruda*. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra, 1990.
- Nietzsche, Friederich. *Ecce homo, Nietzsche’s autobiography*, by Friedrich Nietzsche. Translated by Anthony M. Ludovico. New York: Macmillan, 1911.
- Nietzsche, Friederich. *Humano, demasiado humano...*
- _____. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2004.
- Onetti, Juan Carlos. *Novelas cortas completas*. Caracas: Monte Ávila, 1968.
- Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias. Y otros ensayos de filosofía*. [1934] Madrid: Revista de Occidente, 1977.

- _____. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958.
- _____. *Misión de la universidad; Kant; La deshumanización del arte*. Madrid: Galo Sáez, 1936.
- Pailler, Clarie. [Universidad de Toulouse-Le Mirail]. “¿Poesía de la revolución o revolución en la poesía de Roque Dalton?”. *Escritura y revolución en España y en América Latina en el siglo XX*. Centre de Recherches Latino-Américaines Université de Poitiers. Madrid: Editorial Fundamentos, 1994. pág. 127-148.
- Palaversich, Diana. *Silencio, Voz y escritura en Eduardo Galeano*. Madrid: Iberoamericana, 1995.
- Pavlovsky, Eduardo. *La muñeca y Cerca*. Buenos Aires: Ayllu, 1988.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Barcelona: Pinguén, 1993.
- _____. *Los signos en rotación*. Madrid: Bolsillo, 1971.
- Pels, Dick. *The Intellectual as a Stranger*. New York: Routledge, 2000.
- Peri Rossi, Cristina. *Cosmoagonías*. Barcelona: Laia, 1988.
- _____. *La nave de los locos*. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- _____. *Poesía reunida*. Barcelona: Lumen, 2005.
- Pi i Margall, Franciso. *Reacción y revolución [1854]* Barcelona, Anthropos, 1982.
- Rabil, Albert Jr. *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*. Volume 3, Humanism and the disciplines. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- Ramos, Samuel. *Obras completas*. “El perfil del hombre en la cultura de México”. [1934] México: UNAM, 1985.
- Ramos, Samuel. *Obras completas*. “El perfil del hombre en la cultura de México”. [1934] México: UNAM, 1985.

- Ratzinger, Joseph. *Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Santiago (Chile): Ediciones Paulinas, 1986
- Reyes, Alfonso. “De poesía hispanoamericana”. *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Americas Publishing Company, 1966.
- Reyes, Alfonso. “La ventana abierta hacia América” *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Americas Publishing Company, 1966.
- _____. “Notas sobre la inteligencia americana” [1936] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Americas Publishing Company, 1966.
- Rivera, Andrés. *En esta dulce tierra*. [1984] Buenos Aires: Alfaguara, 1995.
- _____. *La revolución es un sueño eterno*. [1987] Buenos Aires: Alfaguara, 2000.
- _____. *Para ellos el paraíso*. Buenos Aires: Alfaguara, 2002.
- Rivero, Néstor, Camilo Sánchez. *Haroldo Conti, con vida*. Buenos Aires: Nueva imagen, 1986.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. Buenos Aires: Kapeluz, 1982.
- Rosencof, Mauricio. *El Bataraz*. Montevideo: Alfaguara, 1999.
- _____. *Las cartas que no llegaron*. Madrid: Alfaguara, 2002.
- _____. *Las ranas y otras obras*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1994.
- Rothschuh Villanueva, Guillermo. *Che Guevara: poeta y guerrillero*. Managua: Ediciones Nicaragua al Día, 1980.
- Roy, M. N. *Radical Humanism*. [1952] New York: Prometheus Book, 2004.
- Saavedra, duque de Rivas Angel. *El moro Expósito o Córdoba y Burgos en el siglo XI*. [1834] Prólogo de Antonio Alcalá Galiano. Madrid: Aguilar, 1960.
- Sábato, Ernesto. *Abaddón el exterminador*. Barcelona: Seix-Barral, 1986.

- _____. *Antología/Ernesto Sábato*. Estudio preliminar por Z. Nelly Martínez. Barcelona: Pocket/EDHASA, 1978.
- _____. *Apología y rechazos*, Barcelona: Seix-Barral, 1979.
- _____. *El túnel* [1949]. Barcelona: Seix Barral, 2003.
- _____. *Hombres y engranajes* [1951]. Buenos Aires, Lozada, 1951.
- _____. *Medio siglo con Sábato*. Prólogo, recopilación y notas de Julia Constenla. Buenos Aires: Ediciones B, 2000.
- _____. *Sobre héroes y tumbas*. [1961] Barcelona: Seix-Barral, 1986.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- _____. *Representations of the Intellectual*. The 1993 Reith Lectures. New York: Pantheon Books, 1993.
- _____. *The World, the Text, and the Critics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983.
- Sarduy, Severo. *Daiquiri*. Tenerife: Poéticas, 1980.
- _____. *El cristo de la rue Jacob*. Barcelona: Ediciones del Mall, 1987.
- Sarmiento, Domingo Faustino. "El sistema colonial" [1844] *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- _____. *Conciencia intelectual de América*. Antología de Carlos Ripoll. New York: Las Ameritas Publishing Company, 1966.
- _____. *Facundo: civilización y barbarie*. Barcelona: 1979.
- Sartre, Jean Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1965.
- _____. *La responsabilité de l'écrivain*. Paris : Éditions Verdier, 1998.
- _____. *La náusea*. [1938] Buenos Aires; Editorial Losada, 1949.

- Schwarz, Niko. *América Latina y el retoñar de la utopía*. La concepción de Rodney Arismendi sobre la revolución continental, de cara al siglo XXI". Montevideo: Fundación Rodney Arismendi, 1994.
- Séroujé, Laurete. *Pensamiento y Religión en el México antiguo*. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957.
- Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*. Chicago: University of Chicago Press: 1972.
- Sicard, Alain. "Poesía, involución y revolución en Pablo Neruda y César Vallejo". *Escritura y revolución en España y en América Latina en el siglo XX*. Centre de Recherches Latino-Américaines Université de Poitiers. Madrid: Editorial Fundamentos, 1994. pág. 91-100
- Sierra, Justo. "Discurso en el acto de inauguración de la universidad nacional de México" [1910] *Pensamiento positivista latinoamericano*. Compilación, prólogo y Cronología de Leopoldo Zea. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Sorel, Andrés. *Vida y obra de Ernesto Che Guevara*. Paris : Editions de la Librarie du Globe, 1968.
- Tamayo, Franz. *Creación de la pedagogía nacional*. [1910] La Paz: Puerta del Sol, 1981.
- Tarnas, Richard. *The Passion of Western Mind*. [1991] Johannesburg: Pimlico, 1996.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. *A history of six ideas: an essay in aesthetics*. Boston: Nijhoff, 1980.
- The Mission*. Dir. Roland Joffé. Perf. Robert de Niro, Jeremy Irons, Chuck Low, Asunción Ontiveros, Bercelio Moya. Enigma Productions, 1986.
- Tiempo de revancha*. Dirección: Adolfo Aristaran, Emilio Kauderer, Federico Luppi. Aries Cinematográfica Argentina, 1981.

- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro I-II. Introducción general de Julio Calogne Ruiz. Traducción y notas de Juan José Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.
- Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- Urondo, Francisco. *Obra poética*. Prólogo de Susana Cella. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006
- Valdés, Alfonso de. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. [1527] Madrid: Espasa-Calpe, 1946.
- Valdés, Juan de. *Diálogo de la lengua*. [1535] Edición de Cristina Barbolani. Madrid: Cátedra, 1982.
- Vasconcellos, José. *La raza cósmica*. México: Editorial Porrúa, 2001.
- Vega, Inca Garcilaso de la. “De algunas leyes que tuvieron los incas en su gobierno”. *500 años del ensayo en Hispanoamérica*. Recopilación e introducción de Cathy Maree. Pretoria: University of South Africa, 1993, 59-62.
- _____. *Comentarios Reales*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miro Quesada. Sucre, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- _____. *El reino de los Incas del Perú*. Edited with vocabulary and notes by James Bardin. Norwood, Mass.: Norwood Press, 1918.
- Veríssimo, Érico. *Ana Terra*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1987.
- _____. *Incidente em Antares*. Porto Alegre, Globo, 1974
- Vespucio, Américo. *El nuevo mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Textos en italiano, español e inglés. Estudio preliminar de Roberto Levillier. Buenos Aires: Nova, 1951.

- Vickers, Brian. "The Myth of Francis Bacon's 'Anti-Humanism.'" *Humanism and Early Modern Philosophy*. Edited by Jill Kraye and M. W. F. Stone. London: Routledge, 2000.
- Vitale, Luis. *La mitad invisible de la historia*. El protagonismo social de la mujer iberoamericana. Buenos Aires: Sudamericana-Planeta, 1987.
- Walsh, Rodolfo. *¿Quién mató a Rosendo?* Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1969.
- _____. "Carta a la Junta militar"
- _____. *La granada / La batalla*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1988.
- _____. *Los oficios terrestres*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1986.
- _____. *Un oscuro día de justicia*. *Zugzwang*. Prólogo de Jorge Lafforgue. Entrevista a Walsh (1970) y Nota al pie (2006) de Ricardo Piglia. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. [1905] Translated by Talcott Parsons. New York: Scribner, 1958.
- Zavarzaeh, Mas'ud. *Seeing Films Politically*. Nueva York: State University of New York. Press. 1991.
- Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. [1953] México: *Cuadernos americanos*, 1953.