

**ROOQUE
DALTON**



**PROFESIÓN
DE SED**

**ARTÍCULOS
Y ENSAYOS LITERARIOS
1963-1973**

Roque Dalton nació el 14 de mayo de 1935 y fue asesinado el 10 de mayo de 1975 en San Salvador, El Salvador. Es, sin duda, uno de los intelectuales más interesantes y audaces del siglo XX en Centroamérica, por sus propuestas estéticas de ruptura y por su coherencia vital. Dalton, no obstante las reticencias de algunos de sus contemporáneos, se ha convertido en el escritor que más ha influido en las nuevas generaciones. Su amplia e intensa obra literaria aún se encuentra en fase de divulgación. Desde 1961 hasta 1973 (año en el que ingresó de forma clandestina a su país para integrarse al incipiente movimiento guerrillero) vivió en Cuba y en Checoslovaquia, y viajó a diversos lugares del mundo como México, Francia, Vietnam, Corea del Norte y Chile, estancias que están expresamente registradas en sus escritos. Su poesía, el género más conocido y difundido dentro de su creación literaria, lo ha legitimado como una de las voces más originales de América Latina. Sin embargo, su obra es de amplio espectro: *La ventana en el rostro* (poesía, 1961); *César Vallejo* (ensayo, 1963); *Taberna y otros lugares* (poesía, 1969); «*¿Revolución en la Revolución?*» y *la crítica de derecha* (ensayo, 1970); *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador* (relato testimonial, 1972); *Caminando y cantando* (teatro, 1973); *Las historias prohibidas del Pulgarcito* (poema-collage, 1974); *Pobrecito poeta que era yo* (novela, 1976), entre otros títulos.

Profesión de sed

Artículos y ensayos literarios
1963-1973

Roque Dalton

ocean
sur



una editorial latinoamericana

Derechos © 2013 Herederos de Roque Dalton
Derechos © 2013 Ocean Press y Ocean Sur

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, conservada en un sistema reproductor o transmitirse en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o cualquier otro, sin previa autorización del editor.

ISBN: 978-1-921438-99-8

Library of Congress Control Number: 2012956358

Primera edición 2013

Impreso por Asia Pacific Offset Ltd., HK

PUBLICADO POR OCEAN SUR

OCEAN SUR ES UN PROYECTO DE OCEAN PRESS

EE.UU.: E-mail: info@oceansur.com
Cuba: E-mail: lahabana@oceansur.com
El Salvador: E-mail: elsalvador@oceansur.com
Venezuela: E-mail: venezuela@oceansur.com

DISTRIBUIDORES DE OCEAN SUR

Argentina: Distal Libros • Tel: (54-11) 5235-1555 • E-mail: info@distalnet.com
Australia: Ocean Press • E-mail: info@oceanbooks.com.au
Bolivia: Ocean Sur Bolivia • E-mail: bolivia@oceansur.com
Canadá: Publisher Group Canada • Tel: 1-800-663-5714 • E-mail: customerservice@raincoast.com
Chile: Faundes y Fernández Limitada (El Retorno a Itaca Ltda) • <http://www.imagoweb.cl/retornoaitaca/>
• E-mail: el_retorno_a_itaca@imagoweb.cl
Colombia: Ediciones Izquierda Viva • Tel/Fax: 2855586 • E-mail: edicionesizquierdavivacol@gmail.com
Cuba: Ocean Sur • E-mail: lahabana@oceansur.com
EE.UU.: CBSD • Tel: 1-800-283-3572 • www.cbsd.com
El Salvador y Guatemala: Editorial Morazán • E-mail: editorialmorazan@hotmail.com • Tel: 2235-7897
España: Traficantes de Sueños • E-mail: distribuidora@traficantes.net
Gran Bretaña y Europa: Turnaround Publisher Services • E-mail: orders@turnaround-uk.com
México: Ocean Sur • Tel: 52 (55) 5421 4165 • E-mail: mexico@oceansur.com
Puerto Rico: Libros El Navegante • Tel: 7873427468 • E-mail: libnavegante@yahoo.com
Uruguay: Orbe Libros • E-mail: orbelibr@adinet.com.uy
Venezuela: Ocean Sur Venezuela • E-mail: venezuela@oceansur.com

**ocean
sur**



www.oceansur.com
www.oceanbooks.com.au
www.facebook.com/OceanSur

Índice

Pórtico editorial	1
1. César Vallejo	6
2. Recuento en Praga	46
3. Diez años de Revolución: el intelectual y la sociedad	72
4. <i>Yawar Mallku</i> : algo más que un filme	181
5. Pequeña burguesía, intelectualidad y vanguardia política en <i>¿Revolución en la Revolución?</i> , de Régis Debray	200
6. Literatura e intelectualidad: dos concepciones	220
7. Apuntes de dos encuentros con Ernesto Cardenal	235
8. Cultura, arte e intelectuales en la República Popular Democrática de Corea	255
9. Otto René Castillo: su ejemplo y nuestra responsabilidad	316
10. Literatura latinoamericana y Revolución Latinoamericana	337
Notas	378

OCEAN SUR EN LA WEB

UNA EDITORIAL LATINOAMERICANA

www.oceansur.com
www.facebook.com/OceanSur

Un amplio e interactivo catálogo de publicaciones que abarca textos sobre la teoría política y filosófica de la izquierda, la historia de nuestros pueblos, la trayectoria de los movimientos sociales y la coyuntura política internacional.

Ocean Sur es un lugar de encuentros.



Pórtico editorial

Profesión de sed es un libro inédito de Roque Dalton, concebido por el propio autor antes de su muerte, que reúne ensayos y artículos escritos entre 1963 y 1973 dados a conocer en publicaciones periódicas cubanas, con excepción de dos textos editados como libros por la Casa de las Américas en su colección Cuadernos Casa, y del último trabajo, hasta ahora, inédito. En estos aflora el escritor revolucionario que aborda los temas literarios y de creación desde la misma óptica con que enfrenta el mundo e interpreta la realidad que le rodea. A medida que avanzamos en la lectura, se van descubriendo los temas fundamentales que preocupaban al intelectual revolucionario en esos años: la relación del escritor con la lucha de clases, su formación dentro de una sociedad clasista y su función en la nueva sociedad que se pretende construir y que requiere de un hombre nuevo...

Inicia el libro, su abarcador ensayo «César Vallejo», dedicado a la vida y obra de este autor, al decir de Roque «el poeta más grande que ha dado América», en el cual aplica una nueva perspectiva de análisis que permite un mayor acercamiento al intelectual, al hombre y al revolucionario, cuyo legado ofrece grandes lecciones que «guardan extraordinaria importancia para los jóvenes escritores y muy especialmente para los jóvenes escritores revolucionarios. Sobre todo en estos momentos en que el aporte de las capas intelectuales progresistas de América Latina es imprescindible para la buena marcha del gran movimiento de liberación nacional en que

están empeñados nuestros pueblos contra sus seculares opresores». En tal sentido concluye: «creemos que con respecto a la obra de Vallejo es necesaria una nueva valoración, definitiva hasta en los más simples detalles formales, usando el método marxista. Para que Vallejo no sea tan solo un muerto ejemplar sino una voz siempre viva y floreciente, fructífera y generadora de poesía y conciencia, al enfrentarse con las nuevas realidades que nos va proponiendo la existencia entre los hombres».

A partir de tres artículos suyos publicados en Cuba en el período entre 1962-1963, Roque conforma su «Recuento en Praga», donde retoma las opiniones que aún mantiene vigentes sobre la poesía, la cultura y la revolución en Centroamérica, los objetivos culturales de la revolución en los países centroamericanos, sobre su propia poesía y sobre la relación militante-creador artístico en América Latina.

«Diez años de Revolución: el intelectual y la sociedad», publicado íntegramente, es un brillante intercambio de ideas realizado el 2 de mayo de 1969, en el estudio de Mariano Rodríguez, pintor cubano, en La Habana, en el que participó un grupo de intelectuales latinoamericanos: Roque Dalton, René Depestre, Edmundo Desnoes, Roberto Fernández Retamar, Ambrosio Fornet y Carlos María Gutiérrez, a propósito de los diez años del triunfo de la Revolución Cubana, y que condujo al debate sobre la relación del intelectual con la sociedad y con la revolución, a partir de la experiencia acumulada hasta el momento.

Algunos de estos trabajos abordan obras concretas que el autor analiza en el contexto en que fueron creadas, como por ejemplo en «*Yawar Mallku*: algo más que un filme», otras a partir de las cuales teoriza, es el caso de «Pequeña burguesía, intelectualidad y vanguardia política en *¿Revolución en la Revolución?*, de Régis Debray»; o se refieren a autores emblemáticos, como en «Apuntes de dos encuentros con Ernesto Cardenal», donde trata el tema de la incor-

poración del «diálogo fructífero entre comunistas y católicos que aceptan la revolución incluso en el seno de sus propias concepciones», o en «Otto René Castillo: su ejemplo y nuestra responsabilidad», a quien considera que «ejemplifica el más alto nivel de responsabilidad del intelectual revolucionario, del creador revolucionario, en la unidad del pensamiento y la práctica».

La búsqueda de experiencias revolucionarias motiva al autor a aprovechar una estancia en la República Popular Democrática de Corea (RPDC) para indagar con escritores, artistas, publicistas, diversas personalidades y funcionarios de la cultura, sobre la política del Partido del Trabajo de Corea en el terreno de la cultura, el arte y en el trabajo con los intelectuales; de ahí surge «Cultura, arte e intelectuales en la República Popular Democrática de Corea».

En «Literatura e intelectualidad: dos concepciones», Roque analiza el punto de vista del capitalismo sobre la literatura, en cuanto a la concurrencia de los escritores, como productores individuales, al mercado en esta sociedad: «La literatura es, en el sistema de la anárquica concurrencia al mercado, de la “libre empresa”, una mercancía. Los escritores, productores de bienes de consumo, piezas en el engranaje extractor de plusvalía».

Más tarde abordará, en específico, la literatura y la revolución latinoamericanas, en el último ensayo, hasta hoy inédito, de este libro; aquí el autor profundiza en la manipulación de la obra literaria que la industria capitalista despliega en el mercado, y propugna «una literatura que tienda a ayudar en la transformación revolucionaria de la realidad objetiva, socio-histórica. La realidad es transformable y en esa transformación, en su nivel y dentro de los límites de su fuerza, la labor creadora de cultura y pensamiento, incluso la labor literaria y artística, ha dado siempre un positivo aporte».

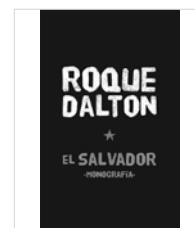
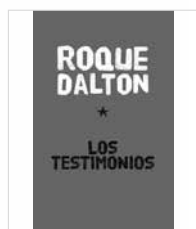
Para Ocean Sur, este nuevo volumen de Roque Dalton constituye un valioso aporte a la biblioteca del autor, pues a la vez que reúne tex-

4 Profesión de sed

tos que inicialmente salieron a la luz en forma dispersa, hace más de cuarenta años, en publicaciones cubanas, rescata un proyecto inédito conformado por el autor donde se incluye un ensayo que publicamos ahora por primera vez y con el cual se cierra este libro.

La Editorial

TÍTULOS ROQUE DALTON



1

César Vallejo

A Ximena.

I

*En un lugar del mundo su lápida respira
bajo el severo peso de su nombre vivido
un día dijo cosas para siempre
desde su muerte el mundo pesa más.*

César Vallejo es, en nuestro criterio, el poeta más grande que ha dado América. En el sentido humano de la grandeza de un poeta y sobre la base de considerar la poesía como la expresión humana más profunda. Sin embargo, al considerar su extraordinaria personalidad y su obra como facetas de un solo fenómeno cultural de nuestro siglo, nos encontramos ante una serie de hechos sumamente desconcertantes.

En primer lugar, asombra verdaderamente la circunstancia de que a largos e intensos veinticinco años de la muerte del gran poeta peruano, el significado de esa su vida dolorosa y de su creación no esté bien claro en lo que se refiere a su función dentro de la problemática cultural americana de la actualidad y, muy particularmente, dentro del conjunto de lo que podemos llamar la cultura revolucionaria americana.

Esto se advierte de inmediato leyendo el relativamente escaso material crítico elaborado frente a la obra de Vallejo. Algunos críticos nos han presentado al autor de *Trilce* como un creador extraño a este mundo, como un poeta formado de oscuras telas metafísicas e incluso cabalísticas, a cuya total comprensión no se puede arribar sino por medio de laberínticos caminos sicologistas o puramente místicos. Otros — más avisados, sin lugar a dudas — dedican una

labor desesperada al fin de construir un abismo absoluto entre la vida y la obra de Vallejo: intentan presentárnoslo como un «comunista a pesar suyo», como un individualista contumaz y antisocial cuyas palabras e intenciones han sido «tergiversadas por los comunistas» o, en el mejor de los casos, como una especie de angustiado personaje de Dostoievki que a fuerza de ingenuidad, de indefensión ideológica y emocional, fue a caer en el centro mismo de los grandes problemas sociales de la actualidad. (Descartemos considerar la blasfematoria imputación que más de algún politiquero oportunista ha hecho a Vallejo en el sentido de haber sido partícipe de los afanes de aprismo...).

El subjetivismo, el juicio superficial o parcial, los adjetivos sonoros, la frivolidad verbal, se han ensañado en los textos vallejanos. Y si bien no han logrado —dada la hondísima fuerza humana de cada palabra— tergiversar o anular definitivamente su cabal y único sentido, han conseguido no poco éxito en llevar el desconcierto y el error hasta el dominio del lector-promedio, ese ser difuso y a la vez terriblemente concreto que parece ser, por la fuerza de tantos hechos lógicos, el objetivo a conquistar de toda literatura.

Y es que hasta en la crítica de gran intención que han dejado escrita con respecto a Vallejo hombres de capacidad interpretativa a toda prueba —como es el caso del genial marxista peruano José Carlos Mariátegui— se pueden encontrar enfoques que, por lo menos, son muy discutibles y confusos en la actualidad, aunque desde hace años fundaron corrientes de opinión, aparentemente definitivas e incommovibles, acerca de algunas particularidades esenciales de la voz de Vallejo. Es el caso, como lo examinaremos más adelante, de la afirmación que hace Mariátegui en el sentido de que Vallejo en la poesía expresa al indio, a la raza indígena autóctona, que «lo fundamental, lo característico» del arte de Vallejo es «la nota india».¹

En muy contadas ocasiones encontramos la crítica realista y responsable que nos muestre de una vez por todas al Vallejo inte-

gral —hombre revolucionario—; que nos diga de dónde vino su voz peculiarísima, de qué nexos inmediatos u ocultos fue producto, en qué medida el ciclo de su vida y de su obra es desarrollo consecuente del hombre que en nuestro tiempo trata de ascender desde el dolor de la tierra y de la propia sangre hasta el nivel de la esperanza popular.

Ese —para partir de términos de conciencia— *desconcierto general* que existe ante Vallejo parece probar cómo el creador artístico es siempre un adelantado del futuro; que además de testigo, de protagonista, de transformador, si se quiere, de su tiempo, el poeta es un adelantado de lo que vendrá, de lo que su obra anuncia con alegría o con severidad a los demás hombres; sobre todo a los que, ciegos o vueltos de espaldas, no han advertido por sí mismos cómo se les viene encima el porvenir. Pero tal desconcierto no justifica en modo alguno el práctico silencio que sobre el gran creador peruano hemos guardado los que más estamos obligados a recoger su mensaje de belleza y humanidad y a impulsar la funcionalidad actual de toda su obra. Me refiero, claro está, a los revolucionarios.

Porque el mínimo gesto de nobleza histórica que se debe tener con un camarada —y Vallejo lo fue posiblemente con méritos más profunda y descarnadamente humanos que nadie— es el de considerar su personalidad y su obra con el mismo instrumento de análisis que usamos en la lucha por llevar a los pueblos a la conquista de su libre personalidad y felicidad, es decir, la concepción revolucionaria con que nos enfrentamos al mundo.

Y no solo por razón de sentimientos entrañables, de solidaridad revolucionaria o de obligación *per se* que impone la cultura. En estos momentos en que la lucha por la liberación nacional de América Latina está reclamando con urgencia extraordinaria el empleo de todas las armas —ideológicas y materiales— el aporte revolucionario de la obra de Vallejo debe ser más que nunca clarificado hasta el detalle. Porque en la obra de Vallejo se encuentran vivas y crispas-

das las patéticas conclusiones a que el hombre americano de hoy, sumergido hasta los huesos del alma en un pantano de injusticia, de desamor y explotación, arriba cuando se contempla a sí mismo. Y en el tránsito de sangre y de tortura espiritual que Vallejo estableció desde su alma dolida hasta su acción militante en las filas de la revolución, está la solución, el camino nunca como hoy evidente que lleva hacia ese futuro de que hablábamos antes, presente y creciente ya en la fervorosa construcción del socialismo en Cuba.

Que el hondo contenido revolucionario de la obra de Vallejo devenga —en su nivel— en fuerza material a través de su paso por la conciencia de las masas latinoamericanas, que de notable influencia en los más importantes poetas latinoamericanos de hoy (es evidente que Vallejo significa la influencia más persistente en la producción de las jóvenes generaciones que han venido surgiendo y madurando en nuestros países en los últimos veinticinco años) pase a ser —en su nivel, repetimos— guía de comprensión de la vida y de la lucha en manos de las grandes capas desposeídas de la población de América Latina, que se alzan contra el imperialismo y las oligarquías, debe ser afán de todos los escritores revolucionarios. Cualquier intento en ese sentido, aun aquel que como el nuestro pueda quedarse en los pobres niveles de la buena voluntad, es el mejor homenaje que se puede hacer a la memoria de César Vallejo en la actualidad.

Vallejo mismo —a fuerza de esa aterradora lucidez suya, negada tácitamente por quienes le han considerado «un ingenuo, aunque inquietante cultor de alucinaciones morales»— que conoció con resultados evidentes de miseria y abandono la incompreensión del mundo que lo vio vivir de pena en pena, advirtió con objetiva y dolorosa conciencia la gran importancia futura de su obra. El muchacho ebrio de 1920 que después de un recital de sus poemas en Huamachuco, recital recibido indiferentemente por un

escaso público, dejara constancia de su indignación por tal actitud incomprensiva y de su creencia acerba de que sus poemas lo harían «más grande que Rubén Darío» y el trágico ofendido por la soberbia antiintelectual de un millonario en París, el Vallejo que lanzó el famoso reto: «Nos veremos aquí después de 300 años», fueron el mismo hombre, en idéntica actitud. En ambas ocasiones Vallejo, y no vamos a hablar aquí de la templanza o la modestia, que tan ingratas y petulantes pueden llegar a ser, expresaba un hecho posible que cada vez más coincide con la realidad; y que coincidirá cada vez más, conforme pase el tiempo y los hombres vayamos siendo mejores.

II

¿Cuáles son los orígenes humanos y culturales —sociales por lo tanto— del propio Vallejo, los que comenzarán a darnos la clave de su obra? Los mismos, con el símbolo hecho carne y cópula, de nuestra Latinoamérica de hoy, los mismos del hombre americano de este siglo. Los padres de Vallejo eran hijos de dos curas españoles y de dos indígenas peruanas. El abuelo paterno fue el cura mercedario Rufo Vallejo y el abuelo materno el no menos sacerdote Joaquín Mendoza. Pero no hagamos énfasis en la falta a la abstinencia eclesiástica que se encuentra en el origen de la estirpe de Vallejo. Lo que importa aquí simplemente es establecer la fusión hispano-indígena existente en ese origen. César Vallejo, nieto de tal fusión, ya no es el indio ni el español. Es una nueva unidad, una síntesis de ambas sangres y de ambas culturas que actúa, lógicamente, con personalidad propia. Vallejo, como América Latina en la actualidad, es el mestizo, hijo de mestizos y educado por lo tanto como tal.

Habría que ir hasta el fondo del fenómeno del mestizaje —hecho de sangre y de cultura cuyo resultado ideológico ha estado deformándose constantemente por el advenimiento de nuevos regímenes económicos de explotación y sometimiento— para comprender

hasta qué medida inmensa Vallejo es la voz auténtica de una cultura nueva: la oscura, vital y telúrica cultura americana. Y hay que tener en verdad mucho cuidado para no caer en esas afirmaciones falsas que consideran a esta cultura como de dos caras: una viendo a España y otra viendo a nuestros antepasados aborígenes. La cultura americana, que surgió del español —de lo occidental en fin, de lo cristiano— y de lo indígena, devino en una sólida unidad, en una sola cara que mira desde América y que mira hacia América.

Solo con un criterio dialéctico se pude analizar con eficacia el fenómeno del mestizaje en su verdadero sentido de hecho social, alejado por completo de la cuestión racial. «Pero si la cuestión racial, cuyas sugerencias conducen a sus superficiales críticos a inverosímiles razonamientos zootécnicos —dice José Carlos Mariátegui en los *Siete Ensayos...*— es artificial y no merece la atención de quienes estudian concreta y políticamente el problema indígena, otra es la índole de la cuestión sociológica. El mestizaje descubre en este terreno sus verdaderos conflictos, su íntimo drama. El color de la piel se borra como contraste, pero las costumbres, los sentimientos, los mitos —los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura— reivindican sus derechos. El mestizaje —dentro de las condiciones económico-sociales subsistentes entre nosotros— no solo produce un nuevo tipo humano y étnico, sino un nuevo tipo social...». Y, socialmente hablando, el mestizo es a estas alturas el núcleo y la mayoría aplastante de la población latinoamericana, la capa humana que la caracteriza. Basta echar una ojeada a las cifras estadísticas continentales que existen al respecto. El mismo Mariátegui, en 1928, decía en los *Siete Ensayos...*: «El porvenir de América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje». Cesar Vallejo, que fue entonces representante de ese porvenir, es en la actualidad representante del hombre americano; que no es precisamente el indio, aunque este

sea también hombre y americano, participe, en peores condiciones todavía, del gran drama que terminará con la revolución. La literatura «indigenista» por otra parte, no es literatura india: es literatura de mestizos o extranjeros que interpretan las tendencias de «las fuerzas nuevas y el impulso vital» de nuestras naciones que tratan de reivindicar a las capas indígenas. La literatura indígena se sigue escribiendo (o *contando*) en náhuatl o en quechua.

Vallejo es pues, en su raíz social y en su obra, el mestizo. Pero seríamos injustos si no consignáramos aquí las opiniones de dos biógrafos suyos que han señalado antes este hecho. Luis Monguió, en su libro *César Vallejo, vida y obra*,² apunta: «Todas las referencias recogidas sobre Vallejo señalan su adhesión apasionada a la tierra suya natal de Santiago de Chuco; y todas las referencias históricas, descriptivas, estadísticas sobre esa región señalan su antiguo y profundo mestizaje étnico y cultural. Hasta Guamán Poma de Ayala (*Nueva Crónica y Buen Gobierno*, edición facsimilar, París: Institut d'Ethnologie, 1936) decía que en las jurisdicciones de Trujillo “multiplican muchos mestizos y mestizas y se acaban los indios en esas provincias y no hay remedio”. Tres siglos más tarde mestizo era Vallejo, “el cholo Vallejo” para sus amigos». Gustavo Valcárcel, en el prólogo a la antología de Vallejo publicada por la Imprenta Nacional de Cuba, indica: «¿En qué radica la grandeza de Vallejo? Digámoslo con la mayor sencillez. La grandeza, cada día más apreciada, de Cesar Vallejo reside en que — al adentrar sus raíces literarias en las puras esencias peruanas, pese a su prolongada ausencia del Perú — dio forma auténtica, propia, al robusto tronco de su lírica, de cuyas ramas brotaron las más humanas y vitales flores poéticas del idioma castellano de nuestro siglo. Y al ser peruano (sin pseudoindigenismos y sin la inserción de versos híbridos, mitad castellanos, mitad quechuas, que a la postre no son ni lo uno ni lo otro), al ser peruano repetimos, por su savia nutricia alcanzó todo el ámbito terrestre, en suma, la universalidad».

Hay que considerar no obstante que el proceso del mestizaje es bien diferente en el campo puramente sociológico y en el cultural. En aquel, de dos ramas étnico-culturales distintas surge una nueva unidad con caracteres propios que se integran en la sociedad existente y, en el caso de las naciones latinoamericanas, la va inundando hasta llegar a significar la aplastante mayoría. *La personalidad social del mestizo es o no determinante en la dinámica social de acuerdo con las direcciones y niveles que adopta la lucha de clases en cada nación.* En el campo del mestizaje cultural el planteamiento es más o menos el siguiente: la cultura americana surge de la fusión entre lo europeo-cristiano y lo indígena. Pero a la par de la cultura propiamente indígena —que subsiste con tendencia a la extinción— y la nueva cultura mestiza (de la cual son representantes Vallejo, Neruda, Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos, Rómulo Gallegos, el muralismo mexicano, la novela ecuatoriana, y aún, en algunos sentidos fundamentales, Borges, Octavio Paz, etcétera) se desarrollan frente a la presencia deformadora de la cultura cristiana (hablamos, claro está, en términos muy generales) que después de finalizada la colonia siguió jugando su papel de instrumento ideológico de dominación político-económica en manos de las oligarquías criollas y, posteriormente, del imperialismo norteamericano. De ahí que, en el caso de la cultura que estamos llamando mestiza, sea válido hablar de una doble influencia enajenadora de la cultura cristiana.

Mestizo doblemente enajenado por el cristianismo: tal el César Vallejo que comenzará a enfrentarse al mundo, cuando abandona la providencia natal y va a la capital de su patria en busca de horizontes más abiertos para su sed de «decir cosas para siempre».

Así surgen los poemas de su primer libro *Los heraldos negros*. Todos los símbolos cristianos, tamizados por la especial personalidad del mestizo americano, aparecen en ellos. Jesús, fe, culpa, Jordán, Belén, Domingo de Ramos, los clavos, la cruz, la crucifixión, los oli-

vos, Judith, niño-Jesús, la epifanía, la hostia, los óleos, el cielo, el remordimiento, el infierno, la Magdalena, Dios, Señor, el cáliz, el campanario, la oración, el valle de oro santo, aleluya, Ruth, la procesión, perdóname... qué poco he muerto, el pan nuestro, yo soy un mal ladrón, la unidad excelsa, un Bautista que aguaita, el Padre-nuestro, un Cristo Pecador, el tálamo eterno, el cementerio untado en alegre año nuevo, la hermana de caridad, pueblan sus versos ininterrumpidamente.

Al lado de ese cristianismo reiterado surge también lo que, para insistir en el término, podríamos llamar la «ambientación del mestizaje»: el dulzor provinciano, la vida lenta de los pueblos rurales, la hondura diaria del hecho familiar, los primeros muertos, las fiestas rociadas con chicha, los bueyes bajo el sol en los caminos colorados y polvorientos.

Todo ello presidido por las tendencias o presencias fundamentales: la muerte — la muerte cristiana, que es un concepto tocado muy de cerca por ideas, posibilidades y reminiscencias vitales— y el amor. Y, un poco más oculto, el sentimiento perenne de culpa, que el cristianismo justifica olímpicamente con la mancha del pecado original.

Poemas como «Los heraldos negros», «Deshojación sagrada», «Comunión», «Nervazón de angustia», «El poeta a su amada», «Setiembre», «Impía», «Tercero autóctono», «Huaco», «Idilio muerto», «Ágape» y otros son típicos de esta etapa de Vallejo. Pero el poema que más lo evidencia (en las direcciones que hemos apuntado) quizás sea ese que el poeta dedica a Alejandro Gamboa, «El pan nuestro»:

*Se bebe el desayuno... Húmeda tierra
de cementerio huele a sangre amada.
Ciudad de invierno... La mordaz cruzada
de una carreta que arrastrar parece
una emoción de ayuno encadenada!*

*Se quisiera tocar todas las puertas,
y preguntar por no sé quién; y luego
ver a los pobres, y, llorando quedos,
dar pedacitos de pan fresco a todos.
Y saquear a los ricos sus viñedos
con las dos manos santas
que a un golpe de luz
volaron desclavadas de la Cruz!*

*Pestaña matinal, no os levantéis!
El pan nuestro de cada día dánoslo,
Señor...!*

*Todos mis huesos son ajenos;
yo tal vez los robé!
Yo vine a darme lo que acaso estuvo
asignado para otro;
y pienso que, si no hubiera nacido,
otro pobre tomara este café!
Yo soy un mal ladrón... A dónde iré!*

*Y en esta hora fría, en que la tierra
trasciende a polvo humano y es tan triste,
quisiera yo tocar todas las puertas,
y suplicar a no sé quién, perdón,
y hacerle pedacitos de pan fresco
aquí, en el horno de mi corazón...!*



Ya en los tiempos de *Los heraldos negros*, apareció en la vida de Vallejo un signo que veremos repetirse con el transcurso de los años y que en su obra encontró reflejo constante y profundo tanto en los conceptos como en el lenguaje mismo: la contradicción. Al

tiempo que mantiene una actitud casi mística se ve envuelto en apasionantes líos de faldas y revólveres, ingiere excitantes diversos y, en general, con su conducta extraña levanta en su contra las iras de la provincia. Estas contradicciones, por entonces, no trascienden sin embargo la esfera de validez de las soluciones cristianas. El constante arrepentimiento y una evidente desorientación ante el mundo que comienza a mostrársele hostil, acompañan al poeta:

Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!
 [...]
 [...] *y todo lo vivido*
se empoza, como un charco de culpa, en la mirada.

Si es necesario decir que Vallejo fue alguna vez un «poeta de almendra metafísica» habrá que aclarar que tal imputación solo es aceptable —aunque no sin discusión— con respecto a este primer libro y solamente en el sentido de que el poeta refugia su angustia en el acto de mirar el cielo, en la actitud del buen ladrón y del yo-pecador. Analizando una de las notas eminentes de la poesía vallejana, el sentimiento de solidaridad con los demás, Luis Monguió dice: «No ha sido suficientemente percibido por quienes de la poesía de Vallejo se han ocupado el significado de hallar expresado desde el principio de su vida literaria este profundo sentimiento de solidaridad con los demás. Aquí todavía es tan solo causa de frustraciones personales, individuales; pero la línea que se inicia en estos poemas habrá de llevarle a Vallejo, por lógica consecuencia, primero a una actitud de bohemia, la más fácil rebelión individual contra el medio ambiente, y más tarde al servicio de organizaciones que le ofrecen la esperanza de poseer una solución a las causas del dolor común. En *Los heraldos negros* no hay vislumbre de solución alguna si no es el caso único del poema “Líneas” en que Vallejo busca en el “Amor” —un amor más amplio que el amor a una persona, es el amor a los demás— la forma de quebrantar

la hebra fatídica del destino, la ley fatal de la existencia (sufrir), para que la existencia responda a la voz del Hombre y camine por un camino de libertad suprema, azul, virtuosa, aunque para ello harán falta un nuevo Bautista y un nuevo Redentor. Quizás más tarde Vallejo los halló en sus nuevos evangelios y quizás él mismo se considerase, con los sacrificios de su vida miserable y con su muerte hambreada, uno de los corderos pascuales de la aurora de su esperanza. Hállase pues en estos términos y con estas limitaciones, en *Los heraldos negros*, en oposición a los conceptos de la torre de marfil, de *au dessus de la melé*, de arte por el arte, de arte deshumanizado, el sentimiento de la responsabilidad humana del poeta no solo en la vida sino en el arte, en la poesía».

Coja metafísica, pues, la de Vallejo en *Los heraldos negros*, existente tan solo en la medida en que tampoco su actitud creadora era conscientemente dialéctica. Pero ese su sentido de solidaridad humana, de hombre sabedor de que no es un ser aislado sino por el contrario un individuo interdependiente con el resto del mundo y de los hombres, ese su comenzar a recoger en la obra poética la contradicción o las contradicciones que impulsan su propia existencia (habla ya de «mi no ser antiguo», «látigo beatífico», «pureza absurda», «muere una rosa que renace mucho», «fuieste tan buena para mí... hasta dolerme») nos están dando —como lo ha entendido Monguió— la clave de un futuro desarrollo poético basado en la captación de la realidad en movimiento, de su problemática y de las soluciones concretas que esta reclama. Es decir, un futuro desarrollo poético marcado hasta los huesos por una clara actitud dialéctica ante la realidad.

Y es que el cristianismo para Vallejo es —*además de la base de sus lastres metafísicos*— el punto de partida de su proceso dialéctico-vital que lo llevará al final de la jornada hasta las filas del Partido Comunista. No hay derecho pues a insistir demasiado, con el afán de dejar marcas indelebles en la obra vallejjiana en la reiteración

de las expresiones católicas de *Los heraldos negros*. Con todo y su abundante presencia —ya expuestas por nosotros en páginas anteriores—, con todo y significar que para aquel entonces el Vallejo enajenado por lo cristiano tenía sobre sus ojos los Domingos de Ramos, las crucifixiones, la contrición y las Magdalenas como casi inextricables vendas de confusión, no son, ni mucho menos, lo esencial de su acto poético; constituyen cuando más un espeso barniz, una apariencia —aunque poderosa— que no debe distraernos de lo principal, de lo que para entonces era germen diseminado de una obra profundamente humana. Humana en el único sentido posible, materialista, de la palabra.

Otro tanto debe decirse de la actitud dolida, muchas veces pesimista y rayana en la desesperación que entre los oropeles modernistas olorosos a muerto, entre los tanteos simbolistas y las claras influencias personales, asoman detrás de cada verso de *Los heraldos...* Las palabras de un artículo publicado por Vallejo en 1930 pueden servirnos para confirmar esta creencia. «El pesimismo y la desesperación —observaba entonces el poeta— deben ser siempre etapas y no metas. Para que ellos agiten y fecunden el espíritu, deben desenvolverse hasta transformarse en afirmaciones constructivas. De otra manera no pasan de gérmenes patológicos, condenados a devorarse a sí mismos». Solo si Vallejo se hubiese quedado al nivel de sus conceptos de 1918 —aferrado en confusión a su provincia, a su catolicismo y a su tristeza que no llegaba aún a gran tragedia— sería valedero presentar como fundamentales las decantadas corrientes idealistas que se advierten en su primer libro.

Además, aunque en los momentos más lúcidos de *Los heraldos negros*, Vallejo no llegue a plantear precisamente *soluciones* al gran problema del hombre de su tiempo, en la variación de esa nota humanísticamente solidaria antes apuntada y con la concurrencia de su propia actitud de rebeldía individual se producen en los poemas de su primer libro logros de positiva calidad, dignos de ser

enfocados incluso desde el punto de vista implacable de las necesidades de la lucha social. Los siguientes son en nuestro criterio claros ejemplos de tales logros:

*Arriero, vas fabulosamente vidriado de sudor.
La hacienda Menocucho,
cobra mil sinsabores diarios por la vida.
Las doce. Vamos a la cintura del día.
El sol que duele mucho.*

(«Los arrieros»)

*Y cuándo nos veremos con los demás, al borde
de una mañana eterna, desayunados todos.*

(«La cena miserable»)

*¡La hebra del destino!
Amor desviará tal ley de vida,
hacia la voz del hombre;
y nos dará la libertad suprema
en transustanciación azul, virtuosa,
contra lo ciego y lo fatal.*

(«Líneas»)

*Y saquear a los ricos sus viñedos
con las dos manos santas
que a un golpe de luz
volaron desclavadas de la Cruz!*

(«El pan nuestro»)

*Porque en todas las tardes de esta vida,
yo no sé con qué puertas dan a un rostro,
y algo ajeno se toma el alma mía.*

(«Ágape»)

*A veces en mis piedras se encabritan
los nervios rotos de un extinto puma.*

(«Huaco»)

*Y en cada brazo que parece yugo
se encrespa el férreo jugo palpitante
que en creador esfuerzo cotidiano
chispea, como trágico diamante,
a través de los poros de la mano
que no ha bizantinado aún el guante.*

(«Mayo»)

Y para hablar una vez más del concepto *contradicción*, no olvidemos que en *Los heraldos negros* el cristiano Vallejo fue también blasfemo, repetidamente blasfemo:

la rancia pena de esta cruz idiota...

(«Nostalgias imperiales»)

*¿Por qué se habrá vestido de suertero
la voluntad de Dios?*

(«La de a mil»)

*Mas ¿no puedes, Señor, contra la muerte,
contra el límite, contra lo que acaba?*

(«Absoluta»)

...el suicidio monótono de Dios...

(«Retablo»)

*Dios mío, si tú hubieras sido hombre,
hoy supieras ser Dios;
pero tú, que estuviste siempre bien,*

no sientes nada de tu creación.

Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!

(«Los dados eternos»)

[...] *Señor;*

a ti yo te señalo con el dedo deícida

(«Los anillos fatigados»)

Y aún cabría preguntarse ante estos últimos ejemplos: ¿se trata verdaderamente de blasfemias, o de actos de fe desesperada, expresados con el método de la inversión de los conceptos? Porque las imprecaciones, es de anotarse, siempre están dirigidas al «Dios mío», al Señor. Contradicción sobre la contradicción, después de una contradicción original, en los términos mismos de una contradicción dada: tal la esencia de la actitud vallejana en las sucesivas etapas de su duro camino. Suma de contradicciones que generan otras contradicciones y que viven por la contradicción general. En esta pugna, en esta serie de vueltas y revueltas, no se pierde sin embargo la dirección progresiva, la ruta ascendente, que nos permitirá ver cómo los últimos poemas de Vallejo son resultados preparados por un largo y doloroso proceso, cómo corresponden a claros antecedentes capaces de ser rastreados en los primeros versos de *Los heraldos negros*. De ahí que podemos hablar de una ejemplaridad constructiva en toda la obra que nos dejara el inmortal poeta peruano: obra de causas y efectos estrictamente ligados, en que el azar o el fácil «decir lo que primero viene en gana» nunca tuvieron qué hacer.

IV

Pero sucede que este mestizo cristiano, este César Vallejo, no vive en el mundo de las cavernas, ni en las cavernas de la Edad Media que se prolongó en América con la colonia española. Vive — como otros millones de mestizos cristianos — en un siglo XX ya entrado en años; cuando los grandes fenómenos del hombre y la sociedad

de hoy recibían el mismo nombre con que ahora los conocemos. Vive cuando el imperialismo tiene ya algunos lustros de ser imperialismo, cuando en América Latina ya se ha producido el impacto esperanzador de la Revolución Mexicana, cuando la Revolución Socialista de Octubre en Rusia ha nacido y comienza a desarrollarse tormentosamente, cuando la ideología del proletariado europeo prende en la conciencia de millones de hombres oprimidos de todo el mundo.

Y vive también —consideramos importante subrayar esta apreciación, no obstante su evidencia— cuando la sociedad burguesa, cuando el mundo capitalista ya había dejado su marca indeleble por años en el hombre de nuestro tiempo, cuando el hombre ya había llegado a ser —en algún nivel en todos los casos— el hombre despersonalizado, el hombre alienado, el hombre vapuleado, el hombre roto por el capitalismo.

Bajo esa red de grandes hechos y resultados sociales, el mundo entero se debatía después de la Primera Guerra Mundial en la más profunda crisis. Todos los viejos valores del pensamiento y la conducta humana estaban sometidos a la más implacable y destructora crítica. La iconoclasia y el nihilismo intelectual proliferaban a la par de la rápida toma de conciencia de las masas trabajadoras llamadas a la unidad universal. Es en esa época cuando aparece el segundo libro de Vallejo: *Trilce* (1922). Dice Monguió al respecto: «conviene recordar que esos días de la inmediata postguerra (postguerra de la Primera Guerra Mundial) fueron días en que la avanzada intelectual, quebrada su fe en los modelos del pasado inmediato y en sus valores culturales, andaba en todas las artes con máxima libertad, a veces con impulsos de anarquía, a la busca de nuevos módulos de expresión de su nueva visión de la vida y del mundo. La explosión de *Trilce* es la expresión peruana de este fenómeno mundial. En efecto, a raíz de la guerra europea, el cubismo literario había cristalizado en París a la zaga del pictórico; desde el refugio de la

Suiza neutral, el dadaísmo había proclamado la ruptura con todo el pasado y con el presente (y hasta con el futuro que negaba); el ultraísmo madrileño, aun reconociendo el valor de lo pasado para el pasado, lo consignaba, con todo, a la historia; el creacionismo bicontinental jugueteaba con la invención estética pura».

En César Vallejo comienza una nueva etapa de su proceso vital y por consiguiente de su proceso poético. Para continuar enfrentándose al mundo —al caótico mundo de los años veinte en que la dispersión no tiene límites ni el orden cabida aparente— renuncia a un elemento fundamental del cristianismo, a lo que posiblemente es la razón de ser del cristianismo: la resignación. Surge en él una actitud que en forma elemental, ingenua o salvaje es ya una actitud crítica ante la vida y sus duros acontecimientos. Por algo Vallejo, que a esas alturas ha oído hablar de revoluciones, y cuya intensidad temperamental se desarrolla cada día con más violencia, había tenido que conocer los sufrimientos de las falsas acusaciones, las depredaciones de los personajillos representantes del poder, la soledad y el abandono de las celdas carcelarias. El poeta se duele —se dolerá siempre— de la crueldad del mundo, de la crueldad y la falta de ternura que asaltan al hombre en todas las esquinas: «Mas sufro. Allende sufro. Aquende sufro». Pero su actitud es ya mucho menos la del místico, la del cristiano rebelde en quien hasta las blasfemias eran hondos y temerosos actos de fe, como dejamos dicho. En *Trilce*, cuando la blasfemia surge es fulminante, arrasadora, como dirigida a un resabio mental que se conoce como resabio y aun como estafa. Quizás hasta quede entonces la blasfemia como muy poca blasfemia, precisamente por exceso: viene de un hombre que ha renunciado a la fe, que no es atormentado ya por el abandono celestial. Porque solo los creyentes, no hay que olvidarlo, pueden ser blasfemos. En el poema LXI de *Trilce*, Vallejo dice:

*Dios en la paz foránea,
estornuda, cual llamando también, el bruto;*

*husmea, golpeando el empedrado. Luego duda,
relincha,
orejea a viva oreja.*

La «cruz idiota», blasfemia máxima de *Los heraldos...*, queda bien lejos, ciega de ingenuidad —respecto a estas tomaduras de pelo colosales.

Hay que decir, por otra parte, que renunciar a la resignación es simplemente renunciar a esa actitud pasiva ante el mundo, basada en la creencia de que hay un más allá y un espíritu supremo, encargados de restituir la justicia robada a los humildes y los ofendidos. Renunciar a la resignación no significa abandonar el tono melancólico, la tristeza, el testimonio del dolor, la profunda emoción que se queda presa en límites verbales todavía.

Vallejo, como todo escritor humanista en desarrollo, de verdadera consecuencia consigo mismo y con las necesidades de su labor, comienza además por comprender que su mejor acción, su gran quehacer en el mundo, girará en derredor de la palabra. Y ante la palabra —la palabra escrita— toma la principal actitud crítica. *Trilce* es, por decirlo así, el campo de batalla de Vallejo contra las inflexibilidades de la palabra y del idioma. En *Trilce* la palabra es sometida a un obstinado, feroz y ratificado castigo de padre formador y moldeador, y, entre trato duro y amor desaforado, es puesta por el poeta en el centro de una revolución, más bien dicho es obligada-a-ser poseída por una total revolución. ¿Qué revolución? La revolución que en ese entonces Vallejo necesitaba: la revolución de su propia expresión humana. Nunca como en su caso, la palabra fue tan bien preparada para responder a las necesidades ulteriores del poeta. Pero en este orden de ideas es necesario decir ya que si bien *Trilce* fue el escenario de esa dramática y ferviente preparación, no fue un fin en sí mismo. Más bien, el libro nos queda como una constancia vívida y evidente del fenómeno,

que se agota en sí — como dice Monguió —, que se agota como una etapa fructíferamente cumplida. Sin embargo, en ausencia de *Trilce* no podría explicarse racionalmente el manejo técnico de los instrumentos expresivos que nos asombraría en *Poemas humanos*. La distancia que existe entre estos dos libros, además de la que imponen los años (*Poemas humanos*, recoge hasta la última producción del poeta, muerto en 1938) no llega a ser, como se ha afirmado, «una ruptura». Técnicamente, repetimos, los gérmenes de los *Poemas humanos* existen con plena evidencia en *Trilce*. Pero será el completo y definitivo encuentro con el verdadero camino del hombre — la militancia revolucionaria contraponiéndose o interponiéndose frente al trágico sufrimiento con los hombres — los que hará de *Poemas humanos* el libro único e incomparable, ante el cual siempre nos sentiremos impedidos de buscar antecedentes y relaciones. Es el caso de calidades de tipo formal transformadas en su real esencia — y no en sentido peyorativo — por calidades de contenido.

La revolución expresiva de Vallejo en *Trilce*, toma diversas vías. Señalaremos entre otras esa peculiar «personificación de la palabra» que es un logro auténticamente vallejianos y que tanto ha hecho fracasar a los innumerables imitadores de buena y mala fe. Por medio de un nuevo trato de los vocablos, estos toman lugares, funciones y (suponemos que no será demasiado decir) actitudes inauditas en castellano. Las palabras, provistas de nuevos papeles en el drama de la construcción poética, quedarán aptas para multiplicar su función en el futuro. Tal es el anuncio de:

Entre mi dónde y mi cuándo...
...cómo iba yo a almorzar no nada...
...ohs de ayes...
...esta existencia que todaviiza...
...ha triunfado otro ay...
...preñado de todos los posibles...
...aúnes que gatean...

...mis nos musgosos...
...flotáis nadamente...

En ocasiones, es tal la fuerza del adjetivo que los sustantivos calificadas parece que se niegan a sí mismos en su estado original (o pasa también que, como dice el mismo poeta los «sustantivos se adjetivan al brindarse»). Ejemplos en que esa personificación de la palabra que hemos señalado se logra a pura fuerza del adjetivo, son los siguientes:

...dobladoras penas
...aquella otra sí, desamada, amargurada...
...abracadabra civil...
...sol tenebroso...
...guijarros gagos...
...el aire nene...
...el domingo bocón y mudo del sepulcro...
...mi sillón ayo...

Asimismo existe en *Trilce* un ahondamiento notable de la contradicción ya señalada como nota predominantemente vallejiniana. Los gérmenes de oposición dinámica que surgieron con fuerza elemental en *Los heraldos negros*, en este libro son desarrollados con gran lucidez, con conciencia de método, bajo la sensible presencia de una inteligencia laboriosa:

...posaderas sentadas para arriba...
...el dulce, hiel...
...Cómo detrás desahucian juntas
de contrarios...
...Oh, estruendo mudo. Odumodneurtse!
...entero lugar para este no saber donde estar...
...tu sordera que me oye, tu mudez que me asorda...

...el oro de no tener nada...
 ...y llueva más de abajo ay para arriba...
 ...ellos murieron siempre de vida...

El apegamiento de la estructura formal al proceso del pensamiento —que en otros géneros literarios, la novela, por ejemplo, sigue produciendo obras maestras— alcanza en *Trilce* alturas de unidad verdaderamente conmovedoras. Es como si el poema escrito fuera la vena palpitante por donde se puede ver correr la sangre del poeta. Las metáforas, las diversas variaciones de la imagen, la adjetivación, la confrontación de los términos, adquieren en Vallejo la calidad de relaciones emocionales que responden a la hondura de esa sangre. Es más, desde la métrica hasta la mera disposición gráfica o tipográfica de los versos, pasando por los simples recursos como la onomatopeya —esa onomatopeya zumbona y vaporosa de Vallejo— toda la «presentación de la obra vallejana al lector» está impregnada de un sentido que colabora con la descarnada pasión de quien es hija la poesía.

Y en todo este negocio —como diría un bonachón escritor provinciano de fines del siglo pasado— nada huele a metafísica, a deshumanización. Si alguien tuvo mejores resultados en la aplicación dialéctica del lenguaje, en el uso —¿por qué no?— dialéctico del lenguaje, no está de seguro, no puede estar, muy lejos de César Vallejo.

Si esa labor fue en el gran poeta peruano —a las alturas de 1922— claramente consciente o no, es un hecho al que, en nuestro juicio, no se debe conceder mayor importancia. Sobre todo porque tenemos clarísimas probanzas de la posterior toma de conciencia del poeta sobre sí, sobre el desarrollo de su obra, sobre su mundo y el futuro. Muy por encima de las discusiones a este respecto, ahí queda el resultado concreto: la obra del poeta, anterior a *España aparta de mí este cáliz* y *Poemas humanos*.³ *Los heraldos negros*

y *Trilce* constituyen una obra «básicamente humana, envuelta en una manera sintética como la de las escuelas vanguardistas, en un alarde de liberación con respecto a la retórica y poética de las generaciones anteriores».

V

En 1923, César Vallejo sale de su patria con rumbo a Francia. Su llegada a París inauguraría una larga cadena de años miserables, amenazados constantemente por el hambre. Años de sufrimiento tan intenso, que como los de otro genial americano en París, Horacio Quiroga, han pasado a ser ejemplares, clásicos en su terrible género. El mestizo que regresaba del cristianismo y que había inaugurado el ciclo de su propia revolución expresiva, el rebelde ante las voces del mundo que le llegaban anonadantes hasta su pequeño mundo del Perú, se enfrenta de hecho, cara a cara y sin otras armas que las de su prodigiosa sensibilidad (armas suicidas, consideradas desde un punto de vista práctico, en aquellas circunstancias) al horror del mundo capitalista que en su país no había podido conocer sino en forma muy incipiente. Porque el hambre de París en invierno, la soledad de los hombres en medio de las multitudes hoscas y enemigas, el desprecio, el abandono, las sombrías perspectivas que bien pronto iba a conocer Vallejo en toda su implacabilidad, son eso: el capitalismo. Por eso es que Vallejo podrá interpretar con voz propia al pobre y maravilloso hombre de la primera mitad del siglo XX: el hombre roto por el capitalismo.

No vamos a insistir aquí en los detalles del dolor cotidiano de Vallejo en esos años. Juan Larrea, esquemáticamente, los ha dejado fielmente descritos: «Años 23, 24, 25 – dice – inviernos ateridos, con domicilio intermitente y alimentación incierta, sin ropa con que abrigarse [...]. Desde la ventana de su cuarto del hotel [...] ha contemplado Vallejo París con una encendida voluntad de amor y todas las mañanas encontrábase con un alba usada, de segunda

mano, vivida y revivida, impropia a todas luces para satisfacer su anhelo. Subió y bajó así, repetidas veces, los escalones todos de la pobreza; fue acumulando cotidianismo civil, sinsabores y adversidades innúmeras, hambres de toda suerte, esa suma de desvalimientos que constituyen el ritual obsesivo de la miseria cuando esta se convierte en el eje de una vida [...]. Lo que interesa señalar es que en esos años se produce el encuentro de Vallejo con el camino, con la verdad que buscaba desde su primera juventud para satisfacer su gran sed de bondad humana y pro humana. La dureza del mundo capitalista arranca los últimos velos de los ojos del poeta, derrumba las últimas murallas idealistas que lo ahogaban y le revela definitivamente que el hombre sufre en concreto, aquí en la tierra, por causas cuya última raíz está entre los hombres; que es necesario dar testimonio de ese sufrimiento y de que las soluciones están junto a nosotros, en la lucha diaria por transformar materialmente este mundo injusto y construir uno nuevo donde el amor presida todos los ámbitos de la existencia. La «temporada en el infierno» que significan para Vallejo los años del 23 al 28 deja en él, a pesar de y junto a las heridas y cicatrices, un sedimento fecundo. Larrea mismo, se refiere así a los últimos años de este período: «Años 26, 27, 28 de crisis interior, de forcejo contra otra especie más correosa, si cabe, de la miseria [...]. Otro género de cuidados empieza por entonces a reclamar su atención [...] la esperanza de un más allá humano, un mundo mejor, dentro de cuyo organismo no pudieran darse ni los individuos ni los pueblos víctimas. Preocupaciones de carácter político-social absorben automáticamente sus días y sus noches [...]. Por el juego natural de sus coordenadas vitales abraza Vallejo la causa de la revolución y, luego de un detenido estudio de sus teorías, ingresa en el partido que a ella conduce por el camino más corto».

En 1928 y 1929 Vallejo realiza dos viajes al país de la nueva esperanza: la entonces joven Unión Soviética. Estos dos viajes fue-

ron al decir de Monguió «tan cruciales para la biografía vallejana como su encarcelamiento en el Perú [...] decisivos en materia de su adhesión a una filosofía política, a una organización política», pero para nosotros estos dos viajes significan más que todo una ratificación de hecho de los principios filosóficos de la revolución que ya Vallejo había abrazado por lo menos intelectualmente y, como dice Larrea, «luego de un detenido estudio de sus teorías».

A partir de entonces Vallejo inicia una actividad revolucionaria intensa, tanto por medio de la elaboración de su obra como con la acción diaria, al grado de verse obligado a salir de Francia, expulsado por su «filiación comunista». En la España que despertaba a la República, Vallejo publicará para entonces (1931) su novela proletaria *El tungsteno* y su libro-reportaje *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*. A principios de 1933 regresa a Francia y la miseria inenarrable vuelve a clavarle sus garras: con todo, Vallejo continúa cumpliendo su más alto deber: escribir. En tres años, entre 1933 y 1936, fuera del gran número de importantes artículos periodísticos, escribe tres piezas de teatro y dos volúmenes de ensayos.

En 1936 estalló la insurrección contra la República Española, que habría de desembocar en la guerra civil. Este hecho significó para Vallejo, tanto el estímulo tremendo para desatar su voz poética con resonancias de dolor y esperanza humanas nunca antes oídas, como la prueba decisiva de que en él palabra y sangre, poesía y emoción personal, obra y hombre, habían llegado a ser la misma cosa, a través del largo y sobrecogedor proceso iniciado en el Perú de *Los heraldos negros*. Oportunidad de luchar usando esa sólida unidad existencial además, la guerra española fue para Vallejo la guerra siempre definitiva, la guerra del Hombre. La guerra del hombre Vallejo, por lo tanto.

El poeta va a España en dos oportunidades ya en plena guerra — viajes que apenas interrumpen la lucha desesperada por España que mantiene desde París —: la primera vez a principios de 1937

y la segunda en julio de ese mismo año con ocasión del Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, que se inició en Valencia y se clausuró en París. Es entonces cuando «ese hombre, que desde que salió del Perú en 1923 no había vuelto a publicar un libro de poesías, que apenas había escrito unas pocas en todos sus años europeos, ahora, entre el atareado servicio que presta, a la vuelta de su visión de la España combatiente, ante la que no sabe “verdaderamente qué hacer, dónde ponerme; corro, escribo, aplaudo, lloro, atisbo, destrozo, apagan, digo a mi pecho que acabe, al bien que venga”, rompe de nuevo en poesía». En otoño e invierno de 1937 —en días de septiembre, octubre, noviembre y diciembre están fechados muchos de los poemas— escribe los que han de llenar un volumen titulado *Poemas humanos...*

«Tras el esfuerzo poético realizado a fines de 1937 —agrega Luis Monguió— un gran agotamiento físico y psíquico avasalló a Vallejo. Sus hambres, su vida miserable, sus tensiones políticas, las emociones de la contienda española lo habían deshecho». El 13 de marzo de 1938 cayó en el lecho, víctima de una enfermedad que no ha podido ser establecida y el 15 de abril de ese mismo año falleció. Solo después de su muerte fueron publicados los *Poemas humanos*, una serie de los cuales, *España, aparta de mí este cáliz*, se editó previamente como homenaje póstumo del Comité Iberoamericano para la defensa de la República Española.

VI

Se ha dicho de este libro extraordinario, *Poemas humanos*, que es difícil considerarlo como literatura, tal la potencia de su verismo humano. Nosotros no estamos de acuerdo con tal apreciación. Creemos que, por el contrario, los *Poemas humanos* prueban hasta qué grado la literatura es capaz de humanizar cuando se aleja del frío juego constructivo y se convierte en forma de vida, en sangre de un hombre. Porque para nosotros estos poemas son el más alto ejemplo

de la poesía en función del hombre, pero la honda emoción que nos producen no nos ha hecho extraviar la mirada de sus excelencias intrínsecas, de sus excelencias como hecho de lenguaje, como poesía. *Poemas humanos* es el resultado final de una labor poética cuyo signo fundamental en el pasado había sido lo que llamáramos «preparación de la palabra», es decir, el afinamiento o afilamiento de los instrumentos expresivos. Solamente un hombre que además de su gran carga emocional y pasional tenía entre las manos el oficio de poeta, los instrumentos técnicos de poeta, pudo llevar a cabo la enorme labor que significa ese libro en absoluto irreducible.

La palabra de *Poemas humanos* es la palabra que le quedó dócil a Vallejo después de la catarsis dramática de *Trilce* y en sus páginas angustiadas, en sus poemas escritos con agónica prisa, reconocemos —en un grado muchísimo mayor de desarrollo y perfeccionamiento— los procedimientos técnicos, las audacias, los hallazgos, que ya nos asombraban en la poesía vallejana publicada en el Perú. El nuevo papel de la palabra en la frase poética, su función en pro del proceso mental, la adjetivación personalísima, la contradicción conceptual, cobran en *Poemas humanos* una categoría definitiva. Esto prueba, sin duda, que los largos años que Vallejo pasó sin escribir poesía, después de *Trilce*, significaron una etapa de maduración de las conquistas expresivas, de asentamiento de la capacidad poética lograda con tanto esfuerzo y tanto derroche de emoción. Este es el lógico resultado —uno de los resultados— de la real significación de *Poemas humanos*: se trata nada menos que del término final del proceso dialéctico de la obra de Vallejo. ¿Y cuáles son las nuevas cualidades —en la forma y en el contenido— de esta etapa decisiva, verdaderamente de síntesis, del fenómeno vallejiano?

En primer lugar, en *Poemas humanos* habla ya el comunista que era Vallejo en 1937 (recuérdese que de los poemas del libro apenas cuatro fueron escritos antes de ese año) y habla ya no con criterio de individuo que por puro amor elemental *cae* frecuentemente

en la solidaridad humana, sino como parte esencial, inseparable, de una humanidad dolida que lucha por un mundo mejor. Aparece el diálogo en toda su amplitud comunicativa y el viejo dolor de Vallejo en ese diálogo, sostenido en tono de confianza universal, es un dolor ejemplar, expresado para que se sepa y se analice, para que sirva de espejo de carne y hueso al interlocutor también doliente. A la par de la expresión, de la denuncia, de la consideración de ese dolor, aparecen también las soluciones en su contra y la anunciación de su muerte y del advenimiento de nuevos días que lo habrán olvidado por completo, por la dedicación a la alegría:

*Tú sufres, tú padeces y tú vuelves a sufrir horriblemente,
desgraciado mono
jovencito de Darwin...*

(«El alma que sufrió de ser cuerpo»)

*Al cabo, al fin, por último,
torno, volví y acábome y os gimo, dándoos
la llave, mi sombrero, esta cartita para todos.*

(«Despedida recordando un adiós»)

*¿Quién no tiene su vestido azul?
¿Quién no almuerza y no toma el tranvía,
con su cigarrillo contratado y su dolor de bolsillo?
¡Yo que tan solo he nacido!*

(«Altura y pelos»)

*Necesitas comer, pero, me digo,
no tengas penas, que no es de pobres
la pena, el sollozar junto a su tumba;
remiéndate, recuerda,
confía en tu hilo blanco, fuma, pasa lista
a tu cadena y guárdala detrás de tu retrato.*

Ya va a venir el día, ponte el alma.

[...]

Ya va a venir el día, repito

por el órgano oral de tu silencio

y urge tomar la izquierda con el hambre

y tomar la derecha con la sed; de todos modos,

abstente de ser pobre con los ricos,

atiza

tu frío, porque en él se integra mi calor, amada víctima.

Ya va a venir el día, ponte el cuerpo.

(«Los desgraciados»)

Jamás, hombres humanos,

hubo tanto dolor en el pecho, en la solapa, en la cartera,

en el vaso, en la carnicería, en la aritmética!

[...]

hay, hermanos, muchísimo que hacer.

(«Los nueve monstruos»)

Necesario es que sepas

contener tu volumen sin correr, sin afligirte,

tu realidad molecular entera

y más allá, la marcha de tus vivas

y más acá, tus mueras legendarios.

[...]

Vamos a ver, hombre;

cuéntame lo que me pasa,

que yo, aunque grite, estoy siempre a tus órdenes.

(«Otro poco de calma, camarada...»)

¿Los metaloides incendiarios, cívicos,

inclinados al río atroz del polvo?

[...]

*Señor esclavo, ¿y bien?
¿Los metaloides obran en tu angustia?
(«¿Y bien? ¿Te sana el metaloide pálido?...»)*

*Se amarán todos los hombres
y comerán tomados de las puntas de vuestros pañuelos tristes
y beberán en nombre
de vuestras gargantas infaustas!
[...]
ajustarán mañana sus quehaceres, sus figuras soñadas
y cantadas!*

*¡Unos mismos zapatos irán bien al que asciende
sin vías a su cuerpo
y al que baja hasta la forma de su alma!
Entrelazándose hablaron los mudos, los tullidos andarán!
[...]
Sabrán los ignorantes, ignorarán los sabios!
¡Serán dados los besos que no pudisteis dar!
¡Solo la muerte morirá! [...]
[...]
y trabajarán todos los hombres,
engendrarán todos los hombres,
comprenderán todos los hombres!*

*Obrero, salvador, redentor nuestro
[...]*

(«Himno a los voluntarios de la República»)

Por otra parte, la temática vallejiana en *Poemas humanos* se ha enriquecido notabilísimamente. El punto de vista revolucionario es universalista y por ello aparecen en estos poemas los grandes temas de la humanidad y del hombre individual que vive sumer-

gido conscientemente en el gran regazo de aquella: la guerra y la paz («la guerra —esta tórtola mía, nunca nuestra— diseñóse, borróse, ovó, matáronla»), la trascendencia de la vida de aquellos hombres humildes que mueren luchando y que vivirán siempre en la memoria del pueblo («Lo han matado suavemente —entre el cabello de su mujer, la Juana Vázquez— a la hora del fuego, al año del balazo —y en cuando andaba cerca ya de todo [...]. Su cadáver estaba lleno de mundo [...]. «Proletario que mueres de universo») la necesidad de ser implacables con el enemigo («Salud, hombre de Dios, mata y escribe!»), los camaradas («los voluntarios italianos o soviéticos, los mendigos fabulosos, Goya y Quevedo, el campesino cuyo buey se queda, el anciano que pega con sus canas y el presbítero que pega con dios, millones de individuos, todos los hombres de la tierra»), los desocupados:

*Parado en una piedra,
desocupado,
astroso, espeluznante,
a la orilla del Sena, va y viene.
Del río brota entonces la conciencia,
con pecíolo y rasguños de árbol ávido;
del río sube y baja la ciudad, hecha de lobos abrazados.*

*El parado la ve yendo y viniendo,
monumental, llevando sus ayunos en la cabeza cóncava,
en el pecho sus piojos purísimos
y abajo
un pequeño sonido, el de su pelvis,
callado entre dos grandes decisiones,
y abajo,
más abajo,
un papelito, un clavo, una cerilla...*

*¡Este es, trabajadores, aquel
 que en la labor sudaba para afuera,
 que suda para adentro su secreción de sangre rehusada!
 Fundidor del cañón, que sabe cuántas zarpas son acero,
 tejedor que conoce los hilos positivos de sus venas,
 albañil de pirámides,
 constructor de descensos por columnas
 serenas, por fracasos triunfales,
 parado individual entre treinta millones de parados,
 andante en multitud,
 ¡qué salto retratado en su talón,
 y qué humo el de su boca ayuna, y cómo
 su talle incide, canto a canto, en su herramienta atroz, parada,
 y qué idea de dolorosa váloula en su pómulo!*

Aparecen también, concretamente, la convocatoria a la solidaridad internacional ante el turbión fascista que iba a causar tantos descabros en los años inmediatos a la muerte de Vallejo, la adivinación de la derrota («Niños del mundo, / si cae España [...]») y la obstinada ratificación de la esperanza, el sentido funcional-humanista de la vida personal, la adhesión —por sobre todos los dolores— a la vida, el llamamiento a la práctica de la ternura. Todo esto constituye un solo torrente que parte de la agonía palpable de Vallejo y que se dirige, sin distinción, a todos los hombres del mundo: a los buenos y a los malos —cosa terrible—, en el entendido de que nunca es demasiado tarde para dar un paso de vuelta hacia el querer «mundial, interhumano y parroquial, provector».

Y todo ello dicho en un tono de intimidad, con la sinceridad del fraterno amigo que escribe pidiendo amor para todos, aunque a él solamente le den una piedra en que sentarse —la más mala— y un pedazo de pan. Poesía de gran comunicación, además, escrita en español para todos los que necesiten entender el drama del hombre

moderno. Solamente si «el lector le ofrece resistencia, el lector de opone a ella» podrá hablarse de *Poemas humanos* como poesía difícil. Mientras se vaya a ella con el corazón, con los ojos bien abiertos, con pasión pro humana, sus palabras ofrecerán su desnudez calificada, su mensaje imperecedero.

¿Serán necesarios más datos para dejar establecido que el tránsito de Vallejo desde *Los heraldos negros* hasta los *Poemas humanos* no es sino un proceso dialéctico de vida, absolutamente normal en muchos de nuestros camaradas? El poeta comunista de *Poemas humanos* es absolutamente consecuente con su pasado, no ha hecho sino dar un paso lógico hacia adelante para arribar a una nueva calidad expresiva que se venía desarrollando en su obra primigenia por medio de sucesivas y hondísimas contradicciones. Claro está que no vamos a pedirle al poeta comunista de 1938 que tuviera del mundo y de la misma esperanza, una visión como la que tenemos los revolucionarios en 1963. Entonces el ejercicio de la esperanza era más dramático y por lo tanto más heroico: la realidad de la esperanza universal estaba lejos. A Vallejo hay que ubicarlo — como militante de la ideología marxista-leninista — en su tiempo y en sus circunstancias. Hay que entender claramente que en su época podían escribirse con verdadera justificación revolucionaria poemas como este:

*La cólera que quiebra al hombre en niños,
que quiebra al niño, en pájaros iguales,
y al pájaro, después, en huevecillos;
la cólera del pobre
tiene un aceite contra dos vinagres.*

*La cólera que al árbol quiebra en hojas,
a la hoja en botones desiguales
y al botón en ranuras telescópicas;
y la cólera del pobre
tiene dos ríos contra muchos mares.*

*La cólera que quiebra al bien en dudas,
a la duda, en tres arcos semejantes
y al arco, luego, en tumbas imprevistas;
la cólera del pobre
tiene un acero contra dos puñales.*

*La cólera que quiebra al alma en cuerpos,
al cuerpo en órganos desemejantes
y al órgano, en octavos pensamientos;
la cólera del pobre
tiene un fuego central contra dos cráteres.*

A estas alturas en muchos lugares de la tierra este anhelo es una realidad esplendente, porque la cólera del pobre se instaló en el poder. Cuba es un ejemplo cercano de tal realidad, y sus poetas, claro está, expresan esta situación en términos correspondientes. Los *Poemas humanos* son hijos de su tiempo: su raíz social no sufrió ninguna mengua al atravesar las venas reales de Vallejo, antes bien se enriqueció para volver al pueblo con signos en los que cada «hombre humano» se reconoce a sí mismo.⁴

VII

Independientemente de su ejemplo como militante revolucionario, Vallejo nos ha dejado con su obra poética varias lecciones de gran importancia que no han perdido un ápice de actualidad. Si fuéramos a enumerarlas, una lista incompleta (y sabemos que resulta un tanto impropio entrar en esquematismos cuando de tan patético ejemplo se trata), sería la siguiente:

1ro. Su sinceridad. En la obra de Vallejo no hay una palabra que no sea sentida, una sola frase que huela remotamente a falsedad o demagogia. En estos momentos en que hasta el mero enunciado de la palabra sinceridad en la literatura ha sido señalado como un

despropósito romántico, esta lección, con el respaldo del resultado poético que produjo, es una llamada de atención palpante.

2do. Su honestidad creadora. Vallejo, aun sumergido en el maremagno diario de la revolución no hizo concesiones en nombre del «facilismo» negativo, no se dedicó a la fácil literatura populista, tan efímera y tan inútil. Con los instrumentos expresivos altamente calificados que había logrado construir paulatinamente, dio lo mejor de sí en la hora de la verdad, lo más digno para la causa del pueblo que defendió hasta morir. No desechó, ni mucho menos, las complicaciones, sino que, por el contrario, las enfrentó y las hizo jugar un papel fundamental en la lucha por la verdad.

3ro. Su seriedad ante la obra literaria. El atormentado poeta peruano no hizo nunca «juego literario», «virtuosismo» en ningún momento. Al extraordinario dominio de su oficio, unió la comprensión de que la poesía es la expresión humana más profunda, digna únicamente de plantear los grandes temas —cotidianos o épicos— del hombre.

4to. Su afán de síntesis. La eliminación de lo superfluo en la obra de Vallejo ha sido comentada así por Luis Monguió: «Christian Zervos dice refiriéndose al proceso de producción de este cuadro (*Les demoiselles d'Avignon*, de Picasso): Al principio dominan los elementos narrativos y la realidad tal como se presenta a la vista; pero a medida que el artista va aproximándose a su fin, las imágenes van haciéndose menos parecidas a sus modelos y los elementos episódicos van siendo eliminados uno tras otro [...]. Con qué severidad prohíbe a su emoción el uso de todo lo que pueda parecer concesión a la vanidad de lo bonito, de lo perifrástico, de la digresión pintorescas». Estas palabras relativas al cuadro de Picasso podrían ser aplicadas al de Vallejo que venimos comentando (*Trilce*), si imaginamos como primer estado del mismo la circunstancia real de su vida que debió originarlo y de la que, artísticamente, ha ido eliminando lo episódico, lo pintoresco, lo digresivo, hasta llegar a la veloz síntesis del poema».

5to. Su sentido de «generación». Vallejo mantuvo una preocupación constante por orientar a sus coetáneos en el propósito de expresar la realidad del nuevo mundo que se mostraba a sus ojos. Para esto insistió en diferenciar su generación de las del pasado y en dotarla de una clara visión acerca de su papel social y sus responsabilidades estéticas. Los siguientes son textos vallejianos que siguen ese orden de ideas:

«De la generación que nos precede no tenemos, pues, nada que esperar. Ella es un fracaso para nosotros y para todos los tiempos. Si nuestra generación logra abrirse un camino, su obra aplastará a la anterior. Entonces la historia de la literatura española saltará sobre los últimos treinta años, como sobre un abismo. Rubén Darío elevará su gran voz inmortal desde la orilla opuesta y de esta otra, la juventud sabrá lo que ha de responder».

«Nadie allá (en América) sabe lo que quiere, adónde va ni por dónde va». «La juventud sin maestros está sola ante un presente ruinoso y ante un futuro asaz incierto».

«La actual generación de América no anda menos extraviada que las anteriores. La actual generación de América es tan retórica y falta de honestidad espiritual como las anteriores generaciones de las que ella reniega. Acuso a mi generación de impotente para crear o realizar un espíritu propio, hecho de verdad, de vida, en fin hecho de sana y auténtica inspiración humana [...]».

«Reprocha a sus compañeros generacionales —apunta Monguío— de tomar prestado tanto el “espíritu nuevo” de que alardean como los puntos de técnica literaria de que se ufanan: nueva ortografía, nueva caligrafía del poema, nuevos asuntos, nueva máquina para hacer imágenes, nueva conciencia cosmogónica de la vida, nueva sensibilidad política y económica, señalando a cada uno de estos avances el origen europeo de que procede y que detalla. Reprocha Vallejo a su generación el hecho de que estas técnicas sean en sus manos mera importación y no concepciones impuestas por el libre impulso vital de quien la emplea».

6to. Su constante adhesión a las raíces nacionales. En Vallejo la raíz nacional es punto de partida hacia lo universal, no nacionalismo limitativo. Lo auténtico peruano, tanto más universal cuanto más peruano, es la vía de Vallejo hacia «el timbre humano». Él mismo lo refleja en uno de los textos de su libro *Contra el secreto profesional*:

«No se trata aquí de una conminatoria a favor del nacionalismo, continentalismo ni intereses raciales. Siempre he creído que estas clasificaciones están fuera del arte y que cuando se juzga a los escritores en nombre de ellas, se cae en grotescas confusiones y peores desaciertos. No pido a los poetas de América que canten el fervor de Buenos Aires, como Borges, ni los destinos cosmopolitas, como otros muchachos. No les pido esto ni aquello. Hay un timbre humano, un sabor vital y de subsuelo que contiene a la vez corteza indígena y el sustrato común a todos los hombres, el cual propende el artista, a través de no importa qué disciplinas, teorías o procesos creadores [...]. A ese rasgo de hombría y de pureza conmino a mi generación».

7mo. Su posición estética abierta a todas las corrientes de avanzada de su tiempo. Vallejo no se encasilló en los moldes rígidos de ninguna escuela literaria: captó el espíritu de su época con un método realista y revolucionario, en el verdadero sentido de las palabras, es decir, un método basado en su actitud humanista. Esto lo alejó del dañino dogmatismo que hasta ahora siempre ha desembocado en el academicismo vacío e hizo posible que su obra alcanzara la trascendencia en el tiempo de la que el futuro será mejor testigo que nosotros.

8vo. Su culto a la libertad creadora. En una carta a su amigo Atenor Orrego, sobre *Trilce*, Vallejo escribió: «Quiero ser libre aun a trueque de todos los sacrificios. Por ser libre, me siento en ocasiones rodeado de espantoso ridículo con el aire de un niño que se lleva la cuchara por las narices [...]. Hoy, y más que nunca quizás,

siento gravitar sobre mí una hasta ahora desconocida obligación sacratísima de hombre y de artista: la de ser libre. Si no he de ser hoy libre, no lo seré jamás. Siento que gana el arco de mi frente su más imperativa fuerza de heroicidad. Me doy en la forma más libre que puedo y esta es mi mayor cosecha artística. ¡Dios sabe hasta dónde es cierta y verdadera mi libertad! ¡Dios sabe cuánto he sufrido para que el ritmo no traspasara esa libertad y cayera en el libertinaje! ¡Dios sabe hasta qué bordes espeluznantes me he asomado, colmado de miedo, temeroso de que todo se vaya a morir a fondo para mi pobre ánima viva!».

Todas estas lecciones guardan extraordinaria importancia para los jóvenes escritores y muy especialmente para los jóvenes escritores revolucionarios. Sobre todo en estos momentos en que el aporte de las capas intelectuales progresistas de América Latina es imprescindible para la buena marcha del gran movimiento de liberación nacional en que están empeñados nuestros pueblos contra sus seculares opresores. Por ello creemos que con respecto a la obra de Vallejo es necesaria una nueva valoración, definitiva hasta en los más simples detalles formales, usando el método marxista. Para que Vallejo no sea tan solo un muerto ejemplar sino una voz siempre viva y floreciente, fructífera y generadora de poesía y conciencia, al enfrentarse con las nuevas realidades que nos va proponiendo la existencia entre los hombres.

La Habana, 1963, Año de la Organización.

Roque Dalton: *César Vallejo*, Cuadernos de la Casa de las Américas 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963.



CONTEXTO LATINOAMERICANO

Una revista de Ocean Sur

www.contextolatinoamericano.com
f ContextoLatinoamericano

La versión digital de Contexto Latinoamericano actualiza semanalmente cada uno de sus espacios dedicados a la actualidad, la opinión y el debate, al tiempo que ofrece una síntesis diaria del acontecer noticioso en América Latina y el Caribe.

PROYECTO EDITORIAL CHE GUEVARA

www.chequevalibros.com
f LibrosCheGuevara

Los títulos publicados en español e inglés propician el conocimiento de la vida, el pensamiento y el legado del Che a través de un ordenamiento temático por medio del cual se accede íntegramente a sus múltiples facetas.



2

Recuento en Praga

(Cultura y revolución en Centroamérica;
poesía y militancia revolucionaria)

Revolviendo mis papeles viejos y nuevos —en la calle sopla un viento helado que de todas maneras halla forma para meterse entre el impermeable, los sweaters, las camisetas y la piel— me encuentro un artículo que publiqué en *La Gaceta de Cuba* en el año 1962, bajo el título «Sobre algunos problemas de la poesía». De él copio algunos fragmentos, aquellos con los cuales todavía puedo ilustrar mis opiniones actuales.

«Recibí carta de Arqueles —comenzaba diciendo el artículo—, en las que me cuenta de sus discusiones con Otto René acerca de la poesía y me pide una opinión al respecto. Dice que Otto lo acusa de tener en la poesía una posición “complicada” y de ejercer el berroquismo militantemente. Arqueles cree que la poesía debe tener una “multiplicidad de conflictos”. Desde el establecido por el medio —agrega— hasta aquel que nace dentro de la forma misma del poema y la palabra. Aunque yo estoy de acuerdo en principio con lo que dice Arqueles, no puedo negar que las advertencias de Otto —más que acusaciones— son dignas de ser tomadas en cuenta no solo por Arqueles sino por todos los que trabajamos en este problemático terreno de la poesía. Sin embargo, de lo sostenido por ambos, yo creo que el problema de la claridad o la oscuridad de la poesía debe ser examinado cuidadosamente desde puntos de vista más diversos y más amplios, porque simplemente se relaciona con la esencia misma de lo poético y su dilucidación conlleva una revisión de todo el quehacer del poeta. En primer lugar, condenemos en este terreno la premeditación. No se trata de llegar a una conclusión mecánica que nos haga decir: la poesía *debe* ser clara o *debe* ser oscura. O lo que es peor: de ahora en adelante yo, poeta,

seré “claro” o seré “oscuro”. El que es premeditadamente oscuro es un idiota que pierde su tiempo. Y en cuanto a la claridad —ya lo dijo Hegel por ahí—, es un resultado dialéctico, un fruto que para ser poéticamente trascendente debe resultar del proceso dialéctico que va implícito en el desarrollo de la obra literaria de un escritor a través de los años. Porque no se trata en la poesía de buscar la claridad por la claridad, la claridad como fin. Se trata de buscar en todo caso, la claridad como medio para llevar la expresión poética al mayor número de hombres. Lo que quiere decir que se trata de una *claridad poética*, es decir, una claridad de calidad superior. Una “claridad de concesión” siempre es peligrosa y, en los terrenos de la poesía, puede llegar ser criminal». «Al lado de estos problemas de la claridad o la complicación en la poesía —decía más adelante en aquel artículo—, se suele ubicar la interrogación sobre lo popular en la poesía. Si vamos directamente al grano, tal interrogación queda planteada así: ¿es la poesía clara, sencilla, garantizada como inteligible, la única capaz —siempre que lleve un contenido democrático— de alcanzar la calidad de poesía revolucionaria, de poesía del pueblo? Yo no creo tal cosa. Lo que pasa es que hay dos formas, por lo menos, en que una poesía puede ser *del pueblo*. En primer lugar esa forma, la de la poesía cristalina, sencilla, la que por cuanto es entendida por los que simplemente saben leer, se supone que es poesía *para* el pueblo, para consumo (horrible término) del pueblo. En segundo lugar esa otra forma, la de la poesía que, tomando como elementos las complicaciones del mundo y del hombre de hoy y planteándolos en un lenguaje modelado por la amplitud cultural del creador, interpreta, exalta y defiende los intereses, la ideología y la vida del pueblo. Ambos tipos de poesía son (según su calidad, según su verdad, según su trascendencia) poesía revolucionaria, poesía del pueblo, que hay que considerar según su nivel particular, pues, si una es poesía *para* el pueblo, la otra es poesía *por* el pueblo».

En lo personal mi poesía —si exceptuamos los poemas políticos sobre El Salvador, los poemas de la cárcel, algunos de los poemas sobre la URSS, el material (tan menor) sobre Anastasio Aquino (todo ello de mi primer libro, *La ventana en el rostro*)— es una poesía que, por lo menos, no se puede calificar por ahora de clara, sencilla e inteligible para todos. Además de mis propias condiciones personales, del tiempo de mi formación cultural, de los orígenes de mis poemas en cuanto partes de la historia literaria (es decir, influencias, autores-estímulos, etcétera) en mi poesía hay un reiterado uso de la antítesis, de la doble intención, de las estructuras localistas, de la morfología de la frase en función conceptual («negada la humedad aun del humo...», etcétera) y, además, hay trampas, asechanzas para el lector ingenuo o malicioso, y para el crítico. Sin embargo, esa relativa complejidad no hace a mi poesía —lo creo firmemente— menos antiburguesa, ni menos —en general— tendenciosa a favor del pueblo. En ese mismo caso entiendo que se encuentran los poetas cubanos que siento más cercanos a mí, es decir, Roberto Fernández Retamar, Fayad Jamis y Pablo Armando Fernández.

En todo caso, yo me guío por ese tipo de línea —de conducta— reactiva que tan bien ha expresado Nicolás Guillen al decir: «Al pueblo debemos darle lo mejor de nuestro espíritu, de nuestra técnica, de nuestra inteligencia, de nuestro trabajo, en fin, seguros de que él entiende y sabe lo que le damos y lo reconoce y agradece [...]. La creencia de que escribir para el pueblo supone facilismo chabacano es reaccionaria; y el pensar que la simple enumeración de imágenes, tópicos y generalidades más o menos relacionados con la revolución pueda servirla, es, por lo menos, contraproducente». Claro está que hay que trabajar duramente en busca de la mayor claridad expresiva. Y si se llega a ella sin mengua de la sinceridad (y de la calidad, por supuesto) enhorabuena. Ahí habrá poesía para el mayor número de hombres y con el mejor número de condiciones.



«Entre las grandes masas populares y la poesía que llamaremos “culta” (como, al fin y al cabo, se le califica con renovada insistencia) más que la complejidad de esta, ¿no interfiere el grado de atraso en que el imperialismo y las oligarquías mantienen al mundo que dominan? Si los revolucionarios, los que “estamos construyendo un mundo nuevo”, sabemos que no podemos ignorar o desechar sin contemplaciones los logros culturales mantenidos hasta hoy en el mundo que se derrumba, ¿podemos en el caso del poeta, aconsejarle que escriba como si no hubieran existido, por ejemplo, Walt Whitman y Maiakovski, Rimbaud y Baudelaire, Apollinaire y el surrealismo, Huidobro y Vallejo y, por lo tanto, lo que de nuevo y transformador dejaron palpitando en la poesía y en la época? ¿Podemos, sin limitar la autenticidad, plantear en la poesía, con simplicidad y sin complicaciones una época en la que conviven la teoría de la relatividad, el psicoanálisis, la amenaza atómica, el fascismo, Picasso, la Revolución Cubana, los *dumplings*, Sartre, los cosmonautas, el imperialismo, el marxismo como develador de toda la historia, las dictaduras latinoamericanas, las encíclicas papales, las drogas alucinantes, los cerebros electrónicos, las torturas policíacas, la reforma agraria, el amor “libre”, la propaganda comercial, el desnudismo, la Coca Cola, los climas artificiales, los mártires revolucionarios, etcétera, etcétera? ¿No es cierto que la poesía revolucionaria —en los países aún no liberados— podría cumplir, en casos diversos, los siguientes objetivos políticos *independientes entre sí*: 1) ayudar a los obreros y a los campesinos a tomar conciencia de la revolución; 2) revelar ante las capas medias de la población e incluso ante algunos sectores potenciales consecuentes de la burguesía, la infamia y la estulticia de esta burguesía y su derrumbamiento irremediable; y 3) elevar ante el mundo los grandes valores típicos del alma de una nación?

¿Y no es cierto también que la poesía podría cumplir estos objetivos ya sea usando para cada uno un idioma particular o cumpliéndolos con un idioma común y que, en cualquiera de los casos, estaría en perfecto desarrollo de su función popular?».

• • •

«Arqueles» y «Otto René», de quienes hablaba al principio de ese artículo son, respectivamente, Arqueles Morales, poeta de Guatemala que vive hoy en Berlín Democrático, con quien suelo hablar por teléfono ciertas noches, cuando Praga se vuelve inaguantable y sórdida, y Otto René Castillo. A Otto René, también poeta, también guatemalteco, hermano mío queridísimo, le han matado hace unos meses en la guerrilla de su país. Me dicen que había logrado escapar del cerco que tendiera el ejército, pero volvió para salvar a una compañera herida y rezagada. Los soldados los torturaron a ambos horriblemente, sacándoles los ojos incluso. Luego los mataron a palos y quemaron los cadáveres. Aunque hay quien asegura que a Otto lo quemaron estando aún vivo...

• • •

En una de las publicaciones del Consejo Nacional de Cultura de Cuba, en 1963, publiqué unas breves opiniones sobre el tema general «Cultura y revolución en Centroamérica». Aunque hay en los textos alguna falta de independencia terminológica que deploro, en lo esencial sigo sosteniendo tales opiniones, meros adelantamientos de un posterior planteo de inquietudes sobre la base de un reconocimiento directo del terreno. Son las siguientes:

Centroamérica ha sido una zona culturalmente muy desgraciada. El origen mismo de lo que ha llegado a ser nuestra nacionalidad, nuestra personalidad, no acaba de perfilarse en una forma mínimamente atendible a través del cúmulo de datos improbables, esporádicos

y contradictorios que no pasan de ser, en el mejor de los casos, materiales de discusión.

De discusiones, mejor dicho, cuyos frutos no nos han dado ningún resultado orgánico. Sin embargo, aun a través de esa confusión, tales datos nos indican que los antiguos pobladores de nuestro territorio habían alcanzado, al menos cuando llegaron los conquistadores españoles, un nivel cultural de grandes realizaciones.

Pero el conquistador español, como todos los conquistadores, no tenía necesidad de entender los fenómenos culturales del pueblo conquistado. Sus objetivos de explotación, por el contrario, exigían una total sumisión cultural por parte de quienes pasarían a ser inmediatamente proveedores de la fuerza de trabajo que llenaría de riqueza los arcones de España. Se produjo entonces el primer gran intento dirigido a terminar (por vías de arrasamiento) con la cultura creada por nuestros pueblos. En esa tarea destructiva, un papel preponderante correspondió a los abanderados de la religión católica. Los códices fundamentales de nuestros sabios padres fueron destruidos por el fuego que obispos como Núñez de la Vega y Landa encendieron. La cruz, con la fuerza pavorosa del acero y la pólvora, venció a los húmedos dioses de piedra, les arrebató la posesión de los altares y ofreció un nuevo ordenamiento de formas litúrgicas en las que los pueblos centroamericanos iban a encauzar (sin advertir la gran concesión que hacían y el peor escamoteo ideológico de que eran víctimas) sus impulsos místicos, propios, por otra parte, del escaso nivel de desarrollo de la conciencia en cuanto a las relaciones del hombre con la naturaleza. Nunca, como en el caso del sometimiento de América, cumplió la religión de manera más eficaz su papel de aletargadora de los pueblos.

Después, no es necesario exponerlos en detalle por tratarse de un hecho hartamente conocido, la dominación oligárquico-imperialista implicó un nuevo arrasamiento de nuestra pobre tradición cultural, a la par que una más profunda penetración de elementos culturales foráneos, útiles a los fines de las clases dominantes.

(Refiriéndome concretamente a mi país, El Salvador, pero en términos que son perfectamente aplicables a Centroamérica, anotaba en un artículo periodístico publicado hace algunos años, lo siguiente: «La creación cultural de los salvadoreños está condicionada fundamentalmente por las circunstancias que impone el hecho de ser El Salvador un país semifeudal y semicolonial, o, lo que es lo mismo, un país donde existe una minoría dominante y una fuerza extranjera explotadora y una mayoría dominada y explotada. La oligarquía y el imperialismo al mismo tiempo que imponen su poder económico, imponen su cultura. Una cultura capaz de contribuir a mantener inalterable el estado de cosas reinante. Una cultura que no entre en contradicción con el carácter rapaz del dominio semifeudal e imperialista. Una cultura que haga ver naturales la subordinación del país a los intereses extranjeros, la miseria de los campesinos, la expoliación de todas las clases laborantes. Una cultura que haga ver como inmutables, benéficas y necesarias, las condiciones de vida bajo el yugo de las catorce familias y los “buenos vecinos del Norte” [...]. La oligarquía y el imperialismo impulsan todo tipo de ideologías y manifestaciones culturales que ayuden a convencer a las masas de que deben tener “calma y resignación”; que la pasividad es “el mejor atributo del hombre”, que sufrir es “enaltecedor, porque hay otro mundo que ofrece recompensas a través de la muerte” [...]. Asimismo los dos enemigos fundamentales del pueblo salvadoreño propician las manifestaciones inocuas de la cultura que, meras formas convencionales de belleza o conocimiento, sin trasfondo humano en el sentido integral, en nada inquietan el estado de cosas reinante. Este tipo de promoción cultural sirve a las minorías dominantes de eficaz camuflaje y les permite el lujo de levantar la bandera de “la cultura por la cultura” y “el arte puro”, ambos conceptos immaculados de hombre, alejados por completo de la contaminación del pueblo. Además, claro está, se impide por todos los medios el desarrollo de

la cultura popular, o sea de aquella cultura que sea un reflejo fiel de la vida y sus contradicciones actuales y que aporte soluciones positivas a las masas salvadoreñas que luchan tenazmente por salir del atraso secular y terminar con la explotación [...]. Este doble juego (impulso de la cultura reaccionaria o “inocua” y obstaculización de la cultura popular) es posible para la oligarquía y el imperialismo merced a que, fuerzas económicamente dominantes como son, tienen en su poder casi totalmente los medios materiales de difusión cultural y educación pública, y están en capacidad de ejercer diversos tipos de control sobre los trabajadores culturales y sobre la producción misma de estos [...].»).

II

Uno de los objetivos culturales de la revolución en los países centroamericanos es el de fijar y poner en vías de desarrollo nuestra personalidad nacional.

De los elementos que componen la nación (población, territorio, base económica y desarrollo histórico, cultura, lenguaje, instituciones, etcétera), surge lo que llamamos personalidad nacional, abstracción que imprime su sello característico en cada una de las expresiones del pueblo de que se trata. Es, pues, lo que identifica y hace diferente a una nación entre las demás naciones, lo que resume los caracteres típicos de cada nación.

De acuerdo con nuestras limitaciones como naciones —parcelas dispersas como somos de la original unidad centroamericana— la personalidad nacional de los pueblos de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, es sumamente difusa y pobre. Esto es evidente, aun en los hechos más mínimos y no tiene que ver, por supuesto, con algunas razones esgrimidas maliciosamente de cuando en cuando, tales como nuestra pequeñez territorial, nuestra «idiosincrasia abúlica», y otras por el estilo. En efecto, ¿dónde están —en nivel de la integración de una cultura orgá-

nica — nuestras expresiones típicas, nuestra música, nuestra danza, nuestro folklore? ¿Por qué en el extranjero no hallamos prácticamente otras canciones en las cuales refugiar nuestra nostalgia que «La barca de oro», «La canción mixteca» y otras similares mexicanas o suramericanas? ¿Por qué nadie en el mundo sabe qué son, dónde están, qué significan El Salvador, Honduras, Costa Rica? ¿Qué es lo específicamente centroamericano en la literatura, en el arte, en la política local e internacional?

El problema podrá parecer complejo y hasta insoluble para quienes no tomen en cuenta — por conveniencia, error o ignorancia — el hecho — ya apuntado — de las dos grandes subyugaciones de que hemos sido víctimas los centroamericanos en el transcurso de la historia: la del colonialismo español y la del imperialismo norteamericano. Ambas tuvieron como objetivo destruir la ya de por sí bastante problemática personalidad nacional centroamericana — a fin de hacer aceptable la explotación extranjera — y hay que decir que si el objetivo no fue colmado en lo absoluto, el éxito logrado por ambos invasores ha sido enorme y el daño causado, en gran parte irreparable.

Tampoco podrá encontrar el camino de las soluciones al problema nacional centroamericano quien, además de los factores externos apuntados (colonialismo español e imperialismo norteamericano) no considere la sociedad dividida en clases. Pues si bien es cierto que las naciones modernas se forman cuando ya la humanidad estaba dividida en explotadores y explotados — y solo existían como excepciones insignificantes algunos grupos humanos en el comunismo primitivo (tal como existen aún ahora) — lo cierto es que la división clasista dispersa y obstaculiza las posibilidades del desarrollo de la nacionalidad. La gran mayoría del pueblo — los explotados — participan a ciegas en la elaboración de lo nacional, en las tinieblas de la enajenación — mayor en la medida en que la explotación se profundiza — y son las clases dominantes las que

marcan el rumbo, mistifican y adaptan a sus intereses todas las ocurrencias de la vida. Esto, por supuesto, cobra una intensidad mucho mayor en la época del capitalismo internacionalizado: en la época del imperialismo, del colonialismo y del neocolonialismo, en que las nacionalidades son objeto de una sistematizada acción contraria en provecho de la penetración espionadora de las metrópolis.

Así planteado el problema es fácil caer en la cuenta de que las fuerzas que limitan y mantienen en la pobreza la personalidad nacional centroamericana son: el imperialismo norteamericano y las oligarquías criollas, las dos fuerzas que fundamentan la explotación semifeudal y semicolonial que sufren nuestros pueblos.

La solución es entonces evidente: el único medio para fijar y desarrollar la personalidad de las naciones centroamericanas es la revolución antiimperialista y antifeudal que asegure la real independencia nacional y elimine la explotación del hombre por el hombre.

Solo la revolución podrá:

1) Propiciar la unidad del pueblo centroamericano en un nivel eficaz para promover el desarrollo nacional, mediante la eliminación —de acuerdo con las características de nuestro desarrollo histórico— de la división clasista, es decir de la eliminación de las clases explotadoras como tales.

2) Ubicar al pueblo centroamericano en un lugar específico y de renovada calidad, en la tarea más alta que se plantea la humanidad en el presente: la lucha contra el imperialismo.

3) Crear las condiciones para que los pueblos —y no los gobiernos títeres ni los ejércitos opresores— se reintegren a la unificación política centroamericana a la que históricamente pertenecen.

Esta afirmación de la personalidad nacional no está contagiada de nacionalismo burgués. Responde a los intereses de las clases explotadas de los países centroamericanos (campesinado, clase obrera, pequeña burguesía y sectores burgueses progresistas) y es condición

importante para que podamos integrarnos consciente y convenientemente a la nueva humanidad que en esta gran época del paso desde el capitalismo al socialismo impulsa el avance histórico.

III

Los intelectuales de la oligarquía y del imperialismo, al sermonear de cuando en cuando a los jóvenes escritores y artistas de nuestros pueblos, pretenden hablar en nombre de una tradición cultural centroamericana, en nombre de una «cultura nacional» de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua o Costa Rica. Fuera de reservarnos el derecho a examinar —en la parte que puede ser examinado, es decir, la literatura, el arte, la historia escrita, las realizaciones de la ciencia— ese material cultural y tener una opinión acerca de su verdadera trascendencia o de su mera eficacia en cuanto a base de continuidad, los jóvenes escritores centroamericanos estamos suficientemente advertidos contra eso de la «cultura nacional» en general. Hasta ahora, la cultura nacional en general de Centroamérica ha sido la permitida por la estructura semifeudal y semicolonial, por sus gobiernos obtusos, sus curas, sus policías, sus educadores-lacayos. Ha sido la cultura de los recitadores, la de la cátedra desde el púlpito furioso, la del anticomunismo, la de la exaltación de la violencia y el *American way of life*, ha sido, en fin, una cultura antinacional y antidemocrática.

Lenin advertía claramente esta situación: «En cada cultura nacional —decía— existen aunque no estén desarrollados, *elementos* de cultura democrática y socialista, pues en *cada* nación hay una masa trabajadora y explotada, cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en *cada* nación existe asimismo una cultura burguesa (y además, en la mayoría de los casos, ultrarreaccionaria y clerical) y no simplemente en forma de “elementos” sino como *cultura dominante*. Por eso la “cultura nacional en general” es la cultura de los terratenientes, de

los curas y de la burguesía». La revolución de los países centroamericanos será el único medio para iniciar el desarrollo fecundo de una cultura nacional, profundamente democrática, en lo que según Neruda es «la dulce cintura de América».

• • •

En ese mismo año, publiqué también en La Habana, en la revista *Casa de las Américas*, un texto fragmentario: «Poesía y militancia en América Latina». Se trataba de una serie de reflexiones sobre mi propio trabajo poético y sobre algunos problemas de la relación militante-creador artístico en las condiciones específicas de América Latina. También tienen en la actualidad algunos filos envejecidos, pero aún son capaces de ilustrar el desarrollo y las intenciones de mis opiniones actuales en este terreno. Por eso las transcribo sin modificación alguna.

1

¿Qué es lo que me propongo hacer, trabajando en la poesía? En general, expresar la vida, es decir, la vida de la que soy testigo y coautor. Mi tiempo, sus hombres, el medio que compartimos, con todas sus interdependencias. Camino para tal intento, desde el hecho aparentemente simple de ser salvadoreño, o sea, parte de un pueblo latinoamericano que busca su felicidad luchando contra el imperialismo y la oligarquía criolla y que, por razones históricas bien concretas, tiene una tradición cultural sumamente pobre; tan pobre, que solamente en una debilísima medida ha podido incorporarla a esa lucha que reclama todas las armas.

Estos hechos básicos hacen consecuente todo tipo de preocupación por dotar mi obra de un contenido nacional, o sea, expresivo del pueblo de El Salvador. Pero al hablar de «pueblo salvadoreño», hablo de los obreros y de los campesinos, de la clase media y, en general, de todos los sectores sociales sometidos a la opresión oli-

gárquico-imperialista cuyos fundamentales intereses comunitarios coinciden con el gran interés de construir una nación libre, soberana y llena de los mejores estímulos para el progreso del hombre. Por ello, persigo asimismo una creación de tendencia democrática.

Lo anterior es un esquema general de mis intenciones poéticas, en el cual he determinado las necesidades que para desarrollar mi obra he debido plantear y tratar de satisfacer ante el panorama histórico que nos muestra mi pueblo, es decir, el medio humano que me dota de raíces, de asideros reales en el espacio y en el tiempo. Cabría ahora intentar un enjuiciamiento, breve y general, acerca de las condiciones personales con que participo en el intento creativo; no por afán de lesionar a la modestia, sino para darle un respaldo lógico a los planteamientos que deberé hacer más adelante.

2

Mi actitud ante el contenido ideológico y la trascendencia social de la obra poética está determinada fundamentalmente —según lo entiendo— por dos hechos extremos: el de mi larga y profunda formación burguesa y el de la militancia comunista que mantengo desde hace algunos años.

La práctica en las filas del partido ha organizado mi preocupación de siempre por los problemas de la gente que me rodea, del pueblo, en último grado, y ha ubicado con exactitud ante mi atención las responsabilidades fundamentales a las cuales deberse, así como la forma concreta de realizar esos deberes a lo largo de toda la vida. Pero los largos años en el colegio jesuita, el desarrollo de mi primera juventud en el seno de la chata burguesía salvadoreña, el apegamiento a formas de vida irresponsables, alejadas con santo horror del sacrificio o de los problemas esenciales de la época, han dejado en mí sus marcas, las cicatrices que aún ahora duelen.

Este último hecho ha llegado a ser consciente en mí, es decir, para los fines autocríticos generales que todos perseguimos ahora,

cuando el pueblo reclama limpios y claros a sus hijos. Ahora bien, lo que no puedo hacer a su respecto es borrar los efectos actuales de un plumazo. De manera que —y por lo menos para el análisis de mis posibilidades literarias— es mejor aceptarlo como una realidad vigente. Superable, si se quiere, pero vigente. De un análisis serio de mi propia obra poética —que es la que considero más representativa, la que más me expresa— puedo decir que aún prima sobre el punto de vista del comunista que ahora soy, la actitud del burgués que antes fui; sobre las intenciones del comunista, los resultados de raíz burguesa. En uso de las consideraciones hechas más arriba y persiguiendo la funcionalidad que la obra de arte debe tener en el medio concreto de El Salvador (y Centroamérica, en general) creo hacer bien al preguntar: ¿Es que este punto de vista, burgués, ha agotado entre nosotros todas sus potencias? Yo en lo personal creo que no y que además es positivo aprovechar de él todas las posibilidades creadoras, tendiendo no solo a dejar atrás sus aspectos negativos fundamentales, sino a usarlo de instrumento para crear las condiciones ideales de surgimiento del nuevo arte popular que vendrá, pese a quien le pesare, y que será reflejo de la nueva vida que sabremos conquistar los salvadoreños.

No se han agotado las posibilidades de la cultura y el arte burgueses (que por otra parte la oligarquía y el imperialismo han impuesto al creador y receptor salvadoreños en una forma groseramente carente de matices) y por ello es positivo que los escritores revolucionarios iniciemos el camino del futuro arte, de la futura literatura revolucionaria salvadoreña desde las entrañas mismas de la cultura burguesa, acelerando al mismo tiempo su propio hundimiento y descomposición al confrontarla con sus insuperables contradicciones internas, al ponerla frente a sí misma y frente a las fuentes de su nacimiento, llevándola, en fin, conscientemente y con santa malicia popular, al callejón sin salida adonde de todas maneras llegaría, si dejamos que siga desarrollándose apaciblemente en manos de sus creadores lógicos, los creadores burgueses, los creadores-ideólogos de la burguesía.

3

Ampliando más la consideración y yendo por lo tanto más allá de lo que toca a mi propia obra individual, cabría hacer las siguientes preguntas: ¿En qué medida ha sido expresada la nación en la literatura que se ha hecho hasta ahora en El Salvador? La historia de la literatura salvadoreña, ¿es capaz de darnos una visión de conjunto de nuestro desarrollo social, de la lucha de clases que ha impulsado ese desarrollo? Parece ser que no. Pero si lo más importante de esa literatura se ha producido en los últimos cincuenta o sesenta años, es decir, el lapso en que nuestro país ha llegado a ser un yermo semifeudal y dominado por el imperialismo norteamericano, con una gran masa campesina desposeída por un lado, una voraz oligarquía terrateniente por el otro y en el medio una incipiente y débil clase obrera, una pequeña burguesía enajenada y un germen de burguesía nacional sin perspectivas de desarrollo, ¿podemos seguir en nuestra literatura la pista de las expresiones de algunas o cada una de esas clases y definir las como auténticas con respecto a ellas? ¿O es que debido a las deformaciones económicas, políticas y sociales —y por lo tanto culturales— que en nuestro desarrollo implica la dominación imperialista, deformación que impide el ascenso clásico de las diversas clases sociales a una toma de conciencia particular sobre sí mismas, hay que plantear todos los problemas de la superestructura artística como respondiendo a una sola, básica y general contradicción, o sea, la existente entre el pueblo, la nación por un lado, y el imperialismo y sus intermediarios por el otro? Porque de ser así, todas las preguntas anteriores podrían irse contestando sobre la base de dividir nuestra literatura en dos partes: la que en general responde, o no se opone, a los intereses del «monstruo bifronte» dominante y la que, también en general, ha pretendido ser la expresión del pueblo, de su vida, sus problemas, sus luchas y sus esperanzas. Pero sospecho que la cuestión no es tan simple.

4

De esas dos consideraciones: las necesidades de la literatura salvadoreña y mis propias condiciones personales ante el trabajo creativo, surgió en mí el afán de ordenar la labor cultural en pos de los siguientes objetivos que, por supuesto, estoy muy lejos de cumplir aún: 1) Luchar por que la obra de los escritores y artistas salvadoreños de mi generación, se nutra de la realidad nacional con el fin de ayudar a transformarla revolucionariamente. 2) Dilucidar en una forma definitiva el problema de la tradición cultural salvadoreña para incorporarla a nuestras obras con un nuevo sentido del desarrollo cultural. Es decir, entre otras cosas, fijar sus constantes principales, sus alcances en el plano universal, lo vivo y lo muerto, lo útil y lo inútil, para ir dando a la dispersa cultura salvadoreña la característica principal de cualquier cultura: la unidad orgánica, la interconexión, base de la existencia particularizada e integral. Y, en consecuencia con el primer objetivo general, 3) propugnar el conocimiento científico de nuestra realidad (aplicando el método marxista-leninista) y respaldar la labor creadora con una actividad militante dentro de las filas de la revolución, gran objetivo de toda literatura o arte modernos a la altura del hombre.

5

Habiendo dicho, pues, algunas cosas definitorias, es menester comenzar a hacer algunas particularizaciones y separaciones. He dicho que soy un poeta que, en lo referente a la militancia política, actuó dentro de las filas del Partido Comunista. Pero este hecho indica solamente que existe en mí una preocupación social, al tiempo que evidencia el contacto directo con la organización que en forma más satisfactoria interpreta los fenómenos sociales. De todo ello me nace una responsabilidad ante la lucha de los hombres. Mas esta responsabilidad la cumplo principalmente en el trabajo

específico de partido, en las acciones concretas de la revolución. Mi poesía, *además de salvar esa responsabilidad con sus medios particulares*, persigue otros fines, se convierte en otra cosa diferente a un mero instrumento ético, desde que la fuerza de la imaginación, entre otras cosas, interviene. La imaginación, por ejemplo, hace que la realidad se vea enriquecida y en esas circunstancias su expresión debe ser en alguna medida más valiosa para los hombres, ya que no solamente les otorga un conocimiento primario de lo real —que podría bastar para su lucha por la libertad— sino que los pone en contacto con los aspectos verdaderamente trascendentes de esa realidad. Aquí cabría apuntar además la función de «hacer mejor al hombre y la naturaleza» que tiene el arte y la literatura. No hay que olvidar por otra parte que incluso para perseguir el fin político (logro de la toma de conciencia sobre sí mismo y sus necesidades por parte del pueblo) la poesía o el arte debe hacerlo con sus medios particulares, es decir, artísticos, más eficaces en cuanto *artísticamente* capten mejor la realidad que se necesita expresar.

6

Por eso vengo diciendo desde hace algún tiempo que el gran poeta de hoy debe tener para construir su obra dos puntos de partida necesarios: el profundo conocimiento de la vida y de la realidad y su propia libertad imaginativa. Así, deberá haber vivido intensamente, en el centro de lo humano y de la naturaleza, haber descendido a las oscuras concavidades del terrible fuero interno y ascendido a los esplendorosos dramas populares, haber sido testigo de la desnudez de los insectos y de las catástrofes de la orografía. Sobre esta experiencia adquirida a través de los años, en duro y maravilloso trajinar cotidiano, la imaginación, con sus instrumentos expresivos (estilos, géneros artísticos), podrá trabajar para construir la gran obra de arte, si su dueño tiene una clara concepción de la libertad creadora y de sus responsabilidades ante la belleza. En

este camino hay muchos medios materiales que ayudan: la incorporación (asimilación crítica) de la tradición cultural de la humanidad a la obra del creador moderno, el trato adecuado de los mitos, la utilización del símbolo con sentido apropiado a cada época.

7

El poeta debe ser fiel a la poesía, a la belleza. Dentro del caudal de lo bello debe sumergir el contenido que su actitud ante la vida y los hombres le imponga como gran responsabilidad de convivencia. Y aquí no caben los subterfugios ni la inversión de los términos. El poeta es tal porque hace poesía, es decir, porque crea una obra bella. Mientras haga otra cosa será todo lo que se quiera, menos un poeta. Lo cual, por supuesto, no implica con respecto al poeta una privilegiada situación entre los hombres, sino tan solo una exacta ubicación entre los mismos y una rigurosa limitación de su actividad, que también sería eficaz en el caso de particularizar la calidad de los médicos, los carpinteros, los soldados o los criminales.

8

¿También el poeta comunista? —me preguntan por ahí. Para contestar, yo comenzaría por repetir lo ya dicho: el gran deber del poeta —comunista o no— se refiere a la esencia misma de la poesía, a la belleza. Esto supuesto —como suelen decir los profesores de álgebra— su propia responsabilidad, o si se prefiere, su grado de conciencia revolucionaria ante las necesidades concretas del tiempo en que ejerce su creación le indicarán las tendencias temáticas —por ejemplo— que sería correcto preferir. Y ya que hablamos de la temática, he de agregar que en este terreno tengo un viejo postulado, que considero lleno de honestidad: todo lo que cabe en la vida cabe en la poesía. El poeta —y por lo tanto el poeta comunista— deberá expresar toda la vida: la lucha del proletariado, la

belleza de las catedrales que nos dejó la Colonia española, la maravilla del acto sexual, los cuentos temblorosos que llenaron nuestra niñez, las profecías sobre el futuro feraz que nos anuncian los grandes símbolos del día.

9

Ahora bien, ¿de qué belleza hablamos, a qué nos referimos al enunciar «lo bello»? Advertimos claramente el peligro de trabajar con términos que ha tratado de reivindicar para sí el idealismo. Desde Platón hasta los modernos suspirantes que se aferran a eso que nunca dejó de ser una idiotez, la concepción del «arte por el arte», algunas palabras han sido manipuladas con tal sentido desconcertante, que ahora es bien difícil para un revolucionario utilizarlas sin hacerse sospechoso de posiciones que marcan el otro polo filosófico. Como se hace evidente en nuestras expresiones de más arriba, al hablar de la belleza y de lo bello, no hemos abandonado un solo instante los territorios de la forma. Ahora bien, la forma y el contenido componen la unidad inseparable que configura la obra de arte. Por ello es en ese sentido que decimos que la belleza es cuestión de la esencia misma de la poesía. Además, consideramos el concepto de la belleza y de lo bello como realidades culturales, dotadas de ámbito histórico y de raíz social.

10

— ¿Y las formas «feístas» de la poesía, del Arte? — me preguntan de nuevo. Este no es un argumento válido contra la esencialidad bella de la poesía. En las llamadas formas «feístas» sucede o bien que la belleza está más oculta de lo que se acostumbra (por los medios no tradicionales con que se transmite) o bien que surge, por contraste.

11

La labor creadora del poeta comunista, creo que es evidente, tiene varios niveles. Según las necesidades cotidianas de la lucha, el poeta sumergido en el partido de los trabajadores y los campesinos tendrá que elaborar ágiles consignas de agitación, coplas satíricas, poemas que inciten a elevar la rebeldía contra la opresión antipopular. ¿Hasta dónde el resultado de esta labor es poesía? Hay cosas extraordinarias, pero en general el resultado suele ser desde el punto de vista de la forma sumamente pobre, aunque en el terreno histórico-político puede llegar a ser, según las circunstancias, de inmenso valor.

12

El Partido debe formar al poeta como buen militante comunista, como un cuadro valioso para la acción revolucionaria popular. El poeta, el creador artístico debe contribuir en el más alto grado a la formación cultural de todos los miembros del partido. El partido, en concreto, debe ayudarle al poeta a realizarse como un agitador eficaz, un soldado de buena puntería, un cuadro idóneo, en una palabra. El poeta debe hacer que todos los camaradas conozcan a Nazim Hikmet o a Pablo Neruda y tengan un claro concepto del papel del trabajo cultural dentro de la actividad general revolucionaria. E incluso debe hacer que el secretario de Organización del Comité Central, por ejemplo, ame a san Juan de la Cruz, a Henri Michaux o a Saint-John Perse.

13

Hay que desterrar esa concepción falsa, mecánica y dañina según la cual el poeta comprometido con su pueblo y con su tiempo es un individuo iracundo o excesivamente dolido que se pasa la vida diciendo, sin más ni más, que la burguesía es asquerosa, que lo más

bello del mundo es una asamblea sindical y que el socialismo es un jardín de rosas dóciles bajo un sol especialmente tierno. La vida no es tan simple y la sensibilidad que necesita un marxista para ser verdaderamente tal, lo debe captar perfectamente. Es deber del poeta luchar contra el esquematismo mecanicista. Este método impide el desarrollo de la poesía —que como la conquista del cosmos debe conservar siempre fresca su sed aventurera— y lesiona el posible contenido conceptual positivo.

14

Alguien definió al poeta como una persona que no vive normalmente si se le impide escribir. La construcción de ese concepto es similar a la de un sentimiento que desde hace mucho tiempo siento arraigado en mí: el de la imposibilidad de ejercer la labor creadora fuera de las filas de la revolución. Si la revolución, o sea, la lucha de mi pueblo, mi partido, mi teoría revolucionaria, son los pilares fundamentales en que quiero basar mi vida y si considero la vida en toda su intensidad como el gran origen y el gran contenido de la poesía, ¿qué sentido tiene pensar en la creación cuando se abandonan los deberes de hombre y de militante? Indudablemente que ningún sentido. Y esto, cabe ser aclarado aquí, tampoco tiene nada que ver con la «forma expresiva» (y se perdonará la redundancia) con que la poesía misma debe responder ante los deberes civiles, por así decirlo.

Este sentimiento al que me refiero tiene respaldo firme en verdades objetivas. Ilustraré este punto con unas líneas de Roger Garaudy, escritas para hacer un recuento de las conclusiones a que llegó la Primera Semana del Pensamiento Marxista celebrada en París el año pasado, que señalan sintética y nítidamente los elementos fundamentales que la posición revolucionaria incorpora a nuestra vida: «El marxismo-leninismo —dice el profesor francés— nos permite pensar y vivir las tres fuerzas más grandes que hoy accio-

nan en el mundo, en el trabajo maravilloso del alumbramiento: *el humanismo* más completo, la concepción que más exalta al hombre, con sus horizontes sin fin; el *método científico* más seguro, el que se desprende del materialismo dialéctico; la fuerza más grande para poner en acción esta ciencia y este humanismo: *el proletariado revolucionario*». Amor a la humanidad, el mejor método para llegar a la verdad y una fuerza que asegura la realización de la esperanza: ¿se puede concebir otra base mejor para la poesía?

15

El revolucionario es, entre otras cosas, el hombre más útil de su época. Porque vive para realizar fines que significan los más altos intereses de la humanidad. Ello es válido para el poeta revolucionario, en cuanto revolucionario y en cuanto poeta, puesto que desde que publica su primera palabra está dirigiéndose a todos los hombres en defensa de los más altos anhelos de los mismos. Por lo tanto es una tontería discutir tan siquiera con quienes afirman que la función social y la actitud humanista en la poesía son elementos al menos extrapoéticos. Tontería, principalmente, porque tal discusión implica de por sí un renunciamiento *a priori* a la universalidad de la poesía.

16

Es hermoso considerar al poeta como un profeta. En sí, tal consideración es un acto poético en que el creador de los poemas se nos aparece oteando desde los altos montes al porvenir de la humanidad y señalando los grandes caminos. Yo prefiero, sin embargo, ubicar al poeta más como escudriñador de su propio tiempo que del futuro, porque, quiérase o no, al insistir demasiado en lo que vendrá, perdemos en algún nivel las perspectivas inmediatas y corremos el riesgo de no ser entendidos por todos los hombres que

se encuentran sumergidos en lo cotidiano. El mismo problema de la revolución merece ser enfocado —dentro del quehacer poético— desde ese punto de vista. Para el caso y por ejemplo, ¿debemos los poetas revolucionarios latinoamericanos centrar nuestra labor en el anunciamiento de la sociedad socialista antes de elevar a la categoría de material poético las contradicciones, desastres, taras, costumbres y luchas de nuestra sociedad actual? Yo, sinceramente, creo que no. Considero que el lector promedio del mundo capitalista, para convencerse de la necesidad de la revolución, deberá, entre otras cosas, conocer la estructura de los bajos esquemas mentales de la burguesía, la sordidez de los hechos individuales en su submundo capitalista, el choque entre los nobles sentimientos humanísticos y la chatura del ambiente surgido de la explotación. Además, entiendo que al lector debe dársele la oportunidad de conocer nuevos puntos de vista sobre la vida, acontecimientos y personajes, por ejemplo, de la historia nacional, sobre la cual se le ha impuesto una versión expurgada por parte de las clases dominantes que la literatura, por sus medios específicos, tendría muy poca dificultad en combatir. Solo después de una labor tal, que implica —no lo ignoro— una gran parte de acción destructiva, es posible comenzar a edificar, sin demoras mayores, el anunciamiento del futuro. Y hay que advertir un punto de vista esencial: a esta tesis le otorgo validez en la etapa preparatoria, en la etapa insurreccional y en la etapa de triunfo de cualquier revolución latinoamericana. E incluso cuando esa revolución haya tomado ya el camino de la construcción del socialismo. Aunque en este último caso, evidentemente, seguiría teniendo tan solo una vigencia parcial.

17

Honor del poeta revolucionario: convencer a su generación de la necesidad de ser revolucionario hoy, en la época dura, la única que da posibilidades de ser sujeto de epopeya. Ser revolucionario

cuando la revolución ha eliminado a sus enemigos y se ha consolidado en todos los sentidos puede ser, sin lugar a dudas, más o menos glorioso y heroico. Pero serlo cuando la calidad de revolucionario se suele premiar con la muerte es lo verdaderamente digno de la poesía. El poeta toma entonces la poesía de su generación y la entrega a la historia.

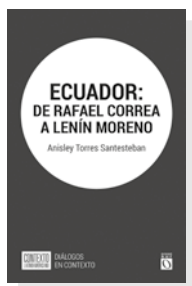
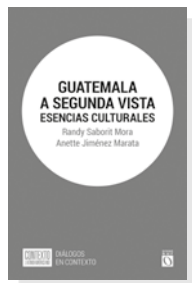
• • •

Termino este recuento en Praga, que ha sido por una parte una defensa contra el frío de la calle y por otra, un casi desesperado esfuerzo para salvar una serie de textos dispersos de la muerte reservada a los papeles viejos. He pasado un día particularmente inquietante: las noticias de la muerte del Che Guevara cobran cada momento perfiles más sobriamente fidedignos y no estoy seguro de si estas horas pasadas junto a la máquina de escribir lo han sido en labores dignas del momento; un momento que nos hace dudar si estamos sabiendo vivir de la mejor manera.

Octubre de 1967.

Roque Dalton: «Sobre algunos problemas de la poesía», *La Gaceta de Cuba*, La Habana, 1962; «Cultura y revolución en Centroamérica», Consejo Nacional de Cultura de Cuba, La Habana, 1963; «Poesía y militancia en América Latina», *Casa de las Américas*, nos. 20-21, sept.-dic., 1963, pp.12-20.

COLECCIÓN DIÁLOGOS EN CONTEXTO



CONTEXTO
LATINOAMERICANO

DIÁLOGOS
EN CONTEXTO



3

Diez años de Revolución: el intelectual y la sociedad

(Mesa redonda en la que participaron también
René Depestre, Edmundo Desnoes,
Roberto Fernández Retamar, Ambrosio Fornet
y Carlos María Gutiérrez)

Un grupo de compañeros latinoamericanos, entre trabajos de muy diversa índole que se inscriben en el duro y hermoso esfuerzo de este momento de la Revolución, hemos estado intercambiando ideas sobre hechos recientes en el campo de la cultura y la política. Una de esas largas conversaciones fue grabada hace poco (para más señas, la noche del 2 de mayo, y para más señas aún, en el estudio del pintor Mariano). Con el texto de esas grabaciones frente a sí, cada cual volvió sobre sus palabras, añadió aquí o allá algo que más que haber dicho hubiera querido decir entonces, y hasta nos sugerimos mutuamente, discutiendo, aclaraciones o precisiones. El resultado es este intercambio de ideas, que esperamos que no parezca una mera yuxtaposición de ensayos, y cuyo texto final, por el trabajo en común, nos permite decir que, si bien muchas opiniones corren a cuenta de quien las expuso, implica en algunos puntos centrales una elaboración colectiva, y se ofrece como un simple material para ulteriores discusiones.

La Habana, 19 de mayo de 1969.

Año del Esfuerzo Decisivo.

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR: Algunos de los enemigos de la Revolución Latinoamericana que se desarrolla en Cuba, le hacen dos inculpaciones contradictorias que se anulan mutuamente. Una, es que existe, en el orden intelectual, un exceso de teorización sobre las relaciones entre la Revolución y la cultura; la otra inculpación, en el extremo opuesto, no afecta solamente a la vida intelectual, sino a la Revolución toda: es la de quienes dicen que esta es una revolución pragmática, que carece de la teoría. La realidad anula, calcina ambas inculpaciones: la teorización de la Revolución es la toma de conciencia de la acción revolucionaria, como lo ejempli-

fica, entre otros hechos, de manera admirable, la obra de Ernesto Che Guevara. En nuestro concreto trabajo intelectual, la teoría de ese trabajo no es más que la conciencia del mismo, y por tanto cada cierto tiempo, a medida que ese trabajo, esa práctica, se intensifica, es menester hacer un alto y, de alguna manera, trazar un balance —lo cual implica también *otra* práctica— que nos entregue el nivel actual de la necesaria teoría de ese trabajo, de esa acción. Eso es lo que intentamos hacer hoy un grupo de compañeros latinoamericanos, es decir, plantear cuál es el nivel actual de nuestra teoría de este problema. Cada nueva etapa de la Revolución supone un nuevo abordaje del problema. En cada nueva etapa hay una nueva altura, por así decir, de la espiral, en que nos volvemos a encontrar con el mismo problema, y nos encontramos con que el problema ya no es el mismo. Así pasó en 1961, cuando nos reunimos con Fidel en la Biblioteca Nacional; así pasó en la lucha contra el sectarismo; así pasó cuando combatimos frontalmente la penetración cultural yanqui y el reblandecimiento de algunos intelectuales de izquierda en la América Latina. En estos momentos, cuando queremos plantearnos la relación entre el intelectual y la Revolución, este problema se nos presenta casi en la forma de una pregunta: ¿es posible un intelectual fuera de la Revolución?, ¿es posible un intelectual no revolucionario?, ¿es posible pretender establecer normas del trabajo intelectual revolucionario fuera de la Revolución? Son distintas formas de tratar de plantear una misma pregunta, que es, repito, como se nos presenta el tema a esta altura de la Revolución.

ROQUE DALTON: El problema no es nuevo. Por el contrario, se ha planteado, en voz alta y de hecho, en el seno de las revoluciones históricas que conocemos y también en el simple marco de la teorización literaria y de la teorización política, marxista, burguesa-revolucionaria y burguesa-contrarrevolucionaria. Los surrealistas, con un encanto de niños terribles que todavía nos emociona,

plantearon las alternativas del problema precisamente desde sus extremos imposibles: Aragón despertó del sueño en las filas del PC francés; Desnos, en el campo de concentración de Terezin. Breton murió fiel a un sueño: el de un esteta romántico, en el fondo, por más que las convulsiones humanas del siglo hayan dotado a su expresión de tanta belleza contemporánea. Mucho antes, los escritores rusos habían vivido la primera revolución proletaria: un dramático encuentro, en realidad, en torno al cual se acuñó por vez primera el término de la *desgarradura*. El alma del artista: un himen del tamaño de una bandera, apto para ser lucido en los recitales, desde la tribuna, pero siempre en el terrible peligro de caer al suelo, entre los pies de la multitud de zapatones desgarrantes. Maiakovski, Bloc, Yesenin, Babel, Gorki, desde luego, cuya relación con Lenin está llena, por cierto, de enseñanzas que preferimos sospechosamente olvidar. Pero, ¿por qué no, también, sin dudas, Lunacharski? Pero... ¿y el estalinismo? Y los hombres y los hechos posteriores: Gramsci, Julius Fucik, el Foro de Yenán, la lucha cultural vietnamita, el polémico encuentro entre el existencialismo y el marxismo —es decir, Sartre, Schaff, Luckács, Gorz, Fischer, etcétera—; la desestalinización y el «deshielo», la coexistencia pacífica, el «tercer-mundismo», los *affaires* Pasternak, Siniavki, Daniel, etcétera. Y los hechos más recientes aún: la Revolución Cubana; la obra, la vida y la muerte del comandante Ernesto Guevara, la revolución cultural china, la ofensiva del imperialismo en la cultura a nivel mundial, el planteamiento de las necesidades específicamente culturales de la Revolución Latinoamericana, los pronunciamientos del compañero Fidel Castro sobre los problemas culturales, etcétera. Lo menos que podemos hacer, pues, al aceptar hablar sobre estos temas, es confesarnos conscientes de nuestras limitaciones: a cada paso correremos el riesgo de estar haciendo llover sobre mojado, de inventar el agua azucarada o de no ser capaces de vencer las contradicciones que imponen la necesidad de examinar

problemas a la vez particulares y generales, ocurrencias concretas y en algunos casos de apariencia intrascendente, pero relacionadas y operantes en un marco histórico amplísimo. Nuestras limitaciones no deben inhibirnos: «Toda piedad *aquí* es cruel si no incendia algo» – digo por ahí en un poema –. Es decir: hablamos desde y para Cuba, desde y para la América Latina. Y no hablamos, por cierto, para un continente abstracto, hijo de alguna de esas cartografías culturales tan adentradas en el espíritu europeo: lo hacemos para una América Latina preñada de revolución hasta los huesos. Todo, pues, *aquí*, tiene otro sentido. Incluidas nuestras limitaciones.

Las relaciones entre el intelectual y la revolución, hablando por ahora en un sentido restringido del intelectual (es decir refiriéndonos al escritor y al artista), resultan un tema mucho más fácil de enfocar partiendo de la realidad cubana. Esta comodidad reside en el hecho de que, aún suponiendo que este convencimiento pueda despertar sonrisas en algunos amigos extremadamente escépticos, creemos que en Cuba se ha desbrozado ya muchísimo terreno, se han sentado las bases materiales y situacionales para que una discusión sobre el particular sea verdaderamente fructífera. Es más, creo que en Cuba, sobre todo a partir de determinados discursos últimos de Fidel, se nos ha dotado ya frente a nuestra problemática de una perspectiva científica indeclinable, cuya matización, enriquecimiento, profundización, etcétera, será cada día más un deber urgente de todos los revolucionarios cubanos y latinoamericanos. E, incluso, una necesidad humana y social acicateante, una necesidad vital, para los menos revolucionarios, para los no-revolucionarios, para los contrarrevolucionarios... En el siglo de las totalizaciones en que la guerra de Troya no se puede hacer con bombas atómicas porque desaparecen los tios, los troyanos y los que ven la película, el oficio de *comprender* las evidencias debería ocupar un sesenta por ciento de las cavilaciones de quienes no nos quieren bien.

Cuando la Revolución Cubana puso la industria editorial en manos del pueblo, y liquidó el pago de derechos de autor, hizo desaparecer las bases reales que hacían del producto intelectual una mercancía, sentó las bases de algo que algunos escritores cubanos no comprenden del todo todavía: el tipo especial de dignificación de la tarea creadora de bienes espirituales que la Revolución Cubana propone. De acuerdo con el proyecto de hombre nuevo, integral, que la Revolución Cubana se ha venido formando, tal dignificación, una vez establecido el destino popular y eliminado el carácter servicial-remunerable en dinero de la creación (típico fenómeno capitalista) y una vez trazada la perspectiva por parte de la dirección revolucionaria, queda por completo en manos y bajo la responsabilidad personal-social del creador. La Revolución Cubana, consecuentemente, no envía a sus escritores a las «dachas de creatividad», a las «colonias de superdotados», al «retiro y a la meditación solitaria», todos ellos experimentos fallidos de otras sociedades socialistas. Por el contrario, y creemos nosotros que sobre la base de una experiencia muy bien asimilada en Cuba que tuvo como propósito fundamental el evitamiento, desde el primer momento, de la aparición del burocratismo, la Revolución aquí propuso y propone a sus escritores el «baño social», el sumergimiento en el trabajo y en la vida. Las acusaciones de Milovan Djilas caen en Cuba en el vacío. Así la Revolución no solo ha jugado limpio con los escritores y los artistas, sino que les ha abierto las puertas de la historia. Pero no de una historia cualquiera, sino de la nuestra: la que debe partir del subdesarrollo que nos impusieron. La falla ha surgido únicamente cuando el escritor o el artista le ha pedido a la Revolución que lo vea a él de manera excepcional, es decir, que la Revolución lo vea a él tal como él se ve a sí mismo, lo cual es una ingenuidad imperdonable, una falta de sentido histórico, cuando no simple mezquindad y mala fe. Lo que pasa también es que las proposiciones de la Revolución están embarazadas de futuro y muchos

de nosotros seguimos ostentando patéticamente demasiadas fidelidades al pasado, nuestro peor enemigo en el fondo. No creo que sea hacer una concesión jeremíaca, un golpe de pecho discursivo y sutil, declarar que es necesario, al plantear las relaciones entre la Revolución y los intelectuales en Cuba, examinar, aunque sea para absolvernos más tarde o más temprano, la siguiente pregunta, que puede parecer un contrasentido o una inquisición tardía: ¿estuvieron los escritores cubanos, los artistas cubanos, como grupo social y como individuos, preparados a nivel histórico para enfrentar *fructíferamente* ese encuentro que ya tiene diez años de edad? Y esta otra que la complementa: la intelectualidad latinoamericana, ¿ha cumplido con sus deberes ante la América Latina en la tarea de *manejar*, pensar, elaborar, la experiencia cubana, el conocimiento de Cuba, las proposiciones de Cuba, las lecciones de Cuba y su Revolución? Las dos respuestas parecen identificarse. ¿Entonces...? Hasta ahora, el oficio de escritor y de artista ha sido, fundamentalmente, un oficio burgués o pro burgués (hablamos aquí de «clases fundamentales» y no nos haremos cargo por ahora de la necesaria distinción con respecto a la pequeña burguesía, capa a la cual pertenece corrientemente el creador artístico y que tiene características sociales específicas en estos momentos y en este continente). El escritor objetivamente revolucionario y realmente operativo, funcional, a favor de los intereses mediatos e inmediatos de las clases revolucionarias, ha sido la excepción (pienso en Mariátegui o en Brecht). Culturalmente, superestructuralmente, vivimos aún, a nivel mundial, la era del capitalismo, aunque histórica, económica y socialmente lo exacto sea decir que nos remontamos en la etapa de tránsito del capitalismo al socialismo. Se sabe que la desaparición de la base material no supone la inmediata desaparición de la superestructura por ella originada. Independientemente de nuestras intenciones, escribimos *para* quien sabe leer. Diría más: si escribimos poemas, escribimos para quien *sabe* leer poesía, y si

escribimos ensayos filosóficos escribimos para (autodidactas o universitarios) filósofos. Y lo hacemos en un mundo en el que la mayoría puede leer, no digamos periódicos, sino los letreros que indican que está prohibido continuar el camino porque ahí comienza *otra* propiedad privada. Este es un hecho real. Agravado porque nosotros mismos, los escritores y artistas (salvo las excepciones de los genios naturales hijos de un peón brasileño o de un mendigo ecuatoriano, que por otra parte solemos mostrar como auténticos fenómenos de circo o, en el mejor de los casos, como pintoresquismos folklóricos), somos producto de la sociedad burguesa. Hablo de los escritores latinoamericanos, desde luego, y, en el caso de los escritores cubanos, de quienes tienen, por lo menos, mi edad. Buenas personas como solemos ser, hemos gastado abundante saliva y papel en declarar que escribimos para el pueblo. Esa declaración en nuestros países ya habla por nuestra ubicación clasista. Realmente, en los hechos, ¿hemos escrito para los indios de Guatemala, Perú o Bolivia?, ¿para los obreros y los desocupados de México, Buenos Aires? Es más: ¿habríamos podido, podemos hacerlo? Hay que ponernos la verdad frente a la cara, como un espejo. Hasta la fecha, la inmensa mayoría, la casi totalidad de nosotros hemos sido burgueses y hemos escrito para la burguesía. Cuando hemos llegado a sectores amplios del pueblo ha sido generalmente por medio del populismo, o sea, que hemos *llegado* al pueblo, históricamente, mal. Independientemente de nuestros deseos y de nuestras intenciones. ¡Cómo no va ser así, si algunos de nosotros lo hemos hecho incluso desde las filas del Partido Comunista! En el país de los ciegos, compañeros, el tuerto, fisiológicamente, es una especie de burgués. Y creo que también debemos aceptar que el carácter objetivo de esta situación, el carácter histórico de esta situación es para nosotros un atenuante moral hondo. No nacimos tuertos: el capitalismo que dejó ciego, en la enajenación, a todo el pueblo explotado, a nosotros nos extrajo solamente un ojo y se dedicó a alegrarnos el otro,

con alevosía y ventaja. ¿Todo esto niega — se me preguntará — las posibilidades de existencia de una literatura revolucionaria dentro de la sociedad clasista o en toda la primera etapa de la construcción revolucionaria? No. Ni mucho menos. Pero es evidente que tal situación limita, al nivel de la dura realidad, las posibilidades de la literatura de ser un instrumento óptimamente eficaz de la revolución, y la posterga, en lo fundamental, para un futuro más o menos cercano, más o menos lejano. Además, no es cierto que los escritores de intención y propósitos revolucionarios escriban de hecho *únicamente* para la burguesía: escriben también para los sectores más avanzados — siempre minoritarios — de las clases explotadas, para la vanguardia política de la revolución, en una palabra. Lo que en sí ofrece un campo de trabajo de extraordinaria importancia. La situación cobra un nuevo carácter, se abre a todas las posibilidades generadoras de una práctica nueva, después del triunfo de la revolución, después de la toma del poder por el pueblo, después de emprendido y avanzado el camino del socialismo. Esto es lo que está pasando en Cuba.

Cuando Julio Cortázar dijo en el año 1963 que ciertas obras no accesibles a todo el mundo no solo no son ajenas a la Revolución sino que por el contrario «prueban que existe un vasto sector de lectores potenciales que, en un cierto sentido, están mucho más separados que el escritor de las metas finales de la Revolución, de esas metas de cultura, de libertad, de pleno goce de la condición humana que los cubanos se han fijado para admiración de todos los que los aman y los comprenden», estuvimos de acuerdo con la verdad del concepto. Sin embargo, creíamos que tal comprobación no dotaba ni a la literatura ni a los escritores de derecho alguno *contra* la realidad concreta en desarrollo, sino que, por lo contrario, aludía al marco en que los creadores cubanos deberían ejercitar su responsabilidad y registrar los avances de su conciencia revolucionaria. Aceptar el origen clasista no revolucionario del escritor,

del artista cubano promedio, el carácter eminentemente burgués de sus actuales instrumentos expresivos, nos evita muchos eufemismos, muchas tergiversaciones, muchos rodeos, muchas falacias, y nos exime a todos de coger aunque sea por un momento caras de jueces o de dómínes. Se trata de ubicar un determinado conjunto de materia social para efectuar un análisis marxista. Creo que por el camino de manipular al toro por los cuernos nos evitaremos muchas instancias municipales; por ejemplo: la claridad o el hermetismo de la literatura moderna, por qué no se entiende a Lezama Lima en Caibarién; el poeta, para escribir poesía actual *debe* ingresar como obrero en la fábrica de cemento más cercana; la solución es escribir décimas; la solución es el recital-mitín en el Parque Central con la orquesta de Pello el Afrocán (en el fondo) introduciendo casi maquiavélicamente en el oído de las masas inmersas en el verano, los *Conciertos de Brandeburgo* sutilmente *arreglados* para el ritmo del cha-cha-chá y el mozambique, etcétera, etcétera. Instancias que no son negativas por «municipales» solamente, sino por parcializantes y confucionistas. El método de analizar marxistamente nuestra realidad, por otra parte, es el único que sirve para nuestros problemas, y hará de la revolución cultural de los primeros años de la URSS, de la reciente revolución cultural china (en los aspectos estrictamente *culturales* que nos interesan aquí), fenómenos dignos del nivel comparativo, pero nunca puntos de partida, modelos para la imitación, etcétera.

Resumiendo: para comenzar a dilucidar la problemática de las relaciones entre la revolución y los creadores de cultura (en el sentido restringido que hemos dejado apuntado), es prudente enfrentarnos con la categoría del burgués que nos condiciona y nos motiva en medida importante, con la realidad social concreta en que se dará la operatividad de nuestra obra, con el grado de tendencia, simpatía, integración o militancia revolucionaria que hay en nuestro trabajo creador y en nosotros mismos como ciudadanos

y trabajadores. Y si la operación le parece a alguien una molestia excesiva, innecesaria, nosotros diremos que es indispensable, precisamente por el tipo de tareas que le corresponde a la intelectualidad revolucionaria en el transcurso del proceso de construcción socialista en Cuba, y, a partir de Cuba, de la América Latina.

Ello nos lleva a la necesidad de concretar en alguna forma esas tareas. Retomo el concepto que hace unos momentos emitía Roberto, o sea: la teorización es la conciencia *elaborada* teóricamente. Creo que esto es básico para la formulación de mi criterio sobre la tarea fundamental que al intelectual cubano le deparan los tiempos inmediatos y que al intelectual latinoamericano le deparan (aunque en otros niveles y con otras características) las necesidades reales de la Revolución Latinoamericana. Creo, y si estas palabras van a aparecer impresas alguna vez yo pediría que se subrayara suficientemente, QUE LA INSERCIÓN LÓGICA DEL INTELLECTUAL EN LA REVOLUCIÓN ESTÁ DENTRO DE ESA LABOR QUE HAY QUE CUBRIR PARA HACER APREHENSIBLE EL PASO DE LA ACTIVIDAD DEL CONSTRUCTOR DEL SOCIALISMO A LA CONCIENCIA LÚCIDA SOBRE SÍ MISMO. SE TRATA (perdón por la redundancia) DE UNA «LABOR ELABORATIVA», BÁSICA PARA QUE EL PROCESO ACTIVIDAD-CONCIENCIA TENGA UNA CONTINUIDAD SIEMPRE ASCENDENTE EN LA CONFRONTACIÓN CON LA REALIDAD EN TRANSFORMACIÓN. Las necesidades de fundamentar realmente esa labor específica son las que imponen al intelectual la obligación (y no lo digo en el sentido moral) de sumirse en la más intensa práctica social que le sea posible, incluida la guerra de guerrillas, la cátedra universitaria, el trabajo agrícola, etcétera. Porque la obra de creación (el poema, el ensayo, la novela) no es anterior a la sociedad ni la trasciende antidialécticamente: es una resultante de la labor de un creador socialmente condicionado. ES ESA PRÁCTICA SOCIAL EN EL SENO DE LA REVOLUCIÓN (cuyo nivel superior debe ser la militancia partidaria, aunque no se excluyan otros niveles y grados suficiente-

mente eficaces) LA ÚNICA ACTIVIDAD QUE PUEDE TRANSFORMAR TOTALMENTE AL INTELLECTUAL «PRINCIPALMENTE BURGUÉS» DEL QUE PARTIMOS, EN EL CUADRO INTELLECTUAL QUE LA REVOLUCIÓN NECESITA PARA SU CONSTRUCCIÓN SOCIALISTA Y QUE VENDRÍA A SER EL PRINCIPAL INSTRUMENTO DE TRANSICIÓN ENTRE LA CULTURA DE ÉLITE Y DE GRUPOS QUE HEREDAMOS DEL CAPITALISMO Y LA CULTURA POPULAR, TOTALIZADA. Desde luego, habrá que trabajar mucho y no dejarse llevar simplemente por entusiasmos sustitutivos del esfuerzo cuidadoso, de la paciencia, de cierta tenacidad especial. Sé que hablamos de una materia compleja en que los problemas individuales, los puntos de vista, los nuevos errores, harán difícil la tarea. El desarrollo de la Revolución Cubana y las necesidades de la lucha revolucionaria latinoamericana nos obligan sin embargo a ser cristalinos en el problema ideológico. La discusión seria y la profundización en torno a todos estos aspectos deben sustituir de una vez por todas a esa «coexistencia pacífica» en lo ideológico en que prácticamente hemos vivido, a esa promiscuidad ideológica que hemos aceptado. Por otra parte, no es solo la confianza en la Revolución, en nuestras organizaciones revolucionarias, en nuestros pueblos la que nos hace ser optimistas. Es que por fin estamos seguros, yo por lo menos lo estoy —perdónenme la prepotencia—, de que por fin está ahí, clara, nuestra posibilidad de ubicación social-revolucionaria, las posibilidades de dejar de ser «revolucionarios de segunda categoría» como hemos sido siempre, y no siempre por culpa exclusiva de nosotros mismos. Y si nos dedicamos a hacerle mohines a esa realidad y a esa perspectiva, lo que mereceríamos sería una clase de patada en el lugar en que ustedes están pensando que debería oírse hasta en el Vaticano.

En la sociedad prerrevolucionaria, que es el caso de los países de la América Latina, la situación no es radicalmente distinta desde el punto de vista de la formulación esquemática del tema, pero desde luego merece un examen especial de acuerdo con la

etapa que transcurre. Ahí evidentemente el papel de las capas intelectuales en la tarea de llevar la teoría y la conciencia revolucionaria al seno de las clases explotadas se refiere a las tareas inclusive más elementales de la actividad revolucionaria. Hay lugares en la América Latina — muchos lugares, la mayoría de los lugares — en que ya el mero hecho de enseñar el idioma nacional a un cuadro indígena puede ser una labor de extraordinaria importancia: no digamos la dilucidación de concepciones teóricas en discusión que puedan entrar — como se ha visto abundantemente en nuestros países — la actividad revolucionaria de toda una organización, de todo un movimiento revolucionario nacional. En la medida que la Revolución Latinoamericana está partiendo de un vacío de elaboración teórica profunda, en la medida que nos encontramos en un momento de surgimiento de una nueva vanguardia revolucionaria en los países del Continente (y hablo de una vanguardia *político-militar* que instrumentará las necesidades de dirección de la vía de la Revolución Latinoamericana, la lucha armada, y no de una vanguardia *literaria* como entendieron los camaradas de *Rinascita* que habíamos dicho en el texto de la reciente «Declaración del comité de colaboración de la revista *Casa de las Américas*», la labor de los intelectuales tiene un campo amplísimo en la labor revolucionaria general **SOBRE TODO PORQUE EN LA AMÉRICA LATINA NO EXISTEN LOS FOCOS DE PRESTIGIO POLÍTICO-MORAL-DOCTRINARIO QUE EN CUBA HAN ESTADO PERSONIFICADOS EN FIDEL CASTRO, ERNESTO GUEVARA, LA DIRECCIÓN REVOLUCIONARIA EN GENERAL; SINO MÁS BIEN EXISTE UNA CRISIS DE DIRECCIÓN QUE DA A LA ELABORACIÓN DE PRINCIPIOS, LÍNEAS Y NORMAS PARA LA LUCHA REVOLUCIONARIA EL CARÁCTER DE UNA TAREA DELICADÍSIMA, CONFLICTIVA, QUE DEBERÁ SER SUSTANCIADA CON UNA LUCIDEZ ALIMENTADA DEL CONOCIMIENTO MÁS PROFUNDO DE LA REALIDAD, EN USO DE UN INSTRUMENTAL ELABORATIVO CIENTÍFICAMENTE MOTIVADO.** Si bien en Cuba y en la América Latina la

adhesión a la Revolución admite de hecho innumerables grados y niveles de intensidad, la situación moral del intelectual latinoamericano que ha llegado a la comprensión de las necesidades reales de la Revolución solo podrá ser resuelta en la práctica revolucionaria, en la militancia revolucionaria. Está obligado a responder con los hechos a su pensamiento de vanguardia so pena de negarse a sí mismo, en un continente donde la superioridad moral es una de las pocas tarjetas de presentación que exige el pueblo para escuchar a quienes le solicitan sus adhesiones. En la praxis revolucionaria, el intelectual, como categoría histórica incompleta ante el progreso y el ahondamiento de la complejidad social, se realiza como hombre nuevo, como hombre integral: unidad de teoría y de práctica revolucionaria. Creo que es justo plantear esta instancia básica del problema —aunque corramos el riesgo de parecer extremistas— pues si aceptamos esta perspectiva fundamental, luego podremos solucionar adecuadamente el problema de las prioridades en los casos concretos: ¿debo darle más importancia al trabajo de terminar mi importantísima novela o debo aceptar esta tarea peligrosa que me plantea el partido, la guerrilla, el frente, y en ejecución de la cual puedo perder, no mi precioso tiempo de dos meses sino *todo* el tiempo que se supone me quedaba?, ¿debo hacer sonetos o dedicarme a estudiar las rebeliones campesinas?, ¿mi próxima novela será un prontuario de mis prácticas sexuales —reales o imaginarias— o una trabajada sátira que demuestre gozosamente los mecanismos de la penetración imperialista en mi país? Es decir: no queremos decir que un escritor es bueno para la revolución únicamente si sube a la montaña o mata al director general de Policía, pero creemos que un buen escritor en una guerrilla está más cerca de todo lo que significa la lucha por el futuro, el advenimiento de la esperanza, etcétera, es decir, del rudo y positivo contenido que todos los rizos retóricos han ocultado por tanto tiempo, que quien se autolimita proponiéndose ser, a lo más, *el crítico de su sociedad*

que come tres veces al día. Por eso es que en el Congreso Cultural de La Habana situamos al Che Guevara como nuestro ideal, ¿no? Entiendo que quien consciente y responsablemente afirma que el Che Guevara es su ideal, no puede luego venir con mentirijillas sin terminar siendo un sinvergüenza. Es decir: cuando hablamos aquí de los intelectuales latinoamericanos, nos interesa situar un alto nivel de perspectiva: el de sus responsabilidades ante la gigantesca tarea de la Revolución Latinoamericana. Una vez aceptada la perspectiva principal (que nos compromete directa o indirectamente con la única forma de lucha viable para tomar el poder político en la América Latina, o sea la lucha armada), podremos analizar los casos concretos, repito. Y considerar incluso cómo vamos a ayudar a aquellos compañeros y amigos (nosotros mismos, muchas veces), que pretenden, o pretendemos, seguir el curso de nuestra dantesca historia contemporánea con los criterios propios de nuestras viejas tías solteronas, que insisten en reparar los viejos paraguas, que pecan cotidianamente al tomar una segunda copita de oporto, y que creían que Fidel Castro no podía ser comunista, no podía de ninguna manera ser marxista-leninista, porque «es el vivo rostro de Nuestro Señor».

Es obvio, o supongo que es obvio, que no quiero decir que los intelectuales cubanos y latinoamericanos no hayan cumplido *en absoluto* con sus deberes revolucionarios. En Cuba, los escritores y artistas estuvieron representados en Playa Girón, forman parte de las Milicias Nacionales Revolucionarias, de los Comités de Defensa, del Ejército. Por regla general cumplen con su obligación frente al esfuerzo agrícola acelerado. Publican las revistas de pensamiento revolucionario más interesantes del mundo socialista. Pero no parece que hayan tenido en estos frentes múltiples la iniciativa que los nuevos tiempos reclaman, más bien se han quedado atrás, clamando de hecho por niveles excesivos de dirigismo. En la América Latina, el escritor es generalmente el *outsider* (sobre todo

en el sentido político), mientras no es asimilado por la digestión del sistema. Independientemente de determinadas *vedettes* que incorporadas a la *industria de la enajenación* cobran con su alto *status* social los dividendos del régimen, el escritor o artista latinoamericano promedio lucha en distintos niveles contra el régimen que lo discrimina, lo humilla y lo persigue: y más que el poeta y el escritor es el subversivo, el perseguido, el preso, el torturado. Y comienza a ser el asesinado. Y el que combate con las armas en la mano, en consecuencia. Los nombres de Javier Heraud, Edgardo Tello, Otto René Castillo encabezan la lista. En mi país, El Salvador, apenas se puede encontrar un escritor interesante de menos de cuarenta años, que no haya estado preso unas cuantas veces, que no haya sido exiliado otras tantas, que no haya tenido duras experiencias de clandestinidad. Por el contrario, se trata aquí de enfrentarnos a los problemas que surgen en este terreno con criterios elaborados en concreto, precisamente tomando en cuenta esa experiencia positiva. De lo que se trata es de no forjarnos coartadas con nuestras cárceles, con nuestros sudores o nuestras cicatrices — y este era el miedo que Régis Debray tenía a mi respecto cuando me miraba beber tanta cerveza en Praga— sino de dar, todos, un paso hacia adelante. Un nuevo paso hacia adelante.

EDMUNDO DENOES: Yo creo que para empezar, debemos reconocer que muchos de nosotros hemos sido responsables de haber creado una ilusión, la ilusión de que en Cuba existía una libertad absoluta para expresarse libremente, sin reconocer las exigencias de una sociedad en revolución. Creo que la libertad no existe en abstracto, que muchos de nosotros, cuando nos visitaban artista e intelectuales extranjeros, creábamos la ilusión, repetíamos que en Cuba existía la libertad incondicional para expresar los problemas, para todas las opiniones. Esto es relativamente falso dentro de una revolución. La libertad está condicionada por la revolución, no es

una libertad individual, caprichosa, que obedece a los deseos de un individuo, a las ideas de un individuo, sino a una realidad que nos abraza y en la cual participamos. Creo que esto es fundamental. Ahora, esto no consiste en repetir mecánicamente consignas, sino todo lo contrario. Creo que hay que mantener una actitud crítica en la cultura, creo que es una responsabilidad del intelectual mantener una actitud crítica, que no debemos entregar a la burguesía la crítica y darles a ellos el derecho a ejercer la crítica, como dijo en una ocasión Retamar. Nosotros debemos asumir esa obligación y esa responsabilidad. En la medida en que seamos más revolucionarios, seremos más críticos. Ahora, esa crítica, esa libertad revolucionaria, tiene otro sesgo, otro contenido del que tiene dentro de la sociedad burguesa. Es la crítica dentro de la revolución, a partir de una constante y activa participación en el desarrollo de la sociedad. No es una libertad individual, sino social; no es la afirmación de mi libertad contra la sociedad, sino para la sociedad. Es una crítica y una libertad que siempre cuenta con el otro. Y como es una libertad que se ejerce para la sociedad, hay que conocer esa sociedad, hay que vivir en esa sociedad. La participación en la educación o en labores agrícolas no es una imposición dogmática, como piensan muchos intelectuales que viven en una sociedad burguesa: es una necesidad. Sin la participación, la crítica carece de sentido.

Para ser revolucionario hay que hacer la revolución, y para escribir sobre la revolución hay que vivir la revolución, aquí o en la América Latina. De lo contrario, uno se convierte en un payaso, en un irresponsable, o en el peor de los casos, simplemente le hace el juego al enemigo y se convierte, de hecho, en un enemigo inconsciente de la revolución. No se puede ser un escritor revolucionario sin vivir radicalizándose. La revolución es una realidad y no una ficción.

Solo así puede tener sentido y profundidad la crítica. Tomemos un ejemplo. La angustia ha sido durante mucho tiempo una moda literaria. Hay miles de escritores que, imitando a Kafka, por

ejemplo, pretenden reflejar la angustia del mundo burgués. Pero en su mayoría son simples aficionados a la angustia. De la misma manera, existen hoy en el mundo aficionados a la revolución.

Una vez dentro de la revolución no debemos tenerle miedo a expresar nuestra visión del proceso, nuestras dudas y nuestros deslumbramientos. Porque existe el peligro de que por oportunismo político, por no entrar en incómodas contradicciones, no luchemos por las cosas que vivimos, sentimos y creemos. Si estás dentro de la revolución, tienes la obligación de contribuir con tu trabajo y con tu inteligencia al desarrollo de la sociedad, y la verdad no está en seguir a ninguna autoridad, en plegarse a las consignas, sino en luchar por la encarnación de nuestra visión revolucionaria.

CARLOS MARÍA GUTIÉRREZ: A diferencia de Depestre y Dalton, que no siendo cubanos viven en Cuba hace mucho tiempo integrados a la Revolución, mi presencia aquí solamente tiene el carácter de la de un interlocutor de paso. Creo que desde ese punto de vista es poco lo que puedo aportar, salvo la impresión que los problemas evidentes del proceso cultural cubano causan en un observador latinoamericano que se considera revolucionario pero que, necesariamente, debe seguir desde afuera ese proceso.

Me gustaría plantear en esta rueda dos o tres ideas, que pueden aparecer antojadizas por ser esquemáticas, pero quizás sirvan a los compañeros cubanos como pretexto para un examen de su problemática cultural en sus proyecciones en el interior y en la opinión pública internacional (considero que esa opinión pública internacional debe ser muy importante para ustedes, desde el momento que condiciona un aspecto político tan fundamental como el de la solidaridad del mundo exterior con una revolución bloqueada y en trámite de consolidarse). Como latinoamericano preocupado por este problema que es un anticipo del que nos espera en el futuro de los países donde todavía no hemos hecho la revolución, tengo

la impresión de que en el proceso cultural cubano ha ocurrido (cada vez menos, pero todavía sigue ocurriendo) una confusión de términos entre lo que es un problema estrictamente interno de la Revolución —la construcción del socialismo, tarea principal de la Revolución Cubana— y el estímulo que la Revolución procura producir en la solidaridad mundial con su lucha. Estas dos tareas que la Revolución se ha adjudicado y que intentó desarrollar al mismo tiempo, han entrado inevitablemente en contradicción. Pienso que ahí es donde empiezan a surgir los dilemas para el intelectual cubano. Y me explico un poco más. Identificando siempre un tanto esquemáticamente esas dos tareas que la Revolución se impuso —una básica, fundamental; otra, diría de superestructura, accesoria— encontraríamos que se puede definir las aproximadamente como sigue (y creo que en ese sentido, no les descubro nada a los compañeros cubanos). La construcción del socialismo, desde el momento en que se trata de quebrar un orden de cosas, empeñar a toda una sociedad en la fractura de un orden anterior, de un orden viejo y anquilosado, requiere asumir actitudes que están bastante reñidas con ese tradicional concepto de creación cultural arrastrado por todos los provenientes de una formación cultural burguesa, como decía Dalton muy bien hace un momento. La construcción del socialismo, en medio del cerco imperialista, exige una rigidez de marco; no diría un maniqueísmo de situación, pero sí una acusada delimitación en el campo de maniobras del intelectual. Impone además, por propia definición y salvaguarda, una solidez, ideológica (sin ello no habría tarea revolucionaria, no habría ortodoxia revolucionaria), y requiere además, imprescindiblemente, la integración total del individuo a aquella tarea. Esto es válido, me parece, no solo para el intelectual, sino para el obrero, para el campesino y para todo el que se sienta revolucionario.

Ello significa cierto renunciamiento a una libertad de maniobra sin límites prefijados y, por lo menos en forma transitoria, el reco-

nocimiento de una disciplina total — donde las dudas queden postergadas por la confianza — que se traduce en el acceso voluntario (pero una vez dentro, completamente subordinado a los objetivos y métodos que la dirigencia establece desde un punto de vista político) a ese campo más estrecho en que el hombre revolucionario tiene que moverse dentro de la sociedad revolucionaria. En cambio, la gente a la cual se pide la solidaridad está actuando, por definición, fuera de la Revolución; en países y sociedades exteriores no solo en lo geográfico sino también ideológicamente; en sociedades de consumo donde hasta el producto artístico adquiere carácter de mercancía (con toda la implicación deformante de ese hecho); está marcada por el sello de una infraestructura capitalista — o su derivación colonial — y por la cultura burguesa, de efecto acumulativo. En este aspecto, parecería que la Revolución ha querido mezclar el agua y el aceite.

Los mecanismos de intercambio político de la Revolución, aquellos que tratan de crear o estimular una corriente de solidaridad (representada en el campo cultural por concursos, publicaciones, visitas) introdujeron en el marco revolucionario, y en una forma que reconozco no optativa en cierto período (no había más remedio que hacerlo, porque la finalidad era integrarlos para que comprendieran el sesgo real de la construcción socialista), a personas, a creadores solidarios, cuyo estilo de funcionamiento político pertenece todavía — por más que ellos no lo quieran, inclusive — al ámbito burgués, a ese tipo de mundo donde viven o actúan permanentemente. Y a partir de ahí, me parece, se han ido originando situaciones contradictorias (en un primer momento absorbidas, en ciertas etapas todavía muy fluidas, por la propia Revolución) pese a determinados entusiasmos, a determinadas generosas solidaridades y a ciertos agradecidos reconocimientos. Porque, a medida que la Revolución, dinámica por esencia, entra a concretar sus objetivos de largo plazo y hasta sus métodos de plazo medio — para utilizar,

como prueba de una formación burguesa todavía indespegable, la terminología del desarrollismo —, estas contradicciones afloran, en una forma donde ya no es admisible aquella situación anterior de coexistencia entre antítesis. Se empieza entonces a resquebrajar esa especie de tregua simpática — ¿o empática? — que existía entre la gente con raíz en sociedades de otras características, y la gente que, aunque inserta de lleno y lealmente en su Revolución, pensaba que tal relación contradictoria podría sobrevivir indefinidamente. Esa ilusión tiene sus explicaciones.

En las sociedades capitalistas, en el mundo de la cultura burguesa que rodea a esta Revolución literalmente insular por sus cuatros costados, existe eso que Lenin llamaba, allá por los años veinte, la *sociedad intelectual*, la *intelligentsia*. Tales sociedades admiten un grupo compuesto por los creadores intelectuales (artistas, escritores, científicos) que se consideran integrados en esa sociedad de pleno derecho; incluso con el derecho ilusorio de modificarla. La *sociedad intelectual* se puede definir desde muchos ángulos, pero a nuestros efectos los rasgos más característicos son los siguientes: *es un grupo alienado de las grandes masas*; por formación, por posibilidades, por privilegios, la *sociedad intelectual* burguesa no coordina objetivamente su funcionamiento con las grandes masas ni las considera (salvo como factor u objeto en sus esquemas) en el mismo plano creativo de ideas donde ella se siente altivamente ubicada. (Es significativo anotar, como índice de un contagio, que cierto marxismo-leninismo «manualista» y que ha demostrado su caducidad histórica, atribuye a las masas ese mismo papel pasivo o instrumental, en sus reseca concepciones). *Tiene conciencia de ser un grupo social orientador* y la ejerce; deliberadamente, la burguesía en el poder le proporciona esa falsa sensación de ser partícipe en las decisiones, o, por lo menos, un *opinion maker* (ese codiciado «incentivo moral» en la sociedad de consumo), cuando en realidad la *sociedad intelectual* es solo una forma decorativa del poder bur-

gués o, en el mejor de los casos, la encargada de justificar históricamente ese poder y sus exacciones.

En las sociedades subdesarrolladas —inclusive, por supuesto, en las revoluciones emergentes del subdesarrollo—, nuestros modos de vida como intelectuales, nuestros objetivos, nuestro inconformismo y sus métodos, están parcial o totalmente originados en una raíz de pensamiento burgués, alienado, que nos imponía determinada cosmovisión, determinado estilo de conducta, donde el idealismo y el individualismo suplían siempre el rigor conceptual y práctico de una ideología. Ese sello viene de tan atrás —señalo un imperativo histórico, no una intención deliberada—, que a solo diez años de la toma revolucionaria del poder (fecundos en logros sectoriales, pero que son poco en la perspectiva del tiempo y en la consolidación definitiva de la nueva sociedad), algunos de ustedes —puedo incluirme, si quieren, para eliminar esta enojosa posición de dómine— quizás estén todavía convencidos de que han podido despojarse de la condición burguesa que caracteriza su formación intelectual. No me refiero, es claro, a ningún caso personal. Hablo de lo que era Cuba antes de 1959 —porque eso era también, y lo sigue siendo, la América Latina—. Yo diría que en Cuba, dada la juventud cronológica de la Revolución, persiste (y sería histórico que hubiera ocurrido de otra manera), esa noción de una *sociedad intelectual*; por lo menos, subyacente en algunos de sus rasgos. Evidentemente el intelectual cubano, el integrado a la Revolución, el que «se quedó» (para usar un indicador político bien comprensible), no está ya al servicio de la burguesía ni decora o justifica ese poder burgués, por el simple hecho de que la Revolución partió el espinazo de ese poder y liquidó su infraestructura económico-social. Pero habría que ver (y es un tema que está mereciendo de ustedes, felizmente, una dolida y profunda reflexión) si los sobrevivientes o herederos de la *sociedad intelectual cubana* prerrevolucionaria, ahora integrados a la Revolución, no perma-

necen en cierto modo, todavía, divididos de las grandes masas; no ejercen todavía la conciencia de ser una categoría social aparte y no albergan —esto es lo grave— aquel falso sentimiento de ser un grupo de poder, mediante la alienación que proporcionan las diferencias culturales y con la sola justificación de que esas diferencias —hecho que no es su mérito, sino la consecuencia de una situación histórica inicua— existen por ahora. Mi respuesta —dada con honestidad y con hondo sentido fraternal que considera esta situación una superable enfermedad de crecimiento— es que ello sucede todavía con los intelectuales cubanos. Lo confortante, sin embargo, es que muchos de ustedes ya están coincidiendo con esta respuesta. Porque era fácil, hasta hace poco, que los intelectuales cubanos de formación burguesa, aunque integrados en la Revolución, se sintieran cómodos, se reconocieran congéneres y hablando el mismo idioma —aunque ello fuera a la manera de una guía del ICAP, que tal vez pueda dialogar en *swahili* con un huésped pero no renuncia a su español— de los que llegaban por el canal de la solidaridad con Cuba; con esos intelectuales de otros países, formalmente de acuerdo con la Revolución, pero con su comfortable base de operaciones en las sociedades burguesas; que pertenecen, sin *animus discrepandi* que pase a la acción, a la sociedad *intelectual* de esos países. La necesidad de derrotar tácticamente el bloqueo, el no haber llegado Cuba todavía a estas instancias de dramática ruptura con los últimos restos del pasado, hicieron que se produjera entonces una especie de admisión, diría yo, inadecuadamente esperanzada, no muy consciente de las implicaciones futuras. Se pensó tal vez que ambos términos —construcción del socialismo y la relación solidaria del mundo exterior— podrían confundirse indefinidamente en el entusiasmo idealista de los buenos. Lo cual —y quizás es el único error de difícil justificación que podrían reprocharse los intelectuales cubanos en esta lúcida introspección ahora iniciada— revelaba que no entendían aún, u olvidaban, el

carácter esencialmente dialéctico de su Revolución; ese que la intuición histórica de Fidel Castro advirtió desde el principio y, desde hace años, viene sugiriéndoles explícita o implícitamente en sus discursos. No pueden lamentarse, pues, de que otros —de menor capacidad para los matices, ejecutores de la implacabilidad con que una revolución social debe trazar la división de las aguas, pero que entendieron la dinámica de este proceso— hayan salido finalmente a denunciar esa contradicción. Alguien tenía que hablar de esto; los intelectuales cubanos se demoraron, y los cuadros políticos tuvieron que asumir esa tarea no específica de su papel.

Pero creo también que no hay motivo para la depresión espiritual. (La paralización por el remordimiento, sería solo la prueba de una recidiva del individualismo burgués; la confesión de que los intelectuales cubanos no están capacitados para su misión revolucionaria. Y ello no es cierto). Se trata ahora de que los intelectuales reasuman su cometido. Los que se quedaron pueden hacerlo, y en la América Latina todos miramos hacia ellos, confiados en su ejemplo. Deben, simplemente, sortear otras tentaciones.

Uno de los rasgos iniciales de la nueva cultura cubana que hasta ahora se elogiaba más en el exterior dentro de las sociedades burguesas (¿y cómo no?), y que incluso ustedes han llegado a proclamar como una de las excelencias de su Revolución, ha sido su eclecticismo. Lo que se ha llamado por ahí, sobre todo en Europa, *la libertad de creación de la Revolución Cubana*, donde todos los estilos, todos los géneros, todas las escuelas tenían cabida y, aparentemente, siguen teniendo cabida. Ese eclecticismo —que en su deseada supervivencia no puede ir más allá de la impronta renovadora y vital que Cuba impone a todas las viejas nociones sobre el carácter de una revolución social— se confundió, por algunos, con libertad incondicional. En Cuba se podía hacer todo —observaban desde París estos compañeros de ruta—, a diferencia de la famosa rigidez cultural de otras sociedades socialistas, tan engorrosa

para sus partidarios occidentales. Pero ahora, ese error tan cómodo empieza a eclosionar en problemas, conflictos y contradicciones. Porque la libertad de creación, como decía acertadamente Edmundo, en realidad existía (y existirá) en la medida en que no contradiga o desvíe las finalidades y el proceso de una revolución hecha para las masas. Ya lo había dicho Fidel en 1961: «Dentro de la Revolución, todo; fuera de la Revolución, nada»; pero el concepto desdibujándose y, en la mentalidad de algunos amigos del exterior, solo se retuvo como un ejemplo de la felicidad retórica de Fidel. Esta etapa de la Revolución, me parece, dispone que podrán seguir existiendo los estilos, los géneros, las escuelas (hasta las discrepancias poéticas) en la medida en que estilos, géneros y escuelas no desorienten la línea vertebral de ese proceso prioritario que es la transformación socioeconómica; que no priven a este, al introducir públicamente las reticencias de un individualismo negativo que se proclama justificado por el mero hecho de existir, de una movilización de masas que es su único respaldo y a las que no se puede problematizar con los juegos exquisitos que antes acostumbrábamos, porque entonces nos encontraremos de pronto, sin saber muy bien cómo llegamos a ello pese a nuestras excelentes intenciones, casi en el campo de la contrarrevolución.

Diría que en el ara de ese proceso prioritario —y esta es una de las leyes del juego que ustedes han aceptado—, habrá que sacrificar, si es necesario, géneros, escuelas, estilos, la estética toda, ante la urgencia mortal de crear esa consolidación de una nueva relación de las fuerzas productivas, base sin la cual toda cultura es una estructura sin cimientos. En Cuba, ahora, está pasando algo que, felizmente, empieza a disipar aquella confusión entre construcción del socialismo y solidaridad. (Y otra vez el movimiento en el tablero que pone las cosas en su lugar, corresponde a los cuadros políticos; la diferencia está en que ahora ustedes son imprescindibles, en la medida en que aquellas diferencias culturales antes sin aplicaciones,

pueden contribuir a la aceleración del proceso, pero con la debida conciencia de su ubicación subordinada). La Revolución, que por razones de prioridad —aquellas urgencias de consolidación, de neutralización de la amenaza exterior, de atención primordial a lo político-militar— había elegido encarar esos problemas con preferencia a otros objetivos igualmente válidos, en su décimo año se decide a echar mano a la superestructura cultural. No únicamente en el sentido de la creación artística, sino en forma totalizadora. Se dispone a crear —a través de una concepción revolucionaria integral, plena de funcionalidad— una tecnología, una ciencia aplicada, una política educacional con un nuevo y fascinante aparato, y los otros muchos aspectos de la cultura de un país en desarrollo y emergente de una situación colonial, que no pueden reducirse —falacia tentadora— a los de la especulación estética.

No se trata, estoy seguro, de que la Revolución no hubiera reconocido desde su inicio la importancia de la cultura, en este sentido básico para el despegue económico que ahora le atribuye —y las discusiones de Fidel Castro con los intelectuales, en 1961, son significativas de esa toma de conciencia, de esa preocupación exploratoria del problema—. Hubo simplemente una espera dialéctica de la instancia oportuna. Sobre eso, creo que se debe estar claro. Diría más, para informarles de cómo se ve la situación desde afuera: no es que la dirigencia entre ahora, tardíamente, en el campo de la cultura (objetivo que estuvo siempre en su gaveta); es que la intelectualidad no supo o no pudo entrar desde el principio en el campo de la política, aquilatar adecuadamente el papel a la vez humilde y magnífico que a ella le está reservado en la Revolución. Y es ahora, cuando la dirigencia echa mano al dramático desafío que le propone la necesidad de una nueva superestructura cultural y se empiezan a producir los primeros síntomas del formidable cambio que la Revolución ha soñado, y se empieza a analizar lo anterior desde la cima —desde niveles que nunca compusieron la *sociedad*

intelectual cubana, pero que por ser políticos e ideológicos encarnan realmente el objetivo de las mayorías nacionales (fíjense, qué admirable situación: la cultura, históricamente propiedad inveterada de minorías, empuñada ahora por las mayorías; o sea, la prueba más evidente de una revolución social)— y se empieza a resolver audazmente los grandes y fundamentales dilemas de una cultura enfrentada a servir al desarrollo, cuando empieza a cruzir la falsa concepción de una coexistencia con la solidaridad burguesa.

Creo que debemos admitir un hecho: ha sido liquidada la etapa en que la Revolución pensaba que se podía mezclar el agua y el aceite; en que la gente de buena voluntad que venía a compartir el estremecimiento y no el grave sentido de este proceso, podía ser confundida por ustedes con ustedes mismos, los revolucionarios; podía recibir de ustedes, con generosidad algo descolocada, el mismo *status* de ustedes, de los que han trabajado en medio de los grandes sacrificios, los grandes problemas de conciencia y los grandes retorcimientos espirituales que significa la construcción del socialismo. No es sorprendente que ahora los desconcierte alguna defección o alguna incompreensión que creían imposible. Atribuyeron a convicción política e ideológica lo que era solo la solidaridad emocionada (y sincera, claro) con que los intelectuales de formación burguesa pero honestos aliviaban su mala conciencia de permanecer deliberadamente dentro del otro sistema.

En la indagación de este punto, me parece, reside la solución del problema que estamos examinando. Ahora que los dados ya se han echado y el retroceso es imposible históricamente, hay que preguntarse: los compañeros hasta ahora recibidos en Cuba, porque representaban un valioso canal de publicidad revolucionaria en el exterior, o porque su valía intelectual (no su valía política, desgraciadamente; que esa la han obtenido como derivado del contacto con ustedes) significaba un título de prestigio para Cuba, ¿son capaces a esta altura de aceptar otros condicionamientos más rigurosos,

más austeros, más enajenantes de las delicias de la cultura burguesa, esos que asaltan al intelectual en la construcción de la sociedad socialista y en la revolución del Tercer Mundo? Estos compañeros que ustedes recibieron, incluso, como decía, categorizaron y despertaron políticamente, ¿están de acuerdo en acompañarlos en la quema de las naves en que se regresa a la «civilización occidental», en la crueldad y la mortificación de esta segunda etapa del camino a recorrer, que es la verdaderamente dura y la verdaderamente probatoria? Se me ocurre que de la respuesta depende no solo la relación de la llamada «intelectualidad progresista occidental» con la cultura cubana, sino también, por analogía, la definitiva inserción de ustedes en la nueva perspectiva que abre esta Revolución.

AMBROSIO FORNET: No voy a soltar una teoría, sino una descarga. Roberto ha preguntado si es posible ser un intelectual sin ser revolucionario, y más concretamente, si es posible ser intelectual en una revolución sin ser revolucionario. Es inevitable citar a Sartre en estos casos, ¿no?, aun después de *La espuma de los días...* Sartre negaba hace tiempo la primera posibilidad, aunque en un plano más modesto: decía que si lo que definía la condición de intelectual era la capacidad de impugnación, no se podía ser intelectual sin ser «de izquierda», sin poner constantemente en entredicho los valores de la sociedad establecida, en ese caso los valores de la sociedad burguesa. Los que no lo hicieran podían ser eruditos, divulgadores, publicistas o, en otro terreno, poetas líricos o ingenieros electrónicos, pero no intelectuales. ¿No era una idea similar la que hacía decir a Cortázar —la frase se citó y discutió bastante en el Congreso Cultural de La Habana— que todo intelectual honesto es un intelectual del Tercer Mundo? Yo creo que se puede aceptar la definición sartreana y decir que en la sociedad capitalista no puede llamarse intelectual quien no sea progresista, de izquierda o como quiera llamársele; podemos entregarle a la oposición el

grueso de la *intelligentsia*, en una especie de izquierdismo sin riberas donde solo un grupito se quedaría un poco perplejo, sin saber dónde situarse.

Ahora bien, ¿se puede ser intelectual en una revolución sin ser revolucionario? Supongo que si aquí estuvieran Pepito o Jaimito ya habrían levantado la mano: por supuesto que ellos saben la respuesta. Pero vamos a seguir la táctica de la maestra desconfiada; vamos a preguntárselo al chivador del aula, al que siempre está pintando monigotes, o a ese que, sin darse cuenta, ya es un poco cartesiano. Quiero decir, vamos a darle vueltas al asunto, ¿no? Porque no creo que lo que ahora nos interese sea la respuesta, sino más bien las preguntas que puedan suscitarse. Y de entrada valdría la pena preguntarnos qué entendíamos nosotros mismos por «intelectuales» al triunfo de la Revolución. Entendíamos que eran el poeta, el novelista, el ensayista, el hombre de cultura que manejaba ideas propias y era capaz de ponerlas en blanco y negro: el escritor, en una palabra. De los artistas y los científicos no estábamos muy seguros, ¿no es así?, y mucho menos de los cuadros políticos: los clasificábamos aparte. En el Congreso Cultural aceptamos como punto de partida la definición de Gramsci —el intelectual se define por su *función* en el conjunto de las relaciones sociales—, pero el Congreso, que ya nos parece tan lejano, se celebró ayer, prácticamente, hace solo año y medio; la definición —la concepción— que prevaleció en todos estos años era la otra. Y eso iba a traernos algunos problemas. El más serio de todos, me parece, es el que va ligado a la ideología revolucionaria y a los problemas de fondo que se discuten en el seno de la Revolución.

Porque lo cierto es que en 1959, nosotros —quiero decir, la mayor parte de los escritores jóvenes que ya escribíamos, mejor o peor, al triunfar la Revolución— creíamos que nuestro primer deber como intelectual era preservar para el futuro y para la cultura nacional lo que solíamos llamar «las conquistas del arte con-

temporáneo». Si revisáramos los artículos y críticas que publicamos en aquellos años, nos sorprendería ver el número de veces que aparece en ellos esa frase, esa obsesión, como si estuviéramos realmente embarcados en una operación de rescate. Lo que defendíamos era la libertad de creación, ¿no es así? No voy a decir ahora, eso sería muy cómodo, que toda aquella agitación fue un disparate. De algo sirvió, sin duda. Pero es evidente que no actuábamos como intelectuales revolucionarios, utilizando nuestra propia cabeza para analizar nuestros propios problemas: actuábamos por un siniestro reflejo condicionado, cuyo motor histórico —cuya base objetiva, por decirlo así— conocemos muy bien: en lo externo, lo que suele llamarse el fantasma de Stalin; en lo interno, la cordial advertencia del Consejo de Cultura de aquella época, que nos definió de golpe como «intelectuales de transición» que muy pronto serían barridos por la «verdadera» intelectualidad revolucionaria.

Entonces, aquello no era solo una lucha por la libertad de creación, era también una lucha por la supervivencia, ¿no es así? Recuerda un poco el poema de Martí: «Verso, o nos condenan juntos o nos salvamos los dos». Lo cierto es que nuestra preocupación, y, de hecho, nuestra función como intelectuales en aquellos años tuvo un carácter fundamentalmente *estético*, un carácter más bien *decorativo*. En la Revolución había dirigentes, cuadros políticos, economista, teóricos, puros hombres de acción, técnicos, funcionarios y simples militantes. Nosotros no éramos ninguna de esas cosas. Éramos vestales de la Forma, guardianes subdesarrollados de la Vanguardia. Y ese papel, que desempeñábamos con una pasión digna de mejor causa, lo tomábamos realmente en serio. En ese terreno sí que no admitíamos intromisiones de nadie, éramos capaces de decirle alma mía al más pintado. Nos sentíamos de lo más contentos en nuestro jardincito, cuidando aquellas espléndidas flores, convencidos de que nos comíamos vivo al que se atreviera a poner un pie adentro: porque allí *sí* que nosotros éramos la vanguardia.

No hace falta haber leído a Freud para comprender que esa agresividad tenía su lado dramático: un oscuro sentimiento de culpa por nuestra falta de participación activa en la lucha insurreccional, por nuestra falta de agresividad militante en el pasado. Estábamos tratando de salvar nuestro amor propio, ¿no es así? Ahora disponíamos a nuestro antojo del jardín, pero no había manera de ocultar que eran otros los que habían abierto el camino en la Sierra. Roque citaba ahorita a Lunacharski; bien: entre nosotros no había un solo Lunacharski, capaz de hacer un brillante análisis de Proust y al mismo tiempo de tutearse con Lenin porque él *también* pertenecía a la vieja guardia. Nosotros conocíamos a Proust tan bien como Lunacharski, pero no habíamos disparado ni un tiro; muy pocos habían hablado quince minutos con un alto dirigente revolucionario.

No —contesto ahora a la pregunta de Roque—, en 1959 no estábamos preparados para un encuentro fructífero con la Revolución, si prescindimos de lo que hay de fructífero en el entusiasmo. Nos sentíamos revolucionarios, desde luego. No solo por nuestro rechazo al pasado, sino porque la Revolución era la posibilidad de realizar muchas de las cosas con que habíamos soñado y, por consiguiente, de realizarnos a nosotros mismos como escritores, como artistas. Pero al mismo tiempo no estábamos preparados y, naturalmente, no teníamos ninguna autoridad como revolucionarios. Podíamos hablar *desde* la Revolución, pero no en nombre de ella, con la autoridad de un dirigente político.

Y sin embargo —y esa fue una de las cosas más extraordinarias que ocurrieron—, lo cierto es que, en la práctica, hablábamos en nombre de la Revolución —por lo menos desde nuestro jardín, desde el terreno de la cultura— como si efectivamente tuviéramos toda la autoridad. Creo que eso le pasó un poco a todo el mundo. Y se justificaba porque muy pronto todo el mundo se dio cuenta de que la Revolución no había hecho más que empezar, de que lo más difícil estaba por delante. Como decía Fidel en esa época,

ahora todo el mundo tendría la oportunidad de demostrar si era o no revolucionario. «No me digas lo que hiciste; dime lo que estás dispuesto a hacer» se convirtió en el lema clave.

No creo que esa impresión de «libertad absoluta» de que hablaba Edmundo fuera algo ilusorio. Aquí podía gritarse como Lenin cuando llegó en el 17 a Petrogrado: «¡Este es el país más libre del mundo!». No recuerdo quién decía que lo sorprendente — a nosotros ya nos parecía lo natural — es que en Cuba se combinaba el máximo de revolución con el máximo de libertad. Y para nosotros, los intelectuales, esa libertad tenía un sentido concreto, era una libertad práctica: no solo libertad de creación, de experimentación, de búsqueda — fue el momento de todas las audacias, como en una gran catarsis —, sino libertad de exponer, de publicar, de utilizar los medios de difusión que ponía en nuestras manos el Estado.

Ahora bien, ¿cómo era posible que esa situación se mantuviera en momentos en que se desataba la lucha de clases y nadie podía garantizar que *nosotros* fuéramos revolucionarios? Es indudable que se produjo un voto de confianza y que, en aquella situación, nadie podía tampoco asegurar que *no* fuéramos revolucionarios, excepto cuatro gatos trasnochados que todavía confundían el *jazz* con el imperialismo y el arte abstracto con el demonio. Pero existía — y esto sí traería problemas más adelante — un acuerdo tácito con los intelectuales con los que entonces disponíamos de la exclusiva como intelectuales: se nos consideraría revolucionarios por el solo hecho de estar aquí; podríamos pintar, exponer o escribir lo que nos diera la gana y como nos diera la gana; podríamos divulgar nuestras preocupaciones estéticas y polemizar con cualquiera; pero lo que *no* podíamos hacer era salirnos de ese terreno, lo que no podíamos hacer — y aquí estaba la tremenda contradicción — era, por decirlo así, *politizarnos* demasiado. Quizás en aquel momento eso tuvo un efecto positivo. Pero de golpe se congeló la lucha ideológica, que bien llevada nos hubiera evitado muchos tanteos y

tropezones y, lo que es más importante, hubiera permitido a la vanguardia realizar una labor más firme y más eficaz en la retaguardia. Lo que de hecho ocurrió fue que se decretó —decretamos— un Frente Único; se impuso —impusimos— una coexistencia pacífica en el campo ideológico; se dijo —dijimos— que la mejor política cultural era que no existiera ninguna política cultural. Y entonces se creó la UNEAC y todos nos abrazamos.

Habíamos obtenido la propiedad privada de un terreno —el de la alta cultura— en medio de una revolución que no creía en la propiedad privada. Una situación curiosa, ¿no?, que encerraba una contradicción permanente. Porque a la mayoría le pareció magnífico poder conservar un islote de paz en medio del torbellino revolucionario. El que quisiera podía sencillamente «aislarse». ¡Y algunos se aislaron bastante! Se aislaron tanto que hoy están a 90... o a 1 000 millas. Pero para un intelectual revolucionario —y a medida que pasaba el tiempo eran muchos los que iban *haciéndose* revolucionarios— esa situación significaba, en el mejor de los casos, una tregua, y en el peor, la imposibilidad de desarrollarse en su propio terreno como revolucionario. Es verdad que tuvimos el estímulo y a veces una relación viva con dirigentes preocupados de lleno por los problemas de la cultura. Pero en general tuvimos que crecer solos, cada uno por su cuenta, aprendiendo con los golpes, en plena calle: silvestres, como la verdolaga. Quizás para cada uno, individualmente, fue bueno; pero me parece que colectivamente, para todos, fue un lastre.

Eso explica también lo que pudiéramos llamar el desarrollo desigual de la conciencia revolucionaria entre los intelectuales. Yo creo que aquí *todo el mundo* se politizó, y no podía ser de otra manera. Como dice Vitier en uno de sus poemas recientes, aquí la política llegó hasta la raíz del mundo, hasta los átomos y los electrones. Pero algunos se politizaron manteniendo la nostalgia del jardín, petrificándose, y otros se politizaron al revés, neocolonizándose, a

la europea y no a la cubana; haciendo oposición cuando había que hacer más revolución, criticando cómodamente los errores cuando lo que había que hacer era combatirlos con la manga al codo, en el trabajo diario.

¿Y los efectos del sectarismo? Esa fue otra tiñosa que nos parquearon. Para los que salieron ilesos fue una buena experiencia, pero en general hizo un daño cuyos efectos todavía estamos sintiendo. Son cosas que hemos discutido tantas veces que no creo que pueda añadir... (*Interrupción*). Bueno, repetir sí, poner ideas de todos en palabras... Claro, esquematizando... podría hablar de dogmáticos y liberales, haciendo la salvedad de que no sabemos cuándo nosotros mismos hemos sido —o aparentado ser— dogmáticos y cuándo liberales. Lo cierto es que desde el principio se sintió en el jardín —porque unos y otros estábamos en el jardín— el choque de dos fuerzas reaccionarias: una, el dogmatismo, vástago ideológico del sectarismo; la otra, el liberalismo, hijo bobo del idealismo pequeñoburgués. Todo el mundo sabe que las fuerzas del sectarismo intentaron apoderarse de los resortes estatales para volverlos contra la dirigencia de la Revolución; lo que muy pocos saben es que también trataron de apoderarse de los resortes de la cultura para volverlos contra la política cultural de la Revolución. Los liberales aprovechaban el clima de libertad existente para desarrollar campañas antisocialistas y reblandecer las posiciones ideológicas de la Revolución. Cada cual tomaba como pretexto la existencia del otro para justificarse. La ofensiva del dogmatismo no hacía más que cohesionar a los liberales; la cohesión de los liberales recrudecía el dogmatismo. Cada vez que los dinosaurios se movían —como diría Jorge Ibarra—, las mariposas saltaban; cada vez que las mariposas saltaban, los dinosaurios se movían. En este círculo vicioso los únicos que salían perjudicados eran los bichitos que había sobre la tierra, las matas que ya se habían sembrado y el terreno mismo. La derrota del sectarismo no

implicó la desaparición de las fuerzas dogmáticas; simplemente las obligó a repliegarse. El repliegue del dogmatismo sirvió al liberalismo para hacerse más insolente y desafiante; llegó el momento en que parecía dominar el terreno. Porque era un terreno previamente abonado por los propios dogmáticos, que introdujeron la desconfianza en la vida cultural de un modo muy hábil: haciendo aparecer las diferencias de enfoque sobre los problemas culturales como diferencias políticas e ideológicas con la Revolución. Eso era realmente inyectarle carcoma a la pata de la mesa. Y lo peor es que la situación tendía a perpetuarse por la falta de una lucha ideológica abierta, por esa coexistencia pacífica en el campo de la cultura de que antes hablábamos. No se discutían nuestros problemas internos. En la UNEAC, el simple anuncio de una polémica causaba desazón. Es que tanto los dogmáticos como los liberales preferían operar en el clandestinaje, porque ni unos ni otros defendían posiciones revolucionarias. Y además, se temían recíprocamente: las dos partes tenían sus trapos sucios y si empezaban a sacárselos podía armarse el escándalo. Se tenía un pobre concepto de la lucha ideológica. Para los dogmáticos, abrir la polémica era dar a los liberales la oportunidad de iniciar un carnaval de recriminaciones. Efectivamente, era más fácil dar un escándalo, hablar de la persecución de homosexuales, de la UMAP y de lo que dijo el funcionario x sobre un poema de fulanito, que plantearse seriamente la responsabilidad del intelectual en un país en revolución. Para los liberales, abrir la polémica era regalar a los dogmáticos la oportunidad de desatar una Noche de San Bartolomé cultural, porque efectivamente, es más fácil arrancar cabezas que tratar de transformarlas.

No salíamos de ese *impasse*. Durante varios años, como decía al principio, hicimos y apoyamos una política basada en la negociación, que consistió en evitar los errores de otros países socialistas. Bien: habíamos evitado los errores, pero ahí terminaban nuestros acier-

tos. A muchos les parecía suficiente. Entonces, ¿ya podíamos retirarnos a escribir nuestras *Memorias*? Porque lo malo de la actitud defensiva es que acaba mordiéndose la cola, se agota en sí misma, no genera, como la ofensiva, su propia dinámica. No es revolucionaria. ¿Y puede alguien desarrollarse como revolucionario consumiéndose en una línea no revolucionaria? Los que no rompieron a tiempo el círculo vicioso todavía están mirándose el ombligo o cazando sombras. Y lo triste es que cuando se producen esos «vacíos» en la vida cultural —la falta de un clima tenso y dinámico, que se refleja incluso en la ausencia de secciones culturales en la prensa—, los más revolucionarios se ven absorbidos por su trabajo y el campo queda libre para las mariposas y los dinosaurios. Creo que esa es la explicación esquemática, rudimentaria, de muchos de los problemas que todavía confrontamos. Por ignorancia, mala fe o cobardía, por falta de verdadero espíritu revolucionario, se congeló todo debate intelectual, se acallaron las diferencias alegando pretextos tácticos, se abogó abierta o tácitamente por compromisos que solo podían conducir al más lamentable oportunismo. Y de eso no se le puede echar la culpa a nadie en particular. De eso todos somos responsables.

Ahora bien, esto me remite de nuevo al problema que planteaba al principio, el de la ideología y la función del intelectual en la Revolución. Según la definición de Gramsci, en cualquier sociedad el dirigente y el cuadro político son desde luego intelectuales. En la Revolución eso salta a la vista. Nosotros tuvimos durante mucho tiempo la exclusiva como intelectuales, pero en realidad lo único que conservábamos era el nombre; *la función* de intelectual revolucionario iba a cumplirla, en la práctica, el dirigente y el cuadro político. De nosotros se esperaba que *no* nos politizáramos demasiado, creo yo, precisamente porque en el fondo nosotros no éramos ni seremos nunca políticos, quiero decir, políticos *antes* que escritores, poetas o pintores; a lo sumo podremos ser escritores, poetas o

pintores *politizados*. (*Interrupción*). Yo no he dicho revolucionarios, sino políticos, estoy hablando de una *función*... (*Risas*). Está bien, que matice el que venga detrás... Lo que yo quería decir es que el cuadro político, por ejemplo, aunque tuviera una formación cultural deficiente, tenía sobre nosotros la ventaja de que llenaba una necesidad inmediata y de importancia vital en la sociedad revolucionaria. Nacía, digámoslo así, por la misma presión de las circunstancias. De entrada tenía una función muy concreta que cumplir; además, la propia Revolución lo preparaba ideológicamente según sus necesidades. En cierto sentido, empezaba por donde terminábamos nosotros. Aunque por su formación no fuera lo que llamamos un cuadro cultural, por su función sí lo era, puesto que se dirigía constantemente a la conciencia de las masas y era el portador de la ideología revolucionaria. No importa que muchos, por su bajo nivel, tuvieran que limitarse a repetir consignas; eso de repetir consignas — a nosotros hasta la frase nos pone los pelos de punta — es *también* una necesidad; su eficacia depende del momento, del auditorio, de la pasión o de la fuerza moral del orador; no es solo un problema de nivel cultural. Porque yo estoy seguro de que con el *Discurso a la nación alemana* Schiller no hubiera arrastrado ni cincuenta personas a la recogida de papas. Lo que quiero precisar es que por modesto que fuera ese papel, estaba orgánicamente vinculado a las necesidades de la Revolución. De ahí la preocupación por formar ideológicamente a los cuadros más jóvenes, una preocupación que nunca existió — o por lo menos nunca se instrumentó — en lo referente a nosotros, los que hace diez años éramos todavía jóvenes intelectuales. A nosotros nadie intentó «formarnos». Unos porque no nos conocían, y suponían que éramos tan presuntuosos que nos considerábamos ya *formados*. Otros, que tampoco nos conocían, porque nos consideraban definitivamente *deformados*. Lo cierto es que desde el principio se gestó esa separación con el beneplácito de ambas partes: de un lado estarían los que conservaban

el nombre y del otro los que realizaban la función: los intelectuales nominales y los intelectuales funcionales. Como cada cual operaba en su terreno, y existía aquel acuerdo tácito, los cables casi nunca se cruzaban. En todo caso, nunca se producía un cortocircuito serio.

Pero desde luego, esa duplicidad no podía perpetuarse. Eso se ve claro a medida que la Revolución se radicaliza, ingresa en la vida social una nueva generación, el público real de los intelectuales crece y nuestra posición internacional, nuestro camino hacia el comunismo y las exigencias del despegue económico plantean la necesidad de una revolución incesante en las conciencias. Entonces cobra una importancia vital el factor ideológico. Y naturalmente, entra en crisis el supuesto derecho que tiene el escritor —por el solo hecho de que sabe escribir— a entablar un diálogo con las masas sin necesidad de demostrar previamente que es un revolucionario y que tiene una formación —una solidez ideológica, como decía Gutiérrez—, equivalente, por lo menos, a la del cuadro político. Se recuerda que escribir es dirigirse a alguien, ejercer una influencia; que el portador de la palabra es también portador de determinados contenidos ideológicos, de determinada visión del mundo, de determinada posición de clase; que, como suele decirse, escribir no es un juego, sino algo parecido a un acto. Y cuando hablo de los contenidos no me refiero a remotos contenidos «implícitos» —dejo eso a los doctores de la cábala—, como no me refiero, al hablar de ideología, a esa burda crítica ideológica que precisamente convirtió todo el arte contemporáneo en una caricatura y se lo entregó en bandeja de plata a la reacción. Hablo de los contenidos explícitos, que pueden y deben ser juzgados ideológicamente puesto que lo explícito en arte es casi siempre propaganda —buena o mala— y por tanto debe ser juzgado como propaganda. Cuando Juan escribe sobre el mar, pongamos por caso, a la manera de Valéry —«el mar, el mar, siempre recomenzando»—, podrá haber alguien que crea ver detrás de eso la sicología oscilante del pequeñoburgués

o una oscura adhesión a la doctrina del eterno retorno; para ese, una buena trompetilla. Pero cuando Juan escribe sobre el mar que separa a Cuba de la Florida —o alegóricamente, que separa a Ulises de Ítaca— y habla de esos pobres seres que huyen del comunismo o del derecho de los pretendientes a desposar a Penélope e instalarse en su hacienda, entonces es lógico que un revolucionario —sea intelectual o no, sea cuadro político o no— se pregunte: «Y ese Juan, ¿qué se propone? ¿Qué nos propone? ¿Es un revolucionario que trata de compartir una seria inquietud con otros revolucionarios? ¿O es un cínico, un provocador, un irresponsable?». Porque, efectivamente, la cosa depende de muchos factores: el contexto en que está escrito, la persona que lo escribe, el lector a quien se dirige, el momento en que lo hace... Nosotros siempre hemos abogado por una literatura crítica. Quizás esa frase aparezca tanto en nuestros artículos —ahorita mismo Edmundo la reiteraba—, como aquella otra de «las conquistas del arte contemporáneo». Ahora bien, ¿qué es una literatura crítica? Una literatura capaz de expresar las tensiones de una época, las contradicciones de una sociedad, lo que Henry James llamaría el ritmo extraño e irregular de la vida; es decir, una literatura que sea *también* una forma de conocimiento, un medio de enriquecer la conciencia, una manera de penetrar la realidad y de ayudar a transformarla. Aunque esas sean palabras gruesas, todo el mundo las acepta en teoría. Por lo menos parecen dar a la literatura una función social. Pero en la práctica el problema se complica, porque la literatura crítica opera con un margen de ambigüedad que la hace inquietante —esa es precisamente su virtud— y no siempre «se entiende». Y entonces es muy fácil, como decía el Che, buscar la simplificación, «lo que entiende todo el mundo, que es lo que entienden los funcionarios».

Lo que está claro es que en una sociedad revolucionaria, el revolucionario se reserva el derecho a la crítica, ¿no? Es verdad que los gusanos critican como locos —se pasan el santo día criticando—,

pero lo hacen por la libre y en tanto que gusanos: no engañan a nadie. Además, la suya es una crítica estéril, tan triste y monótona como un reloj de cuco. Pero el revolucionario critica, debe criticar —ahí estamos todos de acuerdo—, en nombre de la Revolución y de sus fines, critica *como* revolucionario a los revolucionarios *para* servir a los intereses revolucionarios. No es un crítico —como diría el viejo Spinoza— *sub specie aeternitatis*; está al servicio de una clase y tiene que conocer el alcance de su crítica; no le interesa la crítica en sí misma; le interesan sus resultados. No se dirige al «público» —puesto que el público no es homogéneo, hay en él revolucionarios y gusanos— sino a los revolucionarios, a quienes a su vez les interesa vitalmente tomar conciencia del error para tratar de superarlo en la práctica, con los instrumentos que la propia Revolución les ofrece. La crítica puede parecer «individual» —como se ha dicho aquí—, porque emana de un individuo, pero su sentido es siempre colectivo. La sociedad, por decirlo así, se autocritica a través de sus dirigentes, de sus cuadros. Es evidente que Fidel, por ejemplo, es el crítico más intransigente de la sociedad revolucionaria.

El intelectual que se ha politizado al revés, a la europea, siente tarde o temprano la nostalgia de esa función que parece haberle arrebatado el dirigente y el cuadro político. Pero sigue imaginándola como una actividad individual: lleva en el tuétano la idea de que un intelectual, por aislado que esté, por desvinculado de las masas que esté, es la conciencia crítica de la sociedad. Esa idea es inconcebible en una sociedad como la nuestra, en la que hasta un miembro del partido pierde su autoridad moral desde el momento en que se desliga de las masas.

Así que, aunque me ha tomado más tiempo que a Pepito o a Jaimito, creo que ahora puedo contestar la pregunta de Roberto: no, no se puede ser intelectual en una revolución sin ser revolucionario. Quiero decir, no se puede desempeñar la función de intelectual sin ser revolucionario. Pero para nosotros ahora, sería mucho

más interesante preguntarnos: el intelectual revolucionario, ¿cómo puede desempeñar su función en la sociedad? ¿Cómo puede dejar de ser un intelectual nominal para convertirse en un intelectual funcional?

Esa pregunta plantea a su vez tantas preguntas que prefiero dejarla en suspenso. Si efectivamente el escritor, por ejemplo, es un intelectual como el dirigente y el cuadro político, pero su función no es exactamente la misma, o no tiene el mismo grado de eficacia, o se dirige a otros niveles de conciencia, ¿en qué consiste esa función? Eso equivale a preguntarse qué función tiene la literatura en la sociedad revolucionaria. Hay quienes han encontrado fácilmente la respuesta: lo que no se ha encontrado después es la literatura. Por eso, para responder, es preferible tener tanta cautela como audacia. Al mismo tiempo, si el escritor revolucionario va a desempeñar, en un nivel distinto, una función similar a la del cuadro político, tiene que haber un acercamiento entre ambos que tampoco es fácil: el escritor tiene que politizarse más y el cuadro que cultivarse más, para encontrar un lenguaje común que no sea solo el de la eficacia inmediata.

Y se plantea también el problema de la autoridad, de que ya hemos hablado. Para un revolucionario el ciudadano de más autoridad, el más respetado, es el miembro del partido. Entre los escritores de nuestra generación, que yo sepa, solo hay dos militantes del partido —poetas los dos: Marré y Suardíaz— y ninguno se ha ganado la militancia por su obra literaria; se la han ganado en la agricultura, cortando caña, en la Milicia, en el trabajo diario. No creo que su trabajo *específico* como poetas —sus libros, sus artículos, sus charlas— haya pesado a la hora de evaluarlos políticamente. Y sin embargo, el escritor y el artista revolucionario son ciudadanos que *además* de cortar caña, hacer guardias y realizar un trabajo diario —como cualquier ciudadano del país—, escriben o pintan o componen sinfonías. Y eso es lo que realmente *saben* hacer, su

más auténtica y quizás su más duradera contribución a la sociedad. ¿No es lógico que eso *también* se tome en cuenta a la hora de evaluar sus méritos revolucionarios? Para volver al ejemplo de Valéry, pero desde otro ángulo, si un poeta revolucionario escribe algo comparable a *El cementerio marino* —es un decir—, no creo que nadie se lo reconozca como un mérito social; es difícil que el cuadro político o el funcionario cultural lo llamen para felicitarlo, o al menos para decirle que lo han leído y que lo invitan a tomarse un café. Claro que la misma queja deben de tener el funcionario y el cuadro respecto al escritor; no creo que este les mande siquiera sus libros dedicados. Quizás solo porque no los conoce. Un ejemplo más cercano podemos encontrarlo aquí mismo. Ustedes —Roberto, Edmundo— y yo hemos representado a la Revolución, como *escritores*, en congresos y reuniones internacionales, tanto aquí como en el extranjero, ¿no es así? Sin embargo, sería difícil que se nos reconociera, como escritores, el derecho a representar a la Revolución en nuestro centro de trabajo o en el CDR de nuestra cuadra. Y supongo que nadie interpretará esto como una ponencia o una solicitud, aunque quizás lo sea. Pero en ese caso, me estoy adelantando; estoy sugiriendo preguntas que quizás solo esté en condiciones de responder el hombre nuevo.

Bueno, me temo que la descarga se haya prolongado más de lo previsto. Pero quisiera añadir algo, precisamente sobre esta reunión, que Gutiérrez llamaba una rueda y que algunos podrían llamar un conciliábulo. Lo que tiene de malo una reunión como esta, me parece, es el número de participantes. Hay muchos compañeros que no están aquí y que por sus méritos revolucionarios, por su obra y su talento, tienen tanta autoridad como ustedes y mucha más que yo para abordar estos problemas. Lo que tiene de bueno este tipo de reuniones es que, a pesar de todo, muestra que nuestro nivel de preocupaciones es distinto al de otros tiempos, que tampoco en esto nos estancamos. Quizás volvamos siempre

sobre los mismos temas, pero cada vez los tomamos, como decía Roberto, en un punto más alto de la espiral.

RENÉ DEPESTRE: A los intelectuales europeos les gusta hacerse a menudo la pregunta siguiente: «¿Cuál es el poder de la Literatura?». Ustedes recuerdan que hace cuatro o cinco años, en París, un debate reunió, en torno a este tema apasionante, a un grupo de escritores tan variados como Jean Paul Sartre y Jena Ricardou, Simone de Beauvoir y Jean Pierre Faye, Jorge Semprún e Ives Berger. «¿Qué puede la literatura?». A esta interrogación dieron respuestas a menudo inteligentes, pertinentes, aclaradoras, sobre todo las de Simone de Beauvoir, Sartre y Semprún. Pero no respondían directamente a nuestras preocupaciones, porque nosotros, cuando hacemos la misma pregunta: ¿qué puede la literatura?, no la hacemos en abstracto. Debemos insertarla inmediatamente en un contexto preciso: el de la Revolución Cubana. *¿Qué puede la literatura en Cuba*, en una sociedad revolucionaria, en una sociedad que se descoloniza radicalmente por la creación de nuevas estructuras socioeconómicas y socioculturales? ¿Qué puede decir la literatura de una revolución socialista en un país del Tercer Mundo americano? Se podría formular nuestra pregunta también de una manera más concreta aún: ¿qué espera un cubano o una cubana de la nueva sociedad, de un poema, de una novela, de un ensayo o de una obra teatral? Es cierto que no es en París donde se pueden proporcionar respuestas satisfactorias a estas preguntas, sino aquí, en La Habana, en Cuba, donde millones de seres humanos realizan efectivamente una de las revoluciones más audaces de este siglo. En París, o en un país donde no ocurra un proceso revolucionario, los escritores ponen el énfasis en el *poder de impugnación* de la literatura. Tienen razón sin duda. Pero se produce una ambigüedad insólita cuando esos escritores que viven en sociedades burguesas quieren lograr que se crea que el poder de impugnación perma-

nente es una virtud inherente a la literatura, en todas las circunstancias, y en cualquier régimen social en el que viva el creador. El problema de la responsabilidad del escritor, su derecho a la polémica, e incluso, a la rebelión, adquiere otro contenido, un carácter nuevo, en un país como Cuba, *donde el poder político y social*, por su génesis y por sus estructuras más profundas, como también por la historia intelectual y cívica de sus mejores dirigentes, es el principal rebelde, la primera fuente viva de nuestras discusiones, de nuestras rebeliones, en el combate global que sostiene el pueblo cubano para destruir las bases materiales espirituales del subdesarrollo. En este contexto eminentemente revolucionario, sería ridículo por parte del intelectual el querer ser más polémico y más rebelde que los hombres de acción que han hecho la Revolución. Por eso creo que se colocan en un terreno muy abstracto, lejos de la Revolución, los intelectuales europeos o latinoamericanos que esperan que, en un país como Cuba, la impugnación tenga el mismo contenido, el mismo carácter, el mismo valor sociológico y moral que en un país capitalista con un poder burgués. Por supuesto, en una sociedad socialista donde el poder se convierte en una liturgia senil, donde el marxismo deja de desempeñar en la sociedad un papel ideológico creador, crítico, desalienante, los intelectuales deberían ejercer un poder de impugnación, combatir la comodidad peligrosa de los fetiches, de los mitos y de las recetas rituales. En Cuba, donde vivo desde hace más de diez años, por el contrario, veo que estamos en presencia de un marxismo renovado, reconciliado con su espíritu y su letra, lejos de las torres bizantinas y escolásticas.

Si, por consiguiente, en una sociedad socialista donde el poder está dotado de creatividad y de imaginación como esta, la polémica del escritor cambia de sentido, ¿cuál es su papel entonces, qué puede hacer su obra, qué pueden hacer sus libros? ¿Será acaso un poder utilitario que prosigue la acción educativa de la política? ¿Será acaso una fuerza militante comparable a la de un CDR o la

de una unidad de la Defensa Popular, o la de un destacamento del MINFAR? Antes de contestar a estas preguntas, quisiera hacer algunas consideraciones. La Revolución Cubana ha buscado y encontrado su propio lenguaje histórico, sus formas particulares de expresión social, lo que le permite afirmar a los ojos del mundo su fuerte individualidad y su no menos vigorosa universalidad. En el plano político y militar, combatió y sigue combatiendo los dogmas y los fetiches del pensamiento marxista, y veo también uno de sus méritos más brillantes en el hecho de que ha sabido conciliar admirablemente la eficacia de sus medios de acción con la visión moral de sus fines más nobles. La Revolución es también una tensión colectiva e individual de autocrítica, e incluso de autoanálisis, por la cual el poder revolucionario, según una lógica de superación continua, ahonda cada día más en los numerosos problemas, a menudo sumamente complejos, planteados por el desarrollo económico, técnico, político, cultural y moral de Cuba. Todo este esfuerzo heroico, perseverante, que moviliza las energías físicas y los recursos psicológicos de cada revolucionario, persigue una finalidad superior: sustituir el caos heredado del colonialismo, sustituir las estructuras de opresión y de alienación por unas estructuras de solidaridad y de fraternidad. La Revolución Cubana está comprometida en esta batalla épica que comprende aspectos económicos, tecnológicos, militares, políticos, culturales, etcétera. Cuando es necesario, el poder revolucionario no vacila en hacer «una revolución en la Revolución». La más reciente es la que concierne al proceso de universalización de la enseñanza universitaria, anunciado por el comandante Fidel Castro en su discurso del 13 de marzo de este año. Me parece que el sector artístico no ha hecho todavía una revolución en la Revolución como ya la está haciendo, con vigor, el cine documental cubano. Tengo la clara impresión de que en Cuba se puede hacer más en el campo artístico y cultural, y estoy de acuerdo en este aspecto con el compañero Carlos María Gutiérrez.

En varias ocasiones, Retamar y yo hemos hablado acerca de este problema. Existen todas las condiciones en Cuba para crear un movimiento literario y artístico que pueda manifestar, con los medios que son peculiares al arte y a la literatura, el mismo impulso, el mismo entusiasmo, la misma audacia, la misma creatividad, la misma generosidad humana, la misma fuerza de discusión, opuestos a los valores del capitalismo, que caracterizan, en el terreno político, la vida tumultuosa de la Revolución. Un movimiento semejante, que trasladará el contexto cultural, literario, artístico, el dinamismo político de la Revolución, sería una ayuda ideológica no solo para el resto de la América Latina, sino para el conjunto del Tercer Mundo.

Pienso en un movimiento que pudiera corresponder, *mutatis mutandis*, por supuesto, a lo que fue en su mejor época el surrealismo europeo. Tenemos sobre este la ventaja histórica de que nuestro empeño de «cambiar la vida» está articulado con grandes fuerzas sociales que están cambiando el mundo realmente. Si la imaginación del pueblo está en el poder, ¿por qué no podríamos nosotros hacer un mejor uso de la nuestra, ejerciendo nuestro poder de impugnación contra los aspectos negativos de la condición humana heredados de la antigua sociedad, contra las alienaciones propias del subdesarrollo, contra los dogmas espirituales de todo tipo que siguen siendo fuertes aún, incluso después de la Revolución en las relaciones socioeconómicas? La Revolución, como fenómeno cultural por excelencia, es un esfuerzo por *secularizar* la conducta diaria del hombre, un esfuerzo de restauración de las relaciones humanas desalienadas.

El error del surrealismo, la contradicción que le valió el fracaso y lo hizo convertirse en una nueva cosmología mágica, fue esperar la liberación del hombre solo de la emancipación de las facultades poéticas de su espíritu. Nosotros sabemos que es preciso comenzar haciendo la revolución social, y partiendo de ahí, hacer una síntesis

de la liberación social y de la emancipación de las facultades culturales del hombre. ¡Descolonizar las estructuras socioeconómicas del subdesarrollo, y luego descolonizar la mente, descolonizar los corazones, descolonizar las conciencias, es decir, destruir los tabúes, los mitos nocivos, los dogmas y demás manifestaciones de la miseria espiritual del hombre y de la mujer subdesarrollados! Hay mucho que hacer en este terreno: toda una revolución. Y ella es tanto más necesaria cuanto que en el plano estético, en el plano de las relaciones entre la literatura y la Revolución hemos recibido una pesada herencia del pasado. Impera todavía entre nosotros una gran confusión con respecto a la comparación de estos dos conceptos: *revolución*, *literatura*. Y confieso con sinceridad y honradez, que si los artículos del compañero Leopoldo Ávila tienen el mérito de haber cogido el toro por los cuernos y haber advertido, con razón, que la producción literaria no ha alcanzado la madurez que se observa en otras zonas de la revolución, no han hecho más que abrir, en mi opinión, el debate sin haber mostrado suficientemente la complejidad de la creación artística. Después de esos artículos que expresan el derecho y la aspiración legítima de la Revolución Cubana a una estética y a una épica dignas de ella, la confusión a la cual he aludido no ha desaparecido. Para muchos compañeros, el arte y la literatura son sucedáneos de la política y desempeñan en la sociedad un papel utilitario inmediato, una función militante y didáctica. Muchos compañeros, con las mejores intenciones del mundo, consideran la actividad del poeta y del escritor solo desde el punto de vista del militante, del hombre de acción, del cuadro político. He podido darme cuenta de ello en conversaciones al nivel de la base, es decir con compañeros obreros, con ingenieros, con médicos, periodistas, etcétera. La concepción que prevalece generalmente es la de que el arte como la literatura tiene que desempeñar un papel pedagógico *inmediato*. Creo que la obra de arte tiene un valor eminentemente pedagógico cuando está lograda, pero en

última instancia, y no porque su autor persiguiera esta finalidad pedagógica. El arte no es ante todo un instrumento pedagógico. En este sentido, Calos Marx fue muy claro: «El escritor», dice Marx, «de ningún modo considera sus trabajos como un medio. Estos son fines en sí; son tanto menos un medio para sí mismo y para los demás, cuanto que aquel sacrifica su existencia a la existencia de ellos cuando es necesario». Al no ser ni un medio ni un fin pedagógico, la literatura o el arte no tienen un poder directo sobre las masas, como por ejemplo lo tienen el periodismo y el discurso político. Su vinculación con los acontecimientos no es directa. A veces los poetas se adelantan a los acontecimientos; otras veces se atrasan con respecto a los mismos. En un país que hace la revolución para salir del subdesarrollo, el intelectual, en efecto, puede ejercer su responsabilidad, digamos, en dos niveles diferentes: puede cooperar con la pedagogía de la Revolución dando conferencias, escribiendo artículos, siendo profesor, contribuyendo a la difusión de la ideología de la Revolución en la prensa, en la radio, la televisión, etcétera, sin olvidar que es también deber suyo el participar en las demás tareas de la Revolución, en la militancia, el trabajo voluntario, los CDR, en todas las actividades que nos permiten establecer un vínculo cada día más orgánico con la Revolución y con el pueblo que la realiza. Pero el escritor tiene también para con la Revolución una *responsabilidad estética*: la de hacer obras valiosas que expresen, al nivel del arte, la marcha de la Revolución. En este terreno de la creación, sería pedirle demasiado al escritor que haga una epopeya a cada hazaña, que componga una obra maestra después de cada acontecimiento que estremezca emocionalmente a la comunidad. Aun cuando fuera un genio no puede ser la caja de resonancia directa de todas las contingencias de la vida social. Puede transcurrir mucho tiempo entre el momento en que se produce un gran hecho social y el momento en que se logra su expresión total en una obra de valor. Es posible que ya, sin mucha

distancia temporal, haya en algún lugar de aquí un pintor o un poeta capaz de expresar en una obra épica la gesta colectiva que representó la victoria de Playa Girón sobre los mercenarios del Pentágono, o la movilización heroica del pueblo durante el ciclón Flora o la batalla actual de la zafra de los 10 millones de toneladas, o cualquier otra epopeya de la Revolución. Pero quizá también será preciso esperar otras generaciones de creadores para ver despuntar en el horizonte Homeros semejantes. Existen tal vez leyes sociológicas todavía poco exploradas que hacen, por ejemplo, que haya sido preciso esperar a León Tolstói para lograr un mural épico de los grandes acontecimientos de la vida del pueblo ruso de 1812, mientras que había grandes talentos que se distinguieron durante todo el siglo XIX literario de Rusia. ¿Se debe, por ese hecho, reprochar a Pushkin o Turgueniev el no haber escrito *La guerra y la paz*? Como se ve, los problemas que afectan las relaciones entre la literatura y la revolución son muy complejos, y ni la política ni la literatura han ganado nunca con querer simplificarlos. El arte y la política son medios de conocimiento que no se pueden intercambiar ni superponer. Creo que estoy respondiendo además a la preocupación del compañero Gutiérrez cuando este pregunta si la *sociedad intelectual*, o como se dice en francés, si la *intelligentsia* cubana está vinculada con las masas. Creo que, en gran medida, se puede decir que sí. Pero esta vinculación no es aún suficientemente orgánica. Hay un hecho cierto: a medida que pasan los años, la Revolución desempeña cada día un papel más profundo y más decisivo en la historia política, moral, psicológica, estética de los intelectuales de la nueva sociedad. La Revolución Cubana, por el acuerdo constante que existe entre sus palabras y sus actos, por su fuerza unitiva, ha hecho posible el agrupamiento de cuatro generaciones, sin haber operado en sus relaciones con la literatura y el arte una escisión maniquea de la vida como la llevó a cabo el «realismo socialista». Los creadores han encontrado aquí las condiciones cívicas y mate-

riales para ejercer su responsabilidad estética para con la sociedad. Desde luego, hay también otro hecho evidente: todos los creadores no evolucionan ideológicamente al mismo ritmo, ni buscan con igual pasión, ni con el mismo vigor, la alianza orgánica que es preciso establecer con la Revolución, para expresarla con toda su verdad y belleza. Algunos destruyen más rápidamente en ellos los mitos individualistas y egoístas del antiguo desorden social, el viejo hombre que persiste en nosotros mucho tiempo después de la entronización de nuevas estructuras socioeconómicas. Pero esos *rezagos de la conciencia* no son observables solo entre los intelectuales. Se los puede descubrir en diferentes niveles psicológicos en diversas capas sociales de la nación. Eso se debe a la extrema complejidad de las relaciones humanas, y a la especie de autonomía sagrada que adquieren las superestructuras ideológicas de la sociedad. Desde luego, los rezagos de la conciencia a los que nos referimos son menos excusables en los intelectuales, ya que estos tienen acceso más directo a la ideología desalienante de la Revolución. Pero eso no impide que muchos intelectuales no comprendan el contenido de clase de la Revolución, y continúen percibiendo la realidad de manera caótica, en el preciso momento en que la Revolución elabora los medios colectivos de poner fin al caos del subdesarrollo. Para lograr una percepción profunda de los fenómenos de la Revolución, el escritor tiene que vivir la Revolución en todos sus aspectos. Como lo ha dicho Roque, debe tener una actitud militante frente a ella, para poder expresar no solo las nuevas realidades sociales creadas por la Revolución, sino también las estructuras emocionales de la gente, tal como se manifiestan en la vida cotidiana del país. El hombre hace la Revolución. Pero la Revolución hace al hombre también. Y esta creación recíproca no es fácil. La Revolución es una fuerza de cohesión social, pero en su seno persisten, en el nivel individual, numerosas contradicciones, nuevos conflictos en las relaciones familiares, en las relaciones entre el

hombre y la mujer, en las rupturas que se producen en los hogares por el hecho de que hay gentes que se van, de que hay miles de pequeños dramas que se anudan y se desatan, mientras que la Revolución avanza con la fuerza de un fenómeno cósmico. Un escritor tiene que conocer todo eso. La Revolución ha cambiado las ideas que teníamos de la familia, de la religión, del amor, de la raza, del trabajo, de la poesía, del compañerismo, de la amistad, etcétera. El creador debe captar todas esas transformaciones, y articularlas con su propia historia, con sus conflictos, sus experiencias, la verdad y el error de su problemática humana, sus certidumbres y sus contradicciones, su presencia todavía enajenada, que él debe, más o menos bien, introducir en el movimiento total de la Revolución. La Revolución es una totalidad en movimiento, pero cada cual no puede expresar más que una verdad parcial de la Revolución. Existen lectores ingenuos que esperan que el escritor exprese toda la Revolución, en tanto que por sus experiencias, forzosamente, él no puede expresar sino verdades parciales. De acuerdo con todo lo que acabo de decir, ¿cuál es, por tanto, el poder del escritor en la sociedad cubana en revolución? Creo que se trata de un *poder de comunicación entre hombre y hombre*, un poder de verdad que atañe a la nueva condición encontrada por el hombre a causa de su descolonización, la nueva identidad cuyo duro y necesario aprendizaje está realizando.

Para terminar esta primera intervención, debo decir que estoy de acuerdo con Fernet cuando este piensa que no se ha valorizado suficientemente el trabajo intelectual, lo que constituye la especificidad del intelectual en la Revolución, mientras que se ha insistido mucho —y estoy de acuerdo con que se insista— en lo que él es como simple trabajador, que participa con su mente y con su cuerpo, su imaginación y su sudor en el trabajo voluntario, en la milicia, en los CDR, en la zafra, etcétera. Pero no hay dudas de que su especificidad, la de su trabajo, existe también, y es preciso

hablar de ello. Su inserción en la sociedad, siendo semejante a la de cualquier ciudadano, conlleva, además, una pequeña diferencia: él tiene una responsabilidad técnica, científica o estética, hacia la Revolución, y esto implica exigencias propias. Un intelectual puede ganar méritos en la Revolución porque corta caña, porque su conducta cívica es ejemplar o también porque es autor de una obra en la que la Revolución se reconoce, con su dignidad y con su belleza, con su fuerza creadora y con su plenitud humana. Un libro tiene un valor social. La creación es un producto para la sociedad. Pero la literatura —es preciso recordarlo con énfasis— no tiene solo funciones y finalidades sociales inmediatas. La nueva literatura cubana está llamada a revelar muchas cosas sobre el hombre que se libera de las enajenaciones del subdesarrollo, sobre el hombre que pasa de la situación de mutilado, burlado, engañado, a la del hombre integral, a la del hombre nuevo. La literatura en esa mediación entre el hombre del pasado y el hombre del siglo XXI, del cual el Che nos ha proporcionado una imagen ejemplar, tanto en su vida como en su muerte. La Revolución conduce al hombre hacia su centro de incandescencia, hacia sí mismo, hacia su *identidad*, hacia la integración de todos sus componentes sociopsicológicos, pero es la literatura la que nos dirá a través de qué tormentos, de qué conflictos internos se ha efectuado esta grandiosa transformación.

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR: Bueno, ya que estamos «descargando», según dijo Ambrosio, yo quisiera aportar una «descarga» sin mucha arquitectura. Tengo la impresión de que frente a este problema (como por otra parte es lógico, porque no tenemos un plan prefijado) estamos mezclando distintos planos: por lo pronto, veo un plano sociológico, uno ideológico, uno técnico; es decir: la categoría sociológica del intelectual (qué es un intelectual, su papel en la sociedad, especialmente en *esta* sociedad revolucionaria, etcétera), el problema de la orientación que necesariamente

conlleva la tarea intelectual, y la labor específica, profesional, de un intelectual (incluso, como René mencionaba, cuestiones técnicas concretas: en el caso de un escritor, si el reportaje periodístico, si el poema lírico, etcétera). O sea, que tocamos, sin precisarlos siempre suficientemente, distintos planos. Claro, con más exigencias, tendríamos que saber a cuál o a cuáles de ellos nos estamos refiriendo en cada caso, y en general tendríamos que precisar, que afinar los términos. Ya Ambrosio señaló que unas veces hablamos de *intelectual* en el sentido amplio, gramsciano, con que se empleó la palabra en el Congreso Cultural de La Habana; y otras veces, a sabiendas o insensiblemente, involucionamos hacia la acepción tradicional, que suele limitar ese nombre a escritores, artistas y pensadores. Naturalmente, estas indecisiones semánticas se prestan a discusiones marginales. Algo así ocurre también con el traslado de conceptos como sociedad intelectual o *intelligentsia* a Cuba, que nos obliga a aclarar las *condiciones específicas*, distintas a las de un país «desarrollado» —donde se acuñó la denominación— en que podemos decir que entre nosotros funciona ese concepto inmediatamente antes e inmediatamente después del triunfo de la Rebelión. Si pensamos ahora en el concepto más estrecho de «intelectual» (escritores, artistas, pensadores, que es lo que somos quienes estamos aquí hablando), la ilusión de ser en los años *inmediatamente* anteriores a 1959, un «grupo de poder», orientador de opinión, era una ilusión demasiado descomunal para que nadie en sus cabales, pudiera mantenerla seriamente: bastaría con recordar que en esos años —a diferencia de lo que ocurría en los países europeos, los Estados Unidos, e incluso, en forma atenuada, en algunos pocos países latinoamericanos—, nosotros no disponíamos siquiera de editoriales para publicar nuestros libros; ni teníamos, en 1958, revista literaria alguna. Las últimas que habían existido, extinguidas para esa fecha, habían aparecido varias veces al año, con tiradas de apenas unos cientos de ejemplares. En esas condiciones, ¿cómo podríamos crear-

nos grupo de poder o hacedores de opinión pública (ni privada, estoy tentado a decir)? Lo que en realidad ha ocurrido, ateniéndonos a nuestra concreta realidad, es que la Revolución victoriosa crea, al mismo tiempo, las condiciones reales para que se articule en grande esa «sociedad intelectual», y las exigencias que la traumatizan y desbordan. Me explicaré: es con la Revolución que aparecen entre nosotros, copiosamente, editoriales, revistas, y sobre todo, un público ávido y creciente. Sobre estas bases se reorganizan las dispersas huestas de Moctezuma que eran los «intelectuales» cubanos —incluso, hasta ese momento, físicamente fuera del país no pocos de ellos, y no solo por razones políticas inmediatas—, y esto desempeña un papel nada pequeño en el hecho de que tantos escritores «se quedaran», o regresaran, mientras muchos de sus pariguales profesionales (médicos, ingenieros, etcétera), previamente integrados con comodidad a la sociedad burguesa en su conjunto, abandonarían desde el principio el nuevo país. Sucede, sin embargo, que esas condiciones creadas por la Revolución no tenían por finalidad, en manera alguna (y aquí tiene toda la razón Carlos María), hacer que se consolidara un grupo de adorno racionalizante a la manera de la *intelligentsia* occidental, sino propender a una verdadera elevación del nivel cultural de pueblo, tarea en la cual los intelectuales «tradicionales» (para volver a una expresión de Gramsci) debían desempeñar un papel importante; pero también podían convertirse en un mero obstáculo, como vio ya en 1962 Ezequiel Martínez Estrada, en su admirable trabajo «Por una alta cultura popular y socialista cubana», que tiene hoy más vigencia que entonces y demuestra su perspicacia y su ferocidad. Los intelectuales se convertirían en obstáculos si, por colonialismo mental, en vez de desempeñar la tarea que *su* historia requería de ellos, de nosotros, insistían una vez más en calcar miméticamente los gestos que *otra* historia les proponía. La sociedad burguesa pone su eje en las minorías (perdón por los lugares comunes); pero la revolu-

ción no pone ni puede poner su eje sino en las grandes masas, en el pueblo, y eso hace que el intelectual que pretenda copiar actitudes extrañas, y creerse un «pequeño dios», dicho en la jerga huidrobriana (lo que no es sino traducir a lenguaje «literario» el ideal económico y político de la burguesía), acabe por sentirse excéntrico, fuera de centro, precisamente por el impulso que *aquí* había echado las bases sin las cuales el hoy excéntrico no era antes, desde el punto de vista social, prácticamente nada. Por supuesto, esto sucede con determinados intelectuales «tradicionales»: a otros, la revolución logra transformarlos y hacerlos realmente útiles, y mientras tanto, va generando sus propios intelectuales «orgánicos»: sigo con la terminología de Gramsci, pero no será difícil emparentarla con lo expuesto por el Che en *El socialismo y el hombre en Cuba*: solo que en ese texto, dentro de una tradición muy del Tercer Mundo, el Che se vale con frecuencia de metáforas. En este papel de transmitir el contagio, la actitud mimética con respecto a la conducta de un intelectual en *otra* sociedad, ha desempeñado un papel importante la existencia, y a ratos la confusión, de esas dos líneas que Carlos María señaló con claridad: la línea de la construcción interna del socialismo y la de la solidaridad externa. Él señaló también dos etapas: una, en que esas dos líneas convivían sin dificultades; y otra, en que aparecen ya dificultades para esa convivencia: en esta segunda etapa estamos ahora, y es algo que no podemos soslayar en esta discusión en torno a un tema que parece el mismo y no lo es enteramente.

Aparte de otros puntos sobre los que habrá que volver, quiero retener ahora de la intervención de Carlos María, en especial, el señalamiento de esas etapas y este problema concreto con que nos encontramos ahora: la falta de coordinación, digamos así, entre los problemas específicos de la Revolución, de los que hacen que ella sea tal; y esa necesidad de resonancia externa que llamamos *solidaridad*. Lo primero atañe fatalmente a los revolucionarios que

en este momento, en Cuba, tienen las armas de la construcción en la mano; lo segundo es ejercido por quienes se hallan lejos, y no tienen esos instrumentos en la mano, ni las vivencias correspondientes. Y vamos viendo cómo se va abriendo el compás de estas dos líneas, y cómo, diciéndose incluso a veces las mismas palabras, se están diciendo, cada vez más visiblemente, cosas distintas. Por ejemplo, todos hemos vuelto sobre el problema crítico. Muchas veces hemos repetido antes la frase de Martí: «la crítica es el ejercicio del criterio». Lo cual, habida cuenta de que el intelectual es quien, pudiéramos decir, *ejerce* profesionalmente el criterio, equivaldría a postular que profesionalmente es un crítico. Pero claro que no nos ponemos de acuerdo cuando, desde distintas perspectivas y desde distintas trincheras, se emplean expresiones como esa: el intelectual como crítico. Cuando veo, por ejemplo, en una entrevista concedida por Mario Vargas Llosa, desde los Estados Unidos, donde residía como profesor visitante de una universidad norteamericana (entrevista que publicó la revista chilena *PEC* y republicó la revista mexicana *Siempre!*, si bien en esta republicación se le quitó la frase en que Vargas Llosa decía creer que Edmundo Desnoes estaba preso): cuando yo leo aquí que el papel «que debe cumplir un escritor dentro de cualquier sociedad es una función crítica permanente», me doy cuenta, con un ejemplo muy concreto, de cómo un compañero que vive fuera del ámbito de la Revolución empieza a mostrarnos claramente la divergencia, la abertura de compás en el uso de un lenguaje. Si una función similar la «debe cumplir un escritor dentro de *cualquier sociedad*», para valerme de sus palabras textuales, nos encontramos ante un curioso problema: un escritor, como en el caso suyo, realiza la crítica en el seno de su sociedad capitalista, y nosotros, en el seno de nuestra sociedad revolucionaria: si en «cualquier sociedad» la crítica es equivalente, o él ejerce la crítica en el seno de su sociedad para destruirla (como cree), y por tanto nosotros debemos ejercer la crítica en el seno de

la nuestra para destruirla también, en cuyo caso nos convertimos en contrarrevolucionarios; o nosotros ejercemos nuestra crítica en el seno de nuestra sociedad para fortalecerla (como creemos), y él hace otro tanto en relación con su sociedad, en cuyo caso es un servidor del capitalismo. Sencillamente, nos encontramos aquí ante una consecuencia lógica del uso de unas mismas palabras para decir cosas distintas. En apariencia, es una *aporía* como las clásicas, un problema insoluble. Y sin embargo, así como la flecha de Zenón vuela a pesar de todo, este círculo aparentemente vicioso tiene una solución: la solución es una *mutación*. Lo que en realidad ocurre es esto: un hombre que el período insurreccional ha puesto bombas (ejerciendo así «la crítica de las armas»), al llegar la revolución al poder no solo no sigue poniendo bombas, sino que, por ejemplo, es nombrado viceministro de la construcción. ¿Quiere decirse con esto que ha traicionado sus fines? Por supuesto que no. Los traicionaría si siguiera poniendo bombas, esta vez contra la revolución socialista. La *mutación* que sufre en su actividad este compañero es precisamente lo que le permite seguir siendo fiel a los fines que se había propuesto. Si es incapaz de hacer esta mutación, se convierte en un contrarrevolucionario, y desde luego...

CARLOS MARÍA GUTIÉRREZ: Simplemente para indicarte, Roberto, que quizás tu exposición podría detenerse un poco más en un punto sugerido por Fonet, que yo pensaba plantear pero que ahora encaja bien en el tema que estás desarrollando. Sin ir al ejemplo tan explosivo de la bomba, hay otro de mutación entre la sociedad capitalista que el revolucionario quiere destruir y la revolucionaria que está obligado a preservar, si quiere seguir siendo fiel a su ideario o a su conducta. Es lo que Fonet llamaba «la conciencia crítica del intelectual», dando a entender que era una condición inherente e irrenunciable del intelectual. Advertí en esa parte —lo anoté para decirlo después— que el término *conciencia*

crítica (o mejor dicho, el término *conciencia*) tiene una connotación que nos viene de nuestra formación burguesa, porque *conciencia* suele tomarse como sinónimo de individualismo, individualidad, y entonces adquiere el sentido de una forma de operar autónoma y no ensamblada en un acontecer colectivo sino analizándolo desde fuera. (Siempre caemos, en este campo, en la necesidad de las distinciones semánticas: una cosa es la *toma de conciencia* del proletario; otra, la *conciencia crítica* del intelectual burgués. En el primer caso, la conciencia es un instrumento de elaboración de una nueva realidad; en el segundo, el intento de su preservación a toda costa la transforma en una finalidad en sí; con lo cual el proletario utiliza la conciencia en una forma mucho más funcional y correcta que el burgués). Si el intelectual revolucionario —y aquí planteo la incitación a que aludía— piensa que su conciencia crítica puede pasar a través de la ordalía de una revolución y seguir siendo su principal mérito, no ha cumplido esa mutación que tú mencionabas. La conciencia crítica en la sociedad burguesa, puede ser el mecanismo de defensa del intelectual ante una estructura que lo enajena de las masas; y también, el arma para desmontar, desmitificar y combatir esa estructura; es individual y en tal sociedad ello le permite mayor eficiencia, porque las condiciones del medio y su efecto de alienación sobre los intelectuales los convierten deliberadamente (y estimulan ese resultado) en islas elevadas sobre el conglomerado social. Allí, asumiendo esa alienación, el intelectual puede utilizarla contra el enemigo, a partir del ejercicio de la conciencia crítica, única herramienta que no le controlan. Pero en la sociedad revolucionaria, cuyo primer efecto es la desalienación, insistir en la conciencia crítica es un anacronismo que, objetivamente, pasa a ser contrarrevolucionario. A mi entender, en ese aspecto el intelectual no puede funcionar en la nueva sociedad fiado únicamente en sus concepciones individuales; quiero decir, en cuanto a sus elaboraciones de la realidad y en cuanto a las vías de expresarlas (por

supuesto, no podrá renunciar a sus propias interpretaciones, a sus propias iniciativas —sean ellas artísticas o políticas— si entiende que ellas pueden enriquecer el proceso revolucionario). Pero en la nueva sociedad, y especialmente en el complejo período de transición, deberá remitirse para comunicar sus ideas a los medios que la revolución fija al intelectual, como a todo individuo. La sociedad revolucionaria tiene sus instancias características, y todas ellas se acomodan al rasgo primordial de que es un hecho colectivo, no una yuxtaposición fortuita de actitudes individuales. La revolución, a través de una interpretación dialéctica de la historia, la lucha de clases y la deontología, posee una dinámica colectiva con un ritmo determinado y válido para todos; escapar a esa dinámica, retraerse o intentar adelantarse no solo no está permitido; además, sería inútil. Así, además de ser objetivamente contrarrevolucionario en el período de transición, el ejercicio espontáneo de una conciencia crítica individual puede convertirse en un absurdo, en ese remontar a contracorriente el curso de la historia que a menudo el idealismo burgués confunde con la misión del intelectual. «La literatura» —dice más o menos Mario Vargas Llosa, sin tener en cuenta la mutación que Roberto menciona— «es una insurrección permanente», pero si no nos aclara en qué sociedad, el concepto no sirve. No entender este imperativo de relatividad que la revolución añade a la noción de conciencia, es caer en un individualismo infecundo y disidente, y frustrar el aporte que se procura entregar a la revolución.

RENÉ DEPESTRE: Me parece importante que se insista sobre este concepto de *conciencia crítica*. No puede considerarse este concepto de conciencia crítica como una categoría metafísica, abstracta, congelada en el tiempo y el espacio y con el mismo contenido histórico en cualquier sociedad. Este concepto es una categoría histórica y, como tal, está ligado a la conciencia de clase que el intelectual res-

ponsable debe tener como cualquier otro ciudadano. La conciencia crítica de un escritor es siempre una conciencia que parte de una clase bien determinada. En la sociedad burguesa, cuando el intelectual comprometido ejerce este derecho, lo hace partiendo de los intereses de clase del proletariado. Pero cuando este está en el poder, el intelectual revolucionario es corresponsable de este poder. Su crítica se convierte en parte en una autocrítica que se articula a la forma colectiva de conciencia crítica que es la revolución, en su marcha histórica. La revolución es conciencia crítica. Naturalmente, puede dejar de serlo en un momento dado, o bien puede suceder que esta conciencia se adormezca o se atrofie, o aun se fetichice en la burocracia o en la violencia de su propia legalidad socialista. Esto es otra cosa que no nos incumbe aquí, ya que vivimos una revolución que es la principal conciencia crítica del pueblo. Una crítica práctica de la antigua sociedad, de su herencia material y espiritual. Para ejercer esta conciencia, la revolución ha creado aparatos muy diversos que se especifican en crítica militar, política, económica, cultural, conforme a los intereses de la nueva sociedad. Como la literatura o el arte son *otros niveles de especificidad de la revolución*, me parece que la zona o la esfera de crítica social que les corresponde es la que concierne a las alienaciones del hombre, antiguas o nuevas, en la lucha revolucionaria por una *comunicación humana* más rica y más grande, en las nuevas relaciones que son establecidas entre los miembros de la sociedad. No olvidemos, sin embargo, que si la revolución, los aparatos de la revolución, en primer lugar el *partido y sus dirigentes*, ejercen su conciencia crítica, lo hacen con conceptos precisos, necesariamente utilitarios, pedagógicos, eficaces, de verdaderos instrumentos ideológicos. La literatura recurre a imágenes, símbolos, alegorías, sueños, que no son reductibles solo a la ideología revolucionaria, y que deben confrontarse también a problemas técnicos de la escritura y del lenguaje. Pero los dos planos de la crítica se cruzan cuando se tiene, como en

Cuba, una revolución y dirigentes como Fidel Castro, que, tanto en la teoría como en la praxis, reservan un gran lugar a los poderes de la imaginación.

CARLOS MARÍA GUTIÉRREZ: De acuerdo, la crítica debe ejercerse a través de los aparatos de la revolución. La conciencia crítica de un intelectual no puede manifestarse de pronto —por lo menos su traducción en hechos públicos— cuando un escritor, por ejemplo, se despierta una mañana y resuelve, obedeciendo a su conciencia crítica (y supongo que en forma perfectamente honesta) escribir un libro de versos donde impugna lo que en la revolución le choca. Este hombre, si quiere hacerlo, tendrá que ir a través de la disciplina impuesta por la construcción socialista, a través de sus organizaciones de masas, para sortear los pantanos ideológicos en que puede caer y que la revolución le ha indicado ya en su carta de ruta. Porque, si se considera revolucionario, debe respetar esa estructura organizativa que la sociedad en transición ha creado para seguir adelante.

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR: Mira, yo quisiera redondear aquella idea de la *mutación* que empecé a esbozar antes, con argumentos menos explosivos —como tú dijiste, Carlos María— que el de las bombas. El intelectual que cumple o cree cumplir una «función crítica permanente» en el seno de su sociedad capitalista, se considera *idealmente* desvinculado de su sociedad: *en la práctica*, permanece con frecuencia integrado al sistema, que lo retiene y usa a través de sus editoriales, revistas, incluso, en algunos casos, premios, cargos, etcétera. Su crítica suele ser meramente *ideal*, suele carecer de eficacia práctica. Por ello, mientras no traspase ciertos límites —que sí traspasa el militante consecuente—, el sistema lo tolera y a veces hasta lo estimula, y el supuesto crítico puede darse buena conciencia pretendiendo ejercer una virulen-

cia que no pasa de ser verbal. Como se siente alienado, extrañado *idealmente* de esa sociedad, confunde, a menudo honestamente, esa seudomarginalidad (en realidad, esa situación ornamental en que se lo coloca) con una desvinculación real de que en la práctica carece: el sistema, por cuestiones respiratorias, tiene un sitio para esa «crítica»: le *toca* a él hacerla.

Nosotros, por nuestra parte, estamos, y sabemos que estamos, *integrados* a la sociedad revolucionaria (precisamente se habla en Cuba de quién está y quién no está «integrado» a la Revolución: es un término habitual de nuestra jerga de estos años). No solo lo sabemos, sino que lo proclamamos. Ello quiere decir que *asumimos* nuestra historia, ideal y prácticamente; que *asumimos* los hechos de la Revolución, aunque no hayamos sido los sujetos individuales de ellos. Nos enorgullecen, como cosa nuestra, Moncada, la Sierra —donde individualmente no estuvimos—, Girón —que para mí, personalmente, fueron varias noches sin dormir, de guardia, y un tiroteo... ¡en lo que hoy es la Plaza de la Revolución!—, la campaña de alfabetización, la Crisis de Octubre —que, por cierto, todos los presentes, menos Carlos María, vivimos casi juntos—, etcétera. Por ser victorias de la Revolución, estas y las muchísimas otras que podría mencionar, relativas la mayoría al trabajo en general, son victorias *nuestras*, y para ser merecedores de este plural no se le cuenta a nadie el número de tiros ni de alfabetizados ni de cañas cortadas, aunque, por supuesto, sí se espere una conducta realmente revolucionaria. Por la misma razón, los errores de la Revolución, independientemente de que hayamos sido o no los sujetos individuales de su realización, también son errores *nuestros*. Los asumimos dolorosamente, como asumimos, orgullosos, sus victorias. Al decir que los asumimos, no quiero decir que los aplaudimos como focas, porque un revolucionario es un hombre más completo que quien no lo es, y no una foca. Los criticamos. Pero los criticamos *desde dentro*, como errores *nuestros*. La única crítica

válida del intelectual revolucionario, o simplemente del revolucionario a secas, es, pues, *autocrítica*, como se ha dicho aquí, autocrítica colectiva. Nos decimos (y decimos a quienes corresponda en el seno de la Revolución): «Nosotros, los que en Girón derrotamos al imperialismo, los que en Octubre estuvimos dispuestos a inmolarnos por la Revolución mundial, los que hacemos los trabajos del país, cometimos este y aquel error, y debemos rectificarlos». Con frecuencia, en efecto, se producen tales rectificaciones. Me parece evidente que un procedimiento así no tiene nada que ver con la crítica verbal que suele realizar, en el caso de su sociedad capitalista, el intelectual idealmente extractado de ella, pero con frecuencia integrado en última instancia, también él, y no obstante su buena voluntad o su ignorancia de este hecho, a su sistema. Creo que es imprescindible hacer la mayor claridad sobre este punto. A ello contribuye René cuando recuerda que la llamada conciencia crítica habitual es un hecho histórico, es una categoría histórica. Por eso yo aportaba el ejemplo de Vargas Llosa, porque, claro, no nos interesa el ejemplo de un enemigo. Lo interesante es precisamente el caso de un compañero de nosotros, pero que no vive nuestras experiencias históricas (no hablo solo de las cubanas, por supuesto), que se mueve, por tanto, a estas alturas, dentro de categorías históricas que no son las que hemos aprendido en el diario proceso integrador. La conciencia del revolucionario se caracteriza, frente a la de quien no vive el proceso de la Revolución, por haber pasado de la actitud individual a la colectiva. Este es un hecho traumatizante, del que cada uno de nosotros puede dar testimonios fehacientes en su vida, y por supuesto en la expresión que pretendemos darle en nuestras obras personales. El sabernos hombres en la transición está visto, está dado en las obras nuestras. Recuerdo, para poner un ejemplo conocido, la película que hicieron Gutiérrez Alea y Desnoes —sobre el libro de este—, *Memorias del subdesarrollo*, donde está claramente presentado, ante los ojos de todo el pueblo, este

proceso, este paso que hay que dar de la conciencia individual a la colectiva, utilizándose el caso de un personaje que no llega finalmente a darlo.

Este alumbramiento de nuevas categorías que estamos viviendo en nuestra historia, y por tanto en nosotros también, nos lleva a un hecho particularmente trascendente: la gran palabra, digamos así, que en el orden intelectual la Revolución ha pronunciado en estos días, a través del discurso del 13 de Marzo, en la escalinata, de Fidel Castro: lo que allí fue nombrado «la universalización de la Universidad». Me llama la atención que entre ciertos singulares pseudoizquierdistas colonizadores o colonizados, no se haya hablado ya del «*affaire* Universidad» o del «*affaire* escalinata». Un hecho tan importante, increíblemente, parece haberles pasado inadvertido a estos señores, ágiles cazadores o inventores de *affaires*. Hasta ahora, la institución que es la Universidad había sido tomada por los reformistas como una institución ahistórica, como si no fuera una categoría histórica: por tanto, este hecho fundamentalmente burgués que es la Universidad, que surge en el medioevo, precisamente en los albores de la burguesía, y sigue el curso de desarrollo de esta clase, pretendía reformarse como si ello fuera un hecho revolucionario. Y de repente, Fidel nos ha recordado que toda reforma es, por definición, permanecer dentro de los marcos de una categoría burguesa y que, por tanto, de lo que se trata para proceder revolucionariamente en el orden intelectual, en lo que toca a la Universidad, es de hacer estallar por crecimiento la categoría histórica burguesa que llamamos universidad, salir de la reforma y pasar a la revolución. E incluso nos dice: lo mismo que se hizo en el orden agrario, que de la reforma agraria se pasó a la revolución agraria, procedamos así ahora en el orden universitario: de la reforma universitaria, que en el mejor de los casos conducía a un mal fin, porque nos conducía a reformar una categoría burguesa, pasemos a la revolución universitaria. Es evidente que esto es aplicable a todos

los órdenes, y también a la cultura, en general. No entender esto, es condenarse a no sobrepasar la reforma cultural, es decir, seguir moviéndose dentro de categorías históricas burguesas. Lo que se requiere en estos momentos, sin embargo, también en el orden cultural, es ser capaces de dar el salto decisivo hacia la realidad revolucionaria, sobrepasando las categorías reformistas burguesas. Esto, por supuesto, no es fácil, porque entre otras cosas supone hacer trizas, pero no por abandono, no por dejadez, sino por crecimiento, esas categorías dentro de las cuales hemos vivido. Ello provocará de nuevo (está provocando ya) los famosos *desgarramientos* a que somos tan adictos los intelectuales, y que no son, como me ha comentado antes Roque (y sobre lo que, según las señas que me hace ahora, y que no son de pelotero, va a hablar a continuación), sino *conflictos ideológicos*. Digamos la verdad: un desgarramiento es un conflicto ideológico, un conflicto de crecimiento. En ese crecimiento se ha dado ahora otro estirón. Nosotros mismos nos hemos sentido tironeados, como tantas veces en estos años, y cuando miramos al lado, ya no vemos exactamente allí a algunos de nuestros compañeros solidarios. Ello nos desagrade, por supuesto, pero es posible que cierta irritación nuestra se deba a que al discrepar con ellos estamos dialogando con una parte de nuestro pasado. Así como un contrarrevolucionario, llegado al final del camino, es alguien con quien ya no tenemos nada que ver, este diálogo es más delicado, porque hasta cierto punto (y lo comprende especialmente al oír la autobiografía de grupo que ha intentado Ambrosio), es un diálogo, repito, con nuestro anteayer o a lo más nuestro ayer. Solo que, como en el verso de Neruda el bueno: «Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos». Hace rato.

ROQUE DALTON: En cuanto al *desgarramiento*, como anunció Roberto, yo quisiera decir que hay que precisar el alcance del término. Sabemos que una revolución no es un juego de muchachos:

es un cataclismo social que opera tanto en las grandes estructuras económicas y políticas como en el terreno de la individualidad, de la intimidad personal. Pero creo que debemos insistir en que cuando nos referimos al desgarramiento del intelectual nos referimos a un problema ideológico y no a un conflicto de tipo sentimental. El hecho de que los problemas ideológicos tengan *además* sus reflejos en la problemática sentimental no debe confundirnos. Hasta ahora el problema del desgarramiento del poeta o del artista que vive en las condiciones de un poder popular instaurado revolucionariamente se ha echado en el mismo saco que el problema del revolucionario a quien su madre o su mujer se le fue en una lancha para los Estados Unidos. En todo desgarramiento de los intelectuales acostumbremos a ver primero un problema ideológico y luego, siempre como resultante del mismo, los problemas morales o sentimentales. Estos problemas solo podrán ser resueltos sobre la base de la solución del conflicto ideológico de fondo. En ese sentido es que la revolución es un constante reto: su avance interrumpido hace que no baste con una aceptación genérica de sus principios últimos y más generales, sino una incorporación permanente a su práctica totalizadora. El conflicto se plantea siempre entre una posición caduca y una posición avanzada, que abre una perspectiva. Es la revolución, es el pensamiento marxista el que determina el nivel más alto: porque aquella es la praxis social y porque este es la visión dialéctica de la historia. Estamos de acuerdo con quien ha señalado que el pensamiento tradicional, la filosofía tradicional, la actitud especulativa y contemplativa, se disgregan al contacto del pensamiento marxista, y comprobamos que las actitudes individuales hacen crisis ante la presencia de la Revolución, solo la integración a ella da las posibilidades de nacimiento de la nueva individualidad: la del hombre integral, revolucionario, nuevo. Si la crisis de la filosofía idealista deriva de la aparición del pensamiento marxista, la crisis del individualismo

resulta del advenimiento de la revolución. Creemos que considerar el planteo ideológico de fondo como primordial en el caso de los conflictos del intelectual con la realidad socialista, no solo es poner las cosas en su verdadero punto de partida, sino que significa asumir la fuerza de verdad que tienen las posiciones revolucionarias. Sustituir la lucha ideológica por el ataque o la defensa de conductas personales, es una inversión de términos que siempre ha resultado costosa para las posiciones revolucionarias. Fuera de la lucha ideológica nos queda un campo tenebroso limitado bien por la coexistencia pacífica en los principios, por la metodología del burocratismo o por el caos diversionista. En Cuba, a nivel de dirigencia y de pueblo, están dadas las condiciones para que el incursionar por esas tinieblas sea evitado.

Ello no quiere decir que la lucha ideológica no deba contemplar las necesidades políticas concretas de un momento determinado, los intereses de la revolución, los matices que permitan un avance real y no victorias pírricas. Asimismo no es posible ignorar que el papel de la Revolución Cubana en el mundo es de suma importancia y que los acontecimientos cubanos tienden a encontrar un eco amplificado en todos los rincones del mundo. Todo pronunciamiento oficial, toda práctica a nivel de las instituciones en este sentido deberá siempre contemplar esas interrelaciones, estar siempre ante el espejo de sus resultantes a corto y largo plazo. La dirigencia cubana ha ganado la confianza de los revolucionarios del mundo por la madurez con que ha enfrentado siempre sus responsabilidades mundiales en todos los terrenos, incluido el de la cultura. Este es un hecho incuestionable, y el decirlo le da a uno un aspecto de Perogrullo perdonavidas al cual me arriesgo porque hemos quedado en conversar de estas cuestiones desde el principio, partiendo de comprobaciones conocidas, elementales. Esa confianza en la Revolución Cubana me lleva a plantear el punto de vista de las necesidades de la Revolución Latinoamericana, cada vez que se

examinan los problemas de la cultura en Cuba. Ya en mi anterior intervención introducía en forma autocrítica este particular: aceptando tácitamente que la intelectualidad latinoamericana no ha cumplido del todo con las tareas ideológico-culturales que supone la aparición del socialismo en tierras americanas. No hablo, desde luego, de la defensa de Cuba, del trabajo solidario frente al enemigo, en que la intelectualidad sí se ha distinguido en todo el Continente. Es que frente al problema ideológico que una revolución socialista como la cubana plantea, los intelectuales latinoamericanos nos hemos encontrado con que nuestro instrumento y nuestra formación toda estaban determinados por lo general por categorías burguesas, idealistas. Esto ha sido válido inclusive para la mayoría de quienes vimos triunfar la rebelión en enero de 1959 desde una militancia comunista ya para entonces de algunos años. Antes de Cuba no existieron las posibilidades en la América Latina de tener una perspectiva real en estos problemas: al socialismo le llamábamos en nuestros poemas «el futuro», «la esperanza». La Revolución Cubana es el inicio de la Revolución Latinoamericana y eso llena estos afanes, aparentemente abstractos, de un contenido palpitante. Ahora bien, la etapa actual de la lucha revolucionaria latinoamericana es una etapa sumamente compleja, en la cual los defectos del inicio son los más sobresalientes. Por un lado tenemos que Cuba, al dar al traste con concepciones revolucionarias caducas, determinó objetivamente un reajuste histórico en las filas revolucionarias del Continente: todo el andamiaje organizativo tradicional que en los últimos cincuenta años se había estructurado respondiendo principalmente a esquemas europeos, entró en crisis, un afán de reconocernos al fin a nosotros mismos partiendo de nuestras realidades concretas hizo saltar muchos viejos moldes. Una crisis de las vanguardias revolucionarias tradicionales se puso de manifiesto (y al decir «vanguardias tradicionales» me refiero a la burguesía *nacional*, a los demócratas-liberales, a las fuerzas vivas, y no solo a los

partidos comunistas a la vieja usanza). Estamos en un momento en que cobra particular importancia la dilucidación del problema de las fuerzas motrices de la revolución de nuestros países, problema que se concreta en la formación de una nueva vanguardia político-militar de la Revolución Latinoamericana. Pues el problema de la vía de la revolución está ya resuelto teóricamente hace rato. Los problemas políticos a que estos fenómenos han dado lugar son muchos: ruptura del movimiento armado con los partidos comunistas más derechistas, demostración del fracaso del reformismo a nivel de estructura social (no hay una clase social en ninguno de nuestros países capaz de embanderarse por largo tiempo con algo así como la Alianza para el Progreso), etapa autocrítica de las nuevas fuerzas revolucionarias, intentos de renovación en una serie de partidos comunistas de nuestros países (no la mayoría, desgraciadamente), etcétera. Creo que el planteamiento de los problemas culturales en Cuba no debe prescindir del análisis de la situación latinoamericana. Creo que un punto de referencia sobre el particular, o sea, el de las relaciones entre el intelectual y la revolución en Cuba y Latinoamérica, podría atender a estos tres problemas fundamentales que son etapas de la relación dialéctica Cuba-América Latina: 1) el intelectual como pequeñoburgués *revolucionario* en el proceso de integración clasista de la vanguardia revolucionaria concreta que está a la orden del día en la América Latina; 2) el intelectual como introductor de conciencia revolucionaria en las clases explotadas, y 3) el intelectual en la sociedad socialista, en la sociedad donde el poder se basa en la alianza obrero-campesina. Creo que podría remitirme aquí al análisis que está en la base de mis respuestas a esos problemas concretos, algunas de las cuales he dado en términos generales en mi intervención anterior, y que he recogido en algunos materiales escritos: en un artículo sobre el movimiento estudiantil latinoamericano, por ejemplo.

La consideración de esas tres instancias del intelectual en el seno de la Revolución Latinoamericana (iniciada en Cuba) apunta en estos momentos hacia la necesidad de una radicalización profunda en nuestra actividad como creadores y como hombres. Si vemos al intelectual como el pequeñoburgués revolucionario que se integra a la lucha en la América Latina, nos damos cuenta de que no se integra a una lucha cualquiera, sino a una lucha revolucionaria que tiene una perspectiva socialista real (lo cual hace desaparecer la categoría de «tonto útil» acuñada por el enemigo, y modifica sumamente la de «aliado progresista», «compañero de ruta», etcétera) y que se desarrollará (más tarde en unos países que en otros) por una vía concreta: la vía armada hacia la revolución (lo cual hace que el nivel normal del militante sea el de combatiente). Como introductor de la conciencia revolucionaria en las clases explotadas (proletarios y campesinos, etcétera), también se le exigiría hoy al intelectual una radicalización profunda. No se trata ya de que se ponga a dirigir círculos de estudios sobre las categorías del materialismo dialéctico: su aporte debe ser más concreto y debe profundizar la realidad de nuestros países. Hacer que la clase obrera latinoamericana cobre hoy conciencia revolucionaria es, por ejemplo, sacarla del reformismo y del economismo, plantearle el problema de *su* partido, es decir, del tipo de partido que necesita para tomar el poder, y por tanto plantearle la eventualidad de ver en profundidad si el partido que ya existe es precisamente su partido, ayudarle a tener una concepción sobre la vía armada de la revolución, etcétera. Esta labor no se podría emprender si entendemos que la cultura revolucionaria de la América Latina es simplemente una labor de poetas y de estetas, de ocultadores de la realidad, de teóricos abstractizadores, de escritores que viven en la luna. ¿Y qué no decir de la radicalización que necesita a cada momento el creador que vive el proceso de construcción del socialismo, como es el caso de los intelectuales cubanos? Las necesidades de luchar contra

las supervivencias de la enajenación, de aportar con lucidez para la formación del hombre nuevo, de ser un instrumento consciente de la elaboración conceptual de la praxis al servicio del avance constante de la revolución de Cuba y de la América Latina, requieren dejar atrás el romanticismo exacerbado, que es el oscurantismo de los intelectuales, las falsas concepciones del mundo, y enfrentarse racionalmente a la tarea concreta que surge al paso diariamente. Si pedimos a la revolución que tome en cuenta toda esta sucesión de matices —y de hecho, la revolución no ha dejado de hacerlo un solo instante—, no podemos menos que exigirnos a nosotros mismos una profunda autocrítica y una nueva responsabilidad. Ninguno de nosotros está limpio de culpas. Y, repito, estamos obligados por la vida a avanzar. Entiendo que alguien podría venir a decirme: pero usted habla siempre del intelectual como el hombre que la única opción que tiene es la de ingresar a la militancia revolucionaria activa y nosotros quisiéramos oír sus opiniones acerca de los problemas específicos no del intelectual militante sino precisamente del intelectual que no lo es: el gran escritor que no es militante es el que nos plantea los problemas específicamente literarios. Yo creo que todo lo que he dicho no pone en duda la especificidad de la tarea literaria. Examino simplemente las tareas históricas que se ofrecen ante la intelectualidad cubana y latinoamericana en el seno de sus sociedades y me inclino por una jerarquización de las tareas. No estamos aquí en un seminario sobre problemas estéticos sino en una discusión sobre responsabilidades revolucionarias, sobre las responsabilidades revolucionarias del escritor.

Clarificar estos aspectos es importante para Cuba y para la América Latina. Para Cuba, en una serie de sentidos específicos en estos momentos. No cabe la menor duda de que a nivel mundial avanza y se profundiza el bloqueo, el cerco, no ya simplemente contra la economía cubana, sino contra lo que al imperialismo más daña de Cuba: las posiciones revolucionarias cubanas en el frente

de la lucha antiimperialista mundial. En todos los niveles, los sutiles y los descarnados, el ataque ideológico contra Cuba es un hecho creciente. Desgraciadamente en ese ataque coinciden muchas veces con el imperialismo, independientemente de sus intenciones, los reformistas, los sectores derechistas del campo revolucionario, los seudorrevolucionarios y muchos amigos de buena fe. En la América Latina, el bloqueo a las posiciones cubanas se concretiza en la lucha ideológica contra las posiciones de la lucha armada y en el reconocimiento de diversas instancias conciliadoras con el imperialismo. Con el fin último de golpear esas posiciones de fondo, todos los otros recursos de la lucha ideológica son usados a diario, persiguiéndose la instancia intermedia del desprestigio del conjunto de posiciones cubanas en lo nacional, internacional, político, económico, militar, etcétera. Aquí es donde el terreno de la cultura ofrece grandes posibilidades al enemigo. El imperialismo habla de posibilidades de «arreglo» con Cuba; el presidente de Venezuela concreta: Cuba debe ir a la OEA; Teodoro Petkoff aporta el matiz de que Cuba es ya una sociedad en un proceso avanzado de dogmatización; el trotskista argentino Jorge Abelardo Ramos afirma que la concepción del foco guerrillero es «la nueva fuente vital del estalinismo»; la polémica sobre el libro de Heberto Padilla se plantea en la prensa «de izquierda» de Europa como un nuevo *affaire* cultural en el mundo socialista en el que se cuestiona la libertad creadora; se hace correr el rumor de que Edmundo Desnoes está preso, etcétera. Multiplíquese esta cadena por cien y se tendrá una idea de lo que está pasando diariamente en la América Latina y en el mundo en este aspecto. ¿Debemos seguir cruzados de brazos? Yo creo que no. Creo que hay que plantear la lucha ideológica contra estas concepciones y estas prácticas. Incluso para demostrar aprecio intelectual a nuestros amigos que, hasta de buena fe, pueden caer en coincidencias objetivas con estas maniobras.

CARLOS MARÍA GUTIÉRREZ: Estoy plenamente de acuerdo con lo que acaba de decir Roque. Pero quisiera volver sobre un tema que no hemos agotado: el del intelectual en la Revolución Cubana. Me parece que no se puede hablar en abstracto de lo que *el intelectual* — así, intemporalmente — debe ser en la Revolución Cubana, porque el proceso admite varios tipos sucesivos de intelectuales. Hay que hablar, ahora, de lo que ustedes, intelectuales de formación burguesa, intelectuales de características dadas, deben o pueden ser dentro de la Revolución Cubana en el período de transición. Por qué condiciones que deberían manejarse para intelectuales de integral *formación* socialista no rigen para ustedes totalmente; y lastres que no son concebibles en ese nuevo intelectual, existen en ustedes.

Nosotros, los latinoamericanos de esta generación que parte desde la sociedad burguesa y se encuentra a mitad de cambio con el hecho de la revolución en el poder y dotada de una dinámica expansiva incontenible, somos por ese hecho hombres de transición. No hago distingo entre cubanos y los de otros países. Pero aquí, antes de seguir adelante, quisiera aclarar eso de *transición*, el sentido en que estoy utilizando el término.

Hablar de generaciones culturales puede conducir a una objeción que ya estoy adivinando, cuya esencia comparto: la obsolescencia de la vieja teoría de las generaciones, tesis muerta o, por lo menos, inaplicable por reaccionaria cuando se ha negado a utilizar las categorías marxistas — por ejemplo, el determinismo económico, la lucha de clases y su principio contrario de desclasamiento consciente a través de la ideología — y diría, en una simplificación necesaria de su método, porque aquí no estamos discutiendo sociología ni estética, que ha fiado todo a la cronología y a la motivación individualista.

Usé hace un rato la palabra «generación», quizás por comodidad; los que nos sentamos aquí esta noche somos todos aproximadamente coetáneos; los que no están, pero integran con ustedes

la opinión más preocupada e introspectiva de la intelectualidad cubana, también andan alrededor de nuestra edad. Pero esa es una circunstancia fortuita que de ninguna manera es un dato. El dato que quiero usar no es el de la edad, sino el de una categoría marxista: la formación burguesa de estas gentes —ustedes, ellos, nosotros, los de afuera— que traspasan el hito representado por ese instante de la toma revolucionaria del poder y empiezan a funcionar en otra sociedad de exigencias distintas. Tengan treinta, cuarenta o sesenta años, ustedes no están limitados por la cronología para entender o discrepar con la Revolución; tampoco, ser individualistas o haber descubierto lo insalvable de esa actitud, los anula sin apelación o los capacita sin más para ser revolucionarios; estos son datos complementarios. El factor decisivo es la formación burguesa, y si lo entendemos bien, usaremos de ella lo que sirva (las metodologías, la familiaridad con el manejo de los aparatos filosóficos, las técnicas del arte y de la ciencia), sin sorprendernos o decepcionarnos cuando, pese a nuestra sanísima voluntad de integrarnos y a nuestra adhesión sin condiciones, la Revolución nos coloca en una categoría especial, que no es la que más luce y que, aparentemente, no es la de aquellos a quienes se confían las tareas fundamentales. Es en ese sentido, que ustedes son hombres de *transición* entre los intelectuales que aceptaron ser los cortesanos o los vicarios culturales de la explotación burguesa, y los intelectuales que la nueva sociedad irá formando. La transición a que se refiere Roberto en su hermoso poema, quiero usarla con un sentido cultural, para aludir al intelectual de transición cultural entre la cultura burguesa que lo formó y la cultura socialista que él está ayudando a crear.

Otra cosa es el *período de transición*, tal como Marx lo ha aplicado y el leninismo lo sistematizó, en cuanto al tránsito entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista, a través de la etapa de la construcción socialista. En ese aspecto —transición en el sentido de un

cambio estructural en la propiedad de los medios de producción— todos son hombres de transición, si viven y actúan en el período de transición, sean hombres de transición entre dos formaciones culturales o entre dos sistemas de infraestructura. Pero yo uso —porque quiero desentrañar dónde es que nosotros no podemos ser considerados por una revolución cuadros de primera fila en esta etapa— la acepción primera.

Entiendo que meterse en estas honduras, queriendo simplificar en una acotación el verdadero tema —y sin recurrir a terminologías o esquemas que derivarían este cambio de ideas entre compañeros a la plúmbea región donde los polemistas se atrincheran en los manuales y se disparan interminables citas de la exégesis marxista— puede sonar a ligereza, a reducir graves cuestiones casi a tautologías que, porque se trata de una conversación, no pueden llevar las necesarias notas bibliográficas al pie, ese querido recurso del que no sabe ser conciso o apresar la esencia de las ideas que intenta transmitir. Ojalá que ustedes no me sigan en este terreno. Vuelvo a lo que examinábamos. Una de las contradicciones a superar, en nuestra situación, es esa mala conciencia de que antes hablaba, para que no haga de contrapeso en la actividad revolucionaria. Otra, esa aspiración levemente desubicada —movidá, lo reconozco, por las circunstancias de emulación que crea el proceso— de ser al mismo tiempo cuadros políticos, pero preservar una total libertad crítica; es decir, lo que nos habían enseñado en la literatura progresista burguesa, como inherente a un intelectual revolucionario. (O, para definirlo mediante esa tontería reaccionaria con que la democracia cristiana ha aburrido al Continente, la «revolución en libertad»). Entiendo bien que el cuadro político, en el sentido de dirigente de un proceso revolucionario en el poder, puede ser con razón al paradigma de un hombre honrado en esta sociedad; el modelo al que todos aspiramos, que reúne armoniosamente en su persona y en su conducta todas las posibilida-

des de inserción creativa que una revolución ofrece. Y al mismo tiempo, qué difícil nos resulta renunciar a lo que está incorporado a la sangre y a la mentalidad de un intelectual de transición desde su origen burgués: considerarse la conciencia de la sociedad (en este caso, de la revolución), indicar el camino; ser, en una palabra —porque esa es la labor tradicional que una teoría idealista ha difundido—, los ideólogos; transformarse, como creía Mario Benedetti en el Congreso Cultural de La Habana, en «conciencia vigilante, imaginativo intérprete, crítico proveedor». (No es casual que Benedetti, con su aguda sensibilidad para lo social y su aptitud para captar los parámetros de la conducta humana, después de un año de haber vivido entrañablemente inserto en este nuevo proceso, piense que ese concepto es relativo y requiere matices o revisión). Afirmaría, a riesgo de dar opiniones en un plano que nadie me ha sugerido, que a todos, cuando nos llegue el momento de actuar dentro de una revolución como les ha llegado a ustedes, nos cabrá un papel menos lucido —más desgarrado, para entrar en la terminología de Roque y de Roberto— que el de ser cuadros o conciencias críticas. Porque a ustedes solo les corresponde (y si se limitan o resignan a ello, desaparecerá la mala conciencia o la parálisis para la acción) una tarea de transmisión, de vasos comunicantes entre una masa y una dirigencia; y, en un segundo aspecto, la de funcionarios de la Revolución en su sentido etimológico más llano: ejecutores de una función, encargados de un funcionamiento. Forner decía en el Congreso Cultural, en una lúcida ponencia que era a la vez un testimonio, que en Cuba el poeta debía ser también un funcionario; ser el hombre que escribía su poema y después, por escasez de cuadros, tener que manejarlo a nivel administrativo para editarlo y hacerlo llegar al consumidor; también el poeta era, de este modo, un funcionario de la Revolución. Y estoy plenamente de acuerdo en lo honroso de ese desdoblamiento; por supuesto, rechazando la connotación peyorativa que pudiera tener la palabra

funcionario cuando se aplica por la crítica burguesa, por ejemplo, a la burocracia intelectual del período estalinista soviético. Esa labor —transmisores de una aspiración cultural o una tendencia de la masa hacia los niveles de la dirigencia y, completando el circuito, transmisores desde la dirigencia a la masa de una orientación o una explicación ideológica— puede ser tan enaltecida (y más enaltecida, en algunos casos) que el hecho más consumado y satisfactorio, pero históricamente inadecuado en este período, de que ese intelectual de transición llegara a convertirse en un cuadro político. Creo que el intelectual cubano actual, como todo intelectual de esa formación en una sociedad revolucionaria del Tercer Mundo abocada a la construcción del socialismo, tendrá que resignarse a cumplir esas modestas pero vitales funciones. No se deduzca de ello, como lo hacen la crítica burguesa o las exageraciones maoístas, que el intelectual está condenado en esta nueva sociedad; estoy seguro de que solo reitero lo que ustedes saben mejor que yo. Estos límites recortados para la acción, rigen únicamente para nosotros; cabrá al intelectual formado integralmente dentro de la Revolución ocupar con total plenitud y total conciencia de su aceptación el papel político y espiritual que un hombre de pensamiento cumple en el seno de una sociedad liberada de la injusticia. Yo decía, hace un rato, que la Revolución ha entrado en la etapa donde la dirigencia toma en sus manos en forma global el problema de la cultura. Porque llegó el momento en que se sabe (o se pone en práctica lo que se supo desde el inicio) que una revolución solo avanza si completa su consolidación —después de haberlo hecho en lo militar y en lo político— en el campo de la cultura, adecuando a los fines colectivos el pensamiento de sus intelectuales. En el discurso del 13 de marzo de este año, que mencionaba Roberto, Fidel Castro lo dijo claramente. Fue el primer enunciado orgánico por el que la Revolución proclamó su convicción de que una profunda transformación de la cultura es el presupuesto de la construcción socialista y del

desarrollo. Y si frente a ese objetivo formidable se adquiere además la noción del modesto papel que se nos impone (recuerden, de paso, los párrafos del discurso de Fidel sobre la humildad del intelectual), creo que entonces podremos ubicarnos correctamente y aceptar, con más alegría, con menos mala conciencia, la tarea que la circunstancia nos propone. Sostengo que con nuestra formación, no podremos aspirar nunca, porque el proceso dialéctico de la sociedad nos lo niega, a ser intelectuales socialistas en el sentido pleno del término; somos y seremos intelectuales de transición, que preparamos el parto de la nueva sociedad que hemos soñado.

Situados así, no creo que la situación sea para desesperar; no creo que sea para sentirse totalmente ineficaces, desubicados. Ni creo tampoco, como contrapartida de esa comprobación realista y humilde del papel positivo que les cabe en la Revolución, que pueda llegarse el momento de reclamar, como lo hacía Fornet, ciertos reconocimientos, ciertas ubicaciones honoríficas. (Incidentalmente: ¿no es un poco contradictorio reclamar el reconocimiento de una conciencia crítica y, a la vez, los incentivos morales que son, precisamente, estímulos para desarrollar en las fuerzas productivas una conciencia todavía imperfectamente inadvertida de los objetivos revolucionarios?). Porque en una sociedad revolucionaria, ellas están destinadas a los que realmente pertenecen, por origen y actuación, a las capas sociales para las que se hizo la revolución y que, de acuerdo a las leyes del marxismo-leninismo, componen a su vez la vanguardia legítima. Los intelectuales cubanos futuros, formados en este contexto, podrían ser de pleno derecho hombres socialistas; a ellos sí, en todo caso, corresponderá recibir las distinciones que, en la carrera de los honores de una sociedad revolucionaria, los regímenes socialistas emplean como reconocimiento de sus ciudadanos ejemplares. Olvidarse por un momento de que ustedes no son el proletariado de esta Revolución, sino un grupo social sobreviviente que, sobre la base de un admirable sacrificio

y un gran desgarramiento individual, se despojó de su condición burguesa consciente para ser, no protagonista, sino partero de este acto histórico, es correr el riesgo de perder pie en el verdadero papel que desempeñar.

No veo otra salida para nosotros, en este continente y en un proceso revolucionario de este tipo, que el de colaborar con la máxima eficiencia y la adecuada modestia, en un proceso que no está en nuestras posibilidades dirigir, y que tampoco podemos ser (por más sacrificios que hayamos cumplido) sus beneficiarios, del modo que lo puede ser un obrero o un campesino. Reconozco que la rotundidad de estas afirmaciones puede parecer poco fundamentada y, en todo caso, muy polémica. Pero procede, repito, de una reflexión profunda —inclusive en mi caso individual— y creo que, en cuanto a honestidad intelectual, todos estamos en condiciones de llegar a las mismas conclusiones.

Para cerrar mi excesiva intervención de esta noche: si nos ponemos de acuerdo en que estos son puntos de partida inevitables e irrenunciables para juzgar qué utilidad podemos ofrecer; si acordamos qué representan ustedes en esta nueva e importantísima etapa de su Revolución, habría luego que plantear otra interrogativa subsidiaria. ¿En qué forma, una vez producida esa asunción de su verdadero sitio dentro del proceso, debe traducirse en acción tal convencimiento? Esa respuesta no me corresponde. Resumo, tan solo, los elementos de juicio manejados, que si se reconocen válidos pueden ayudar a dicha respuesta.

En primer término, la situación interna del proceso cultural. La Revolución ha tomado un rumbo definitivo. Ha probado no ser sectaria ni copiar servilmente otros modelos marxistas asfixiantes del espíritu o de la vitalidad revolucionaria. Ahí están como datos su reinterpretación del marxismo-leninismo, su rechazo de ciertas formas anquilosadas de la teoría. Pero a partir de esa revisión que ha oxigenado la vieja teoría, no caben heterodoxias de buena fe;

fuera de esa matización y amplitud dictada por la praxis, la Revolución no admite individualismos inesperados en la actuación de un intelectual, porque el proceso requiere un método y él ya existe. La dirigencia cubana ha demostrado suficientemente (y ustedes mismos lo han reconocido, sobre todo a través de una intervención de Roberto) de qué manera, pese a las dilaciones, a los silencios, a la falta de diálogo, a su aparente indiferencia por el pensamiento de los intelectuales o por la sed de integración que los mortifica, esa dirigencia (quizás —pero, ¿quién puede asegurarlo?— sin saber mucho de literatura, de pintura o de música) llega en el instante histórico correcto a plantear las soluciones culturales que corresponden realmente a las necesidades de una revolución socialista. Para los desconfiados, esta debe ser la prueba final de la profundidad de pensamiento de la Revolución. Acepto que no es este el estilo brillante, repentino, que ilumina las teorías gratas al pensamiento burgués (pienso en Marcuse, en Lévi-Strauss, en los fuegos artificiales de Servan-Schreier) y las hace nacer ya con la dentición completa; el estilo de esta Revolución a la vez pragmática y de tesis, es lento, detenido con frecuencia en los meandros de mil problemas donde se superponen peligros exteriores, dilemas internos, insuficiencias de crecimiento, contextos mundiales. Pero con ese método la Revolución ha llegado a identificar sus necesidades verdaderas y a escoger las soluciones definitivas. Y, a diferencia de la teoría repentina y brillante, las ha corroborado con la práctica. Esta situación no admite, me parece, más que la disciplina revolucionaria, la unidad revolucionaria, la fe.

Para ustedes, esa exigencia representa admitir de una vez y por todas que ya no son la *intelligentsia* de este país, en el sentido tradicional otorgado a la *sociedad intelectual*; que ya no hay *intelligentsia*, y que sus funciones (o lo que ella creía sus funciones) se han desplazado a otros sectores. Un intelectual, ahora, no tiene más posibilidades de poder (y en este período de transición, quizás menos,

que un machetero, un conductor de camión o un soldado. No hay otra tarea para ustedes que la colectiva socialmente hablando. En segundo lugar, en ese futuro inmediato está la solidaridad exterior con la Revolución, en peligro de deterioro. Ustedes reconocen que la época de lo que Roque llamaba «promiscuidad ideológica», si atendemos a dos o tres sonados episodios y a la propia reacción positiva de ustedes, aparentemente ha terminado. Habrá que revisar las alianzas; habrá (por encima de las amistades y los sentimientos, provocando nuevos desgarramientos) que situar a cada uno en su verdadero campo. Y describir de qué manera algunos compañeros de camino —por inmadurez política, por falta de formación ideológica— no entienden lo que aquí ocurre; y a veces, hasta por el mero hecho de declarar honestamente tal incompreensión, están situados de alguna manera en el reducto que operan los verdaderos enemigos.

Los dos puntos anteriores significan simples asunciones de situación; no son decisiones creativas, sino reajustes. El tercer punto es la necesidad de pasar a la acción, que les devolverá —en el mejor estilo de esta Revolución— la iniciativa. Esa acción, aparte de la tarea interna que les corresponde como artistas, consiste en la proyección que esta nueva sociedad en trámite tiene que seguir ejerciendo sobre la opinión pública internacional. Depestre apuntaba certeramente, con sus palabras, en esa dirección.

Si alguien ha dicho, en los niveles políticos —como creía haber oído esta noche—, que la Revolución está en condiciones de prescindir de esa opinión, disiento respetuosamente. Esta Revolución todavía no puede darse ese lujo. Uno de sus frentes de lucha debe ser esa opinión pública internacional, dominada hoy por dos aspectos ominosos del cerco imperialista: el directo —referido al bloqueo económico y a la agresión militar— y el indirecto, de caracteres más sutiles y que entra de lleno en la cuestión cultural. Cuando los intelectuales públicamente solidarios salen al encuentro de los

rasgos más rechinantes del proceso cubano (porque en ese punto rechina también su inmadurez ideológica, como para sentir lesionado un individualismo irremediamente burgués), en Washington el enemigo sonríe satisfecho. En ese campo, el imperialismo —que también es dialéctico sin saberlo y aprende de sus errores— ha descubierto otra instancia del tema ideológico, que ni siquiera es la píldora edulcorada del Congreso por la Libertad de la Cultura, ni *Mundo Nuevo*, ni las becas o las excursiones turísticas del Pen Club, para no hablar de las cátedras universitarias en universidades norteamericanas. Sus recursos de movilización psicológica están utilizando nuestras propias confusiones. Mejor que una insidia de Stephen Spender o una ambigüedad de Emir Rodríguez Monegal, es una discrepancia fraternal de Julio Cortázar o la preocupación de Mario Vargas Llosa porque Edmundo Desnoes —que ahora sonríe frente a mí— está preso. Mejor que una traducción al francés del desmonetizado Cabrera Infante, es la de un escritor cubano revolucionario cuya edición se ha postergado, porque ahí, lo que puede haber sido una mera pesadez burocrática o una evaluación política indecisa o temerosa a cargo de un funcionario inseguro, se transforma rápidamente para las agencias informativas en la inquietante resurrección latinoamericana del estalinismo. Y esos episodios cobran fuera una resonancia que aquí no se advierte totalmente, porque ustedes han acostumbrado a la opinión pública internacional a que esos canales que ahora se obturan, esas voces que ahora adoptan la reticencia, son, merced a su propio convencimiento, la prueba mejor de la excelencia cultural y política de esta sociedad. La nueva estrategia del imperialismo no es impugnar a los discrepantes al modo antiguo, como sobornados o cretinos útiles, sino abrirles su aparato propagandístico bajo el pabellón del *fair play*. Los aspectos que permanecen inalterables en la actitud hacia Cuba de esos compañeros no convencerán a las minorías reaccionarias y encallecidas que también leen *Life en Español*; pero

sus discrepancias serán retenidas por la gran masa de la izquierda mundial, e introducirán la duda. El imperialismo no tiene nada que perder, en esta política de manga ancha. ¿Lo han advertido esos compañeros? Sé, por lo menos, que ustedes lo han hecho.

Hasta ahora, la Revolución (en este aspecto, «Revolución» equivale a «ustedes») había confiado esa tarea exterior a los otros. Se nos traía a los amigos para enterarnos de todo; desde aquí (por una especie de polinización, como las abejas que se llevan en su vuelo el polen fecundante de las flores) transportaríamos el germen revolucionario, las opiniones revolucionarias, las pruebas de la verdad y el antídoto contra la desinformación. Es decir: en muchos casos se estaba confiando una de las tareas más delicadas de la Revolución —su defensa y su explicación ideológica— a quienes no podían, pese a sus propios deseos y convicción, ofrecer las garantías de firmeza al llegar las crisis. (Quiero aclarar, porque aquí mi afán de sinceridad se parece ya mucho a la impertinencia, que en la mayoría de esos casos la responsabilidad recae sobre ustedes y no sobre los protagonistas de tal o cual episodio. Amigos sinceros, intelectuales honestos y también políticos inmaduros, ofrecieron a Cuba todo lo que tenían, lo cual ha demostrado que no era suficiente para la misión adjudicada).

Pienso en una nueva actitud —sin perjuicio de mantener los intercambios, sin alterar una política cultural que a ese nivel es ejemplar y señera, sin cerrarse a la amplitud de una perspectiva solidaria— que categorice desde ahora en adelante los niveles de acceso a la Revolución y sus correspondientes responsabilidades. Si la defensa, la milicia, el ejército, los CDR [Comités de Defensa de la Revolución], están confiados exclusivamente a cubanos o cubanizados, tienen que ser, en principio, ellos quienes cubran ese frente que los compañeros del exterior han comenzado a desgarnecer. Ustedes tendrán que salir personalmente o con sus obras, y en un grado mucho mayor, a participar de una manera plena y total en la

cultura del mundo, llevando el mensaje de la Revolución. Hay factores transitorios —económicos, incluso—, que ahora lo dificultan. Pero habrá que resolverlos si, con la puesta a punto de aquellos reajustes antes mencionados, ustedes cobran la autoridad integral que les permita proponerlos y ganar la batalla.

Por eso no he puesto arbitrariamente esta cuestión como tercer asunto, ya que es un derivado de los otros dos. Esto lo podrán hacer en la medida en que se pongan de acuerdo sobre su inserción revolucionaria y lleguen a estar claros sobre las confusiones acerca de la solidaridad. Fernández Retamar decía en aquel poema: «Usted tenía razón, Tallet, somos hombres de transición». Y yo les contestaría: de acuerdo, pero sí y no. Diez años de Revolución han producido ya los descartes; los que se quedaron, son transicionales —y me he pasado la noche diciéndolo— desde un punto de vista histórico; pero a los efectos de su motivación, deben asumir otra de las paradojas a que obliga el contexto cubano: admitir que se les considere hombres de transición cultural y no sentirse tales cuando ponen manos a la obra; considerarse revolucionarios activos y desasidos de toda idea de mutilación.

Cuando uno advierte que la Revolución se propone enfrentar el problema feroz y decisivo de recrear la cultura, surgen las preguntas motivadas por el papel que ustedes deberán desempeñar en esta circunstancia. ¿En esta década, mientras la dirigencia se mantenía en silencio pero preparaba este salto adelante, ustedes cumplían igual preparación o se extenuaban en los juegos eclécticos del Salón de Mayo, en los tiroteos de capilla o en la nostalgia estructuralista? ¿Estaban pensando con el grave criterio de perspectiva histórica que ha utilizado la dirigencia, o velaban compungidamente el cadáver del individualismo y de la «conciencia crítica»? Si me pidieran mi respuesta, yo creo que sería positiva: ha habido defectos y matices de funcionamiento; algunos de ustedes —no me refiero a los que están aquí, lógicamente— permane-

cieron cegados por los árboles del bosque, pero los intelectuales cubanos han advertido siempre —aunque sin tomar la iniciativa, sin saber cómo encararlo— este futuro difícil y hermoso que se les acercaba. Están en condiciones, pues, de sumarse al trabajo. Y son imprescindibles. La nueva etapa de la Revolución ha previsto el lugar para cada uno, y esta combinación necesaria de técnica e ideología, revela más que nada la profunda identidad que permite una sociedad revolucionaria y de qué manera el destino colectivo puede estar unido en la obtención de los objetivos. Tal necesidad de voluntaria y necesaria simbiosis, no veo de qué manera puede dejar cabida a la «conciencia crítica», y otros tipos de supervivencia de las antiguas nociones sobre el trabajo intelectual.

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR: En un trabajo reciente, Edmundo Desnoes, a quien le gusta actuar como desmistificador, citaba una frase que Antonio Machado pone en la boca de Mairena y que siempre me había complacido: «la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero. Agamenón: —De acuerdo. El porquero: —No me convence». A mí me pareció siempre una frase acertada, y sin embargo Edmundo la ha vuelto de cabeza diciendo que, naturalmente, nosotros estamos hoy día de acuerdo con el porquero: no hay una verdad válida al mismo tiempo para Agamenón y para el porquero: hay una verdad de Agamenón y una verdad del porquero, y la nuestra es la verdad del porquero. Creo que si algunas de las palabras que acaba de decir el provocador Carlos María Gutiérrez (sí, chico, provocador en el buen sentido) las hubiera dicho Agamenón, hubiéramos tenido que discutir las hasta el amanecer (que no tardará ya mucho), pero afortunadamente las ha dicho el porquero. Quiero decir, que a pesar de que él se trababa a veces (y precisamente se trababa porque se contradecía, aunque después limpie de esas contradicciones su texto) al utilizar los pronombres, diciendo unas veces *nosotros* y otras *ustedes*, sin que

supiéramos muy bien a quiénes se refería en un caso y a quiénes en otro; a pesar, digo, de este juego de pronombres, en realidad Carlos María está hablando siempre desde el *nosotros*, está hablando como un porquero más, y por tanto no está procediendo como los agamenones que desde fuera de la Revolución, con las manos blancas, pretenden trazarnos las líneas de lo que debe ser el papel de un intelectual revolucionario en el seno de una revolución que ellos no asumen. Al comenzar esta conversación haciendo varias preguntas, yo no las limitaba a la Revolución Cubana: recuerdo que hablé de la Revolución Latinoamericana que en estos momentos se desarrolla en Cuba; porque, naturalmente, ninguno de nosotros entiende que la Revolución Cubana sea sino un capítulo de la Revolución Latinoamericana. Desde el seno de ella, como un compañero más, y con la autoridad que le da su humilde papel de porquero, Carlos María ha intervenido de manera particularmente lúcida y particularmente provocativa, que hay que agradecer, en nuestra discusión.

Digo esto, porque a lo largo de más de diez años sísmicos, nos ha correspondido ver pasar toda una cohorte de expertos en revoluciones *otras*, los cuales llegaban con un baúl lleno de fórmulas diamantinas que debían aplicarse para que todo marchase a las mil maravillas. Unas veces era el dogmático rudimentario; otras, el liberal cuyo aprendizaje insuficiente le hacía creerse socialista; pero siempre se trataba —en los casos a que aludo— de quien desde fuera, y sin los «impedimentos» que supone vivir la compleja y confusa realidad, ha sabido o creído aprender cómo tenían que hacerse las cosas (y no solo en el orden cultural). Ese no es en absoluto, repito, el caso de Carlos María: él nos habla como un revolucionario latinoamericano más, que es lo que queremos ser los aquí reunidos, y por tanto no pretende *hacernos la autocrítica*, como decimos bromeando en Cuba, sino que habla desde el interior de un proceso que es también el suyo. No se insistirá bastante

en esto, porque una revolución, como cualquier hecho histórico, si de veras somos marxistas-leninistas y no idealistas, hegelianos más o menos conscientes, es, y debe ser juzgada, como *lo que ha sido*, no como *lo que ha debido ser*. (Y esto es válido en todos los planos). En el contrapunto entre estas dos instancias, se traban, para volver a la manida imagen, la verdad del porquero y la de Agamenón. Expresiones abstractas, como «dictadura del proletariado», «lucha de clases», «contradicciones no antagónicas», «intelectuales de transición», etcétera, quizás no sean conocidas, pero son *vividas* por el primero: y es solo gracias a ese hecho que adquieren realidad. Sin esa circunstancia, sin esa encarnación, que se traduce en muchos días de carne y hueso, en aciertos y fallos y esperanzas y dolores y verdad, las verdades de Agamenón son patéticos arañazos en un papel. Ello no quiere decir que se postule —y menos que nadie puede postularlo un intelectual— vivir opacamente la realidad, sin alumbrarla con la teoría correspondiente. Pero esa teoría debe serlo desde una praxis concreta. (Cuando Lenin dice que Marx lleva al proletariado desde fuera su filosofía, sabemos que el destino de Marx es el de ese mismo proletariado a cuyo servicio se encuentra). Hay que sentirse insatisfechos de la tarea cumplida en ciertos órdenes culturales de la Revolución (si nos sintiéramos satisfechos, seríamos unos tontos conformistas), pero es menester *vivir* esa insatisfacción, asumirla y trascenderla constantemente. Ese es el valor, en particular, que tienen documentos como *Palabras a los intelectuales* y *El socialismo y el hombre en Cuba*, que son, desde la cima, planteos paradigmáticos, pues Fidel y el Che no son solo dirigentes políticos de la Revolución, sino ellos mismos, en varios sentidos, intelectuales que, como en el caso de Martí, se realizan como conductores de pueblos. Aceptar sin más que desde un principio ya todo estaba previsto —en el orden que fuera—, es, siempre, contentarse con las pobrecitas líneas de «lo que debiera ser» y desentenderse de la vida real; pero, en el caso particular de nuestra

Revolución, es desconocer absolutamente la riqueza práctica y teórica de la misma, su originalidad, las soluciones encontradas sobre la marcha, su permanente capacidad de imaginación y creación: ahí están textos definitivos del Che para hablarnos de cómo se fue formando, al calor de una experiencia fascinante, el pensamiento de la Revolución. Con la comodidad que da *leer* la historia, hubo dogmáticos que quisieron explicar la historia de la Revolución Cubana contentándose con decir que se trataba del paso de un país al socialismo mediante una revolución democrático-burguesa que después dio lugar a la revolución proletaria, etcétera. Y se quedaban tan tranquilos, satisfechos de una verdad equivalente a decir que Alejandro Magno fue un señor con dos piernas que era mortal, y que en efecto, un día se murió. No parecía inquietarlos el que casi no hubieran dicho nada *de* la Revolución Cubana. No parecía inquietarlos la falta de carnalidad (de *concreción*) de su presunta explicación. En el abordaje de la Revolución, su verdad está hecha de su realidad, la cual incluye también los planes fallidos, los errores, los tanteos, las búsquedas, el aprendizaje constante. Y esto vale en todos los órdenes. No se entiende el sentido de nuestra zafra de diez millones para el año 1970, por ejemplo, si se pretende decir que siempre se supo que esa meta nos estaba esperando sentada en ese año, cuando la realidad es que a ella se ha llegado *después* de haberse pretendido reducir las cosechas cañeras. Esta pretensión, al cabo abandonada, y la gran meta del 70, tienen que ser tomadas como capítulos de una misma historia. Naturalmente, este criterio también es válido en lo que toca al trabajo intelectual. Lo que antes se hizo bien —*y lo que antes se hizo mal*— hará posible lo que mañana se haga mejor. En ese proceso se aprende a ser revolucionario. Hace diez años, la mayoría de los intelectuales cubanos no eran marxistas; pero tampoco la Revolución lo era. El desarrollo de aquellos ha sido irregular y defectuoso, pero solo cabría esperar otra cosa si aceptamos el *a priori* sectorialista de que constituían un

grupo particularmente bien formado y equipado, cuando en realidad, como dije antes a propósito de la «sociedad intelectual», en 1959 apenas eran unas cuantas tribus maltrechas. Por lo demás, es visible que la sobrecogedora realidad de la Revolución requiere muchísimo más de los intelectuales cubanos — y latinoamericanos en general — de lo que estos han sido capaces de darle. Creo que este tema ha vuelto aquí varias veces, y no por azar ni por ganas de repetirse los unos a los otros. El hecho es más de lamentar cuanto que el impulso de la Revolución ha echado al mundo, a la contemplación del mundo, a esos intelectuales, dándose el caso de que el famoso *boom* de la literatura latinoamericana — cuyos beneficiarios no siempre parecen conscientes de esto — es una consecuencia de ese crecimiento de la marea histórica que es la Revolución de Fidel Castro y Che Guevara; y llegándose al extremo irónico de que ciertos escritores *gusanos* nacidos en Cuba disfrutaban de alguna difusión por esa misma Revolución que han traicionado.

Por otra parte, en términos generales, estoy de acuerdo con lo que Carlos María señala como papel de los intelectuales en la revolución, y su oportuno llamado a la modestia. Sin embargo: confieso no estar tan seguro cuando le diseña tareas a otras generaciones distantes: nunca he creído demasiado en las tareas que una época le diseña a otra, porque las épocas, como se sabe, gustan de hacer ellas mismas lo que les da la gana. En cuanto al manoseado asunto de las generaciones, Carlos María es muy claro y no deja duda sobre su criterio, que comparto plenamente. Pero, al margen de su exposición quisiera aprovechar para una nueva «descarga» — Ambrosio mediante —, toda vez que el tema asomó su oreja y en otras ocasiones he «generacionado» bastante: creo que me cuento entre quienes más lo han hecho en este país desde hace casi veinte años. Por tanto, no voy ahora a pretender borrar de un plumazo la teoría de las generaciones. Pero por dos razones quiero volver sobre ella. Una, la más importante, es que últimamente ha vuelto a plantearse fuera

la cuestión, confundándose una realidad que constituye nuestra esperanza, nuestra certidumbre —que están surgiendo ya y surgirán jóvenes hechos enteramente por la misma Revolución, encarnación viva de ella—, con la amenaza de que ese hecho relegue a los demás, a los constructores de estos tiempos, a una resentida marginalidad, situación que solo algunos se atreven a expresar, mientras los demás se quedan acobardados y silenciosos en el andén viendo partir el tren. Como si construir una revolución, saberse enraizado en ella, saberse absorbido por ella y transfundido en nuevas vidas mejores y más reales, fuera para un revolucionario motivo de resentimiento y no de alegría y orgullo. La otra razón por la que quiero aprovechar para insistir sobre este tema de las generaciones es que, aunque lo he tocado varias veces antes —o precisamente por eso—, me parece mecánico negarnos a enriquecer nuestra propia visión y autocondenarnos a quedar presos de ese esquema, especialmente en un instante tan poderoso como este, que nos enseña algo nuevo cada día, y en que visiblemente —además de las puntualizaciones clasistas evidentes que recordó Carlos María—, *los problemas epocales se sobreimponen a los generacionales*. Quizás solo en épocas man-sas, o en épocas en que por una u otra razón los intelectuales no quieren tener mucho que ver con la historia, se ve a una generación desarrollarse con una relativa nitidez de laboratorio. En las épocas turbulentas, enérgicas, creadoras, las cosas son muy otras: las generaciones son arrastradas y confundidas en tareas comunes. Piénsese en la Guerra del 95, ejemplo magnífico de fusión de los viejos del 68 con los que Martí llamaba «los pinos nuevos». O los años veinte de este siglo, en que hombres hechos y derechos como Fernando Ortiz o Emilio Roig (o hasta el anciano Varona) trabajaban mano a mano con jóvenes que emergían magníficamente. Cuando Mella funda en 1925 nuestro primer partido comunista, tiene a orgullo hacerlo junto al anciano Carlos Baliño, quien fuera amigo de Martí. No se le ocurre andar picado de la frívola tarántula generacional,

entendida en un melancólico sentido pandillero. Buscaba afinidades ideológicas profundas y no aleatorias contigüidades cronológicas. Algo similar está pasando, naturalmente, en nuestros días, con las cuatro generaciones actuales de que habló ya René Depestre. Una es la de Roa, Carpentir, Guillén, Marinello, Pita Rodríguez. Otra, la de *Orígenes* (y además de quienes, en esa generación, ya tenían una formación marxista, ha sido admirable el caso de poetas como Eli-seo Diego y Cintio Vitier, cuyo libro *Testimonios* es ejemplar, sobre todo su última parte, «Entrando en materia», que muestra con gran honradez la evolución de un poeta que ha asumido hasta el fondo su condición transicional, la cual en vez de dejarlo al cabo marginado, lo lleva a entrar en la materia viva de la historia). Una tercera generación es la nuestra. Y la cuarta y última (por ahora), la de los jóvenes de veintitantos años, que han sabido expresar estos años en páginas sinceras, reales. Por supuesto: hay y habrá diferencias entre todos estos intelectuales, diferencias que se deben no solo a las distinciones generacionales, que no veo cómo van a evaporarse, sino a cuestiones de origen, de actitud, de desarrollo, y hasta de temperamento. Pero no es menos cierto que, con sus características propias, los revolucionarios —pues es claro que pensamos ahora solo en ellos— expresan una época común. En cuanto a los que vengan después, todos confiamos, como decía antes, en que serán la encarnación misma de la Revolución, tal como la deseamos, defendemos y construimos. Pero la forma concreta en que asumirán sus problemas y sus soluciones, no corresponde a nosotros diseñársela, sino a ellos mismos. De cierta manera, es de prever que siempre estarán en transición hacia realizaciones superiores, y que conocerán tensiones y exigencias que ahora no podemos adelantar. Los últimos toques del futuro se lo dan los hombres que lo llaman presente.

Sobre otra cuestión quisiera aprovechar también para pensar un poco en voz alta, al socaire de la descarga de Calos María. Me refiero al caso concreto de nuestra escritura, de la literatura. Tuve

la impresión de que había cierto derrotismo en sus palabras sobre este punto. Por supuesto, le asiste toda la razón cuando hace su llamado a la humildad, a la modestia, al discreto papel que corresponde en realidad a los intelectuales tradicionales —o a los tradicionalmente llamados intelectuales— en este tiempo. Pero echo de menos una consideración *específica* sobre el trabajo que desempeñamos los que estamos aquí, es decir, sobre lo que, mal que bien, seguimos llamando la literatura. Carlos María podría decirme con razón que no tenía por qué considerarlo todo. Por ello es que yo voy a añadir algunas cosas, a fin de que no nos quedemos solo en las generalidades que atañen al intelectual, en el sentido más lato de la palabra y, sin pretender transformar esto en un debate sobre estética, digamos algo sobre el artista, sobre el escritor, en esta sociedad. El asunto es sumamente complejo, como todos sabemos, porque sobre el funcionamiento del artista en una sociedad socialista, muchas de las experiencias previas no son satisfactorias, y algunas francamente rechazables. Cosa por otra parte natural, dado el carácter experimental que en casi todos los órdenes tiene la Revolución, donde hay que *inventar* la realidad, las realidades, desde una pieza para hacer marchar una maquinaria hasta la función del poeta. Quiero decir, que no se trata solo de que los artistas, como de costumbre, tengan que inventar sus obras, sino de que, en este caso, además, tienen que inventarse a sí mismos. Aunque en honor a la verdad, sea la sociedad en su conjunto la que se inventa las funciones que requiere. Pero ese proceso social pasa por los artistas. (Benedetti ha dicho algo de esto). Es cierto, como Carlos María recordó, que su función en manera alguna es superior a la de otro trabajador cualquiera. Sería una presuntuosa ridiculez negar esto. Pero con esa declaración, el problema no termina, sino empieza. Sabemos cuál es la *naturaleza* y la *finalidad* de la labor de ese otro trabajador en el capitalismo o en el socialismo. ¿Podemos decir lo mismo de quien ejerce la *práctica artística*, la *producción* de

obras de arte? Mal que bien, tratándose de la sociedad capitalista, tenemos una respuesta —o respuestas— que dar. Tratándose de nuestra sociedad, la cuestión es más delicada. Ya mencioné antes el error a que éramos conducidos si nos limitamos mecánicamente a trasladar una función de una sociedad a otra. Era necesario, dije entonces, una *mutación*. Ahora quisiera expresar también reservas ante la posibilidad de una amenaza mecánica, en el otro extremo. La humildad y la modestia, imprescindibles en cualquier trabajo revolucionario, no quitan especificidad a ese trabajo. El más humilde dentista de la Tierra lo es porque arregla dientes. En el caso de un escritor, hay que precisar en qué consiste concretamente su trabajo, su función dentro de la sociedad en trance de revolucionarse (y, por supuesto, nadie espera conformarse diciendo u oyendo decir que es un señor que escribe novelas o poemas, porque esto no ha sido ni será siempre así). Por eso decía que debe inventarse a sí mismo (o ser inventado por la sociedad), por supuesto no como individuo, sino como función. Tengo la impresión de que buena parte de los errores cometidos por revoluciones previas en este aspecto, proviene de que se ha limitado a heredar categorías intelectuales burguesas —formal o funcionalmente—, sometiéndolas a un barniz reformista, y no a una verdadera mutación que las hiciera estallar revolucionariamente, como acaba de proponer Fidel en su discurso, que hemos citado tantas veces, y no por azar, sobre la Universidad. Ahora bien: la invención de esa función no es cosa fácil ni simple: piénsese en el camino recorrido, en los tanteos, en las ilusiones, en los errores, antes de que se pasara, de proponer una reforma universitaria, a proponer una *revolución* universitaria. No hay pues, por qué extrañarse de los tanteos y los errores que, en cuanto a los artistas, ha habido en el mundo socialista. Se trata del lento y doloroso alumbramiento no ya de *obras* distintas (como creen todavía los bienpensantes reformistas, que esperan por ejemplo modificaciones del lenguaje), sino de *funciones* distin-

tas. Por mi parte, habiendo vivido en carne propia y viva, durante diez tremendos años, problemas de este tipo, no creo que ayudaríamos mucho a su solución si insistiéramos en simplificarlos, en esquematizarlos, aunque siempre sea saludable arrojar esa sal a los ojos de que hablaba Unamuno. Si la Revolución nos lo impusiera para su sobrevivencia, haríamos nuestras, por supuesto, las palabras de Martí: «Todo, hasta el arte, al fuego». Pero si no nos lo impone, si por el contrario requiere de nosotros también, como todo parece dar a entender, tareas de escritura, tenemos que ocuparnos y preocuparnos de ellas, en la teoría y en la práctica. Siento que esta intervención mía es ya bastante larga. Pero querría volver sobre esta cuestión.

ROQUE DALTON: Quisiera interrumpir, simplemente para plantear en voz alta algunas de las reflexiones que me producen las intervenciones de Carlos María Gutiérrez y de Roberto Fernández Retamar. Correré otra vez el riesgo de ser el Perogrullo de esta noche, pero creo que tal riesgo vale la pena si tomamos en cuenta la necesidad de concretar al máximo nuestro pensamiento. Creo que el valor que tiene nuestra reunión es el intento que conlleva de hacer un examen concreto de situaciones concretas en el terreno cultural-revolucionario. Si examinamos las relaciones entre el escritor y la Revolución, entre el intelectual y el socialismo, entre el creador y las masas, estamos obligados a partir del hecho de que el socialismo, la revolución, las masas, son cuestiones concretas y no entidades abstractas, y que el creador es asimismo un ser concreto y no una entelequia. Las relaciones entre ambos no se dan en la cabeza de un solipsista sino, por el contrario, en el seno de un proceso histórico concreto. Es bueno recordar, por ejemplo, que ante los centenares de proposiciones utópicas del socialismo hay un solo socialismo real: el que se construye bajo la dirección de la clase obrera y se basa en las alianzas que determinan la situación

social dada (normalmente la alianza obrero-campesina). No hay un socialismo *de* los intelectuales, como no hay un socialismo de los militares o de los estudiantes o de los curas.

Los grupos sociales derivados pueden, en uno u otro momento del proceso, formar parte más o menos importante y decisiva de la vanguardia concreta de la lucha revolucionaria, pero lo que se llama revolución socialista es cuestión de la clase obrera. El intelectual, el pequeñoburgués revolucionario, adopta la ideología de la clase obrera, pasa a servirla: esa es la forma (que por supuesto adopta las características de especificidad que hemos señalado antes) de integrarse a la revolución. El pueblo trabajador en revolución *permite* al aliado incorporado un margen de acción social que puede expresarse por ejemplo en la frase de Fidel: «con la Revolución todo; contra la Revolución, nada». El pueblo trabajador en revolución permite a la pequeña burguesía revolucionaria que lo apoye y que comparta el honor de la construcción socialista. Creo que esto está dicho por Régis Debray en una entrevista concedida a Carlos Núñez y publicada en *Casa de las Américas*. Por otra parte, el socialismo es una unidad histórica, para asumir la cual debemos partir de su realidad y no de dicotomías portátiles, al gusto del cliente. No hay un socialismo bueno y otros malo. Hay una continuidad histórica, dialéctica, ascendentemente positiva, que muestra además muchos errores. Nosotros no podemos, sin dar alas inútiles a un grado de vanidad que solo se parangonaría con inoperancia, *asumir* la derrota del nazismo y no *asumir* el Stalin de los campos de concentración, pongo por ejemplo. O caer en el énfasis a *las condiciones que yo, intelectual immaculado, pongo para apoyar a la Revolución Cubana*. ¡Cómo vamos a andar poniendo condiciones al poder popular, si este poder no nos ha hecho venir, no nos ha mandado a llamar para apoyarlo! Nos ha permitido apoyarlo, en todo caso, y por mi parte yo me siento agradecido. El apoyo del revolucionario a una revolución es, por esencia, incondicional. Tan

incondicional, que al criticar a su revolución —ya lo dijo Roberto antes— se autocrítica siempre. Lo cual no excluye sino que, por el contrario, supone, pues, la lucha encarnizada contra los errores dentro de la Revolución, contra lo negativo, lo viejo, lo que frena, contra lo que aún se interpone entre el imperio de la necesidad y la plena vigencia del reino de la libertad y el hombre nuevo.

AMBROSIO FORNET: Nuestro compañero Gutiérrez ha demostrado ser un polemista temible: tiene la fuerza moral del porquero y la brillantez de Agamenón. Si Roberto no tuviera las mismas cualidades, creo que este debate se prolongaría hasta la madrugada; cada uno tendría que pensar a retazos lo que Roberto ha soltado de golpe. Eso que él acaba de decir es lo que yo hubiera querido decir, de manera que ahora podría callarme. Pero me parece importante subrayar esa idea de vivir la Revolución como un entusiasmo, un desgarramiento y un desafío permanente. Efectivamente, no estamos interesados en saber lo que hubiera sido la historia europea si al joven Bonaparte le meten un tiro en Lodi. Se dice que hemos vivido diez años de Revolución. No son diez años. Son 3 650 días. Vivir en revolución 3 650 días consecutivos lo convence a uno, por lo menos, de una cosa: de que nadie es el que era 3 650 días atrás. Unos se vuelven locos, otros se vuelven gusanos, otros se vuelven revolucionarios. En diez años hasta el más modesto combatiente tiene ya algunas cicatrices de guerra y son precisamente esas cicatrices las que le dan conciencia de su propia transformación. Y uno ve unas cuantas cosas, algunas de ellas sorprendentes: ve a dos hermanos, nacidos y criados juntos, con intereses similares, convertirse, el uno en un gusano irremediable y el otro en un tremendo cuadro político; ve desertar a hombres supuestamente inexpugnables y portarse como héroes en Girón a pacíficos padres de familia... En otras palabras: comprueba que la naturaleza humana no es inmutable. Y el ABC de un revolucionario es saber esto y apostar a que lo mejor de cada uno se impondrá a la larga sobre lo peor.

Esto se une a lo que antes decía Roberto sobre las victorias y los errores de la Revolución: puesto que los asumimos en conjunto, podemos hablar de *nuestras* victorias y de *nuestros* errores. La crítica —la autocrítica— del revolucionario supone el orgullo y la conciencia colectiva del revolucionario: uno sabe que cuando las campanas doblan, doblan por uno. Aquí estamos muy lejos del lagrimazo, el golpe de pecho y cosas por el estilo; lo que nos permite ser honestos y autocriticarnos sin masoquismos es saber que, en mayor o menor grado, aquí todos hemos tenido que *hacernos* revolucionarios. Y ese hacerse sobre la marcha, que es al mismo tiempo un proceso apasionante y parte del drama del subdesarrollo, abre un margen enorme a la improvisación. En determinado momento, o se improvisa o se perece. Bien, no hemos perecido, luego hemos improvisado. Ahora hay que ir reduciendo cada vez más ese margen de improvisación: tanto a la hora de escribir un libro como de sembrar un campo de boniato. Que el trabajador intelectual y el agrícola, como revolucionarios, sean capaces de sentir que el éxito o el fracaso de ese libro o de ese boniatial les conciernen a ambos, es quizás la imagen perfecta de esa conciencia colectiva de la que tanto hemos hablado, pero que hasta ahora solo hemos referido al intelectual.

Termino ya, pero no sin aclarar un punto que ha tocado Gutiérrez. A él le parecía ver que yo reclamaba extemporáneamente para el gremio —no son exactamente sus palabras— «ciertos reconocimientos y ubicaciones honoríficas». Lamento no haber sabido expresarme y como, al mismo tiempo, comprendo que no hay el menor reproche en su alusión, me doy cuenta de la complejidad del tema que sugerí: efectivamente, solo el hombre nuevo estará en condiciones de afrontarlo. Pero eso no nos obliga a congelar una inquietud. Lo que me propuse, lo que hice, torpemente, fue subrayar lo específico del trabajo literario —como podría subrayarse lo específico del trabajo agrícola— y preguntarme en qué sentido ese

trabajo específico, esa función específica, podía encajar en el conjunto de las funciones sociales, por lo menos mientras exista la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. En cuanto a honores, no creo que haya nada que reclamar: ya la historia nos ha honrado con creces, al permitirnos hablar de *nuestra* revolución, de la nueva sociedad que *estamos* construyendo. Las coronas de flores las guardamos para las tumbas.

RENÉ DEPESTRE: Admiro el rigor implacable de las palabras recientes del compañero Carlos María. Confieso con sinceridad que si el destino del intelectual de nuestra generación debiera inevitablemente parecerse al retrato que nos ha trazado, yo lo aceptaría; tan fascinado estoy por la grandeza de la Revolución Cubana. Pero las opiniones de Carlos María Gutiérrez me parecen pesimistas. Yo no pienso que un intelectual de formación burguesa no pueda integrarse al ritmo de la Revolución Cubana, y que no tenga más que su sillón que poner en el sentido de la historia... Yo creo que...

CARLOS MARÍA GUTIÉRREZ: Perdóname, René. Nunca he dicho que el intelectual de formación burguesa no pueda incorporarse plenamente —en lo que sea su plena capacidad de integración— a una sociedad revolucionaria como la cubana. A lo que me he referido, delimitándolo, es al papel que la Revolución asigna a un intelectual de transición, lo cual es otra cosa.

RENÉ DEPESTRE: Mi opinión es que si un intelectual de nuestra generación está profundamente integrado a la Revolución, si su alianza con ella tiene ese carácter orgánico que yo señalaba al principio de este debate, su papel en la Revolución puede ser más eficaz. Pienso que hay hombres de nuestra edad que están dispuestos a cumplir cualquier tarea a su alcance que la Revolución le asigne, y que lo harán, sin que la Revolución tenga que arrepentirse de haber

apelado a ellos. Y además hay otro aspecto del problema, ante mis ojos igualmente importante. Hay aquí intelectuales que por su trabajo, por sus sinceros esfuerzos llegarán a realizar las tareas que han sido de la competencia de los artistas de todos los tiempos, y de todas las sociedades: hacer obras de gran calidad. Escribir poemas, novelas, ensayos que sean expresiones felices de las nuevas realidades que nacen del poder creador de la Revolución. La Revolución está ordenando el mundo mistificado y alienado que el capitalismo nos ha legado, está sustituyendo la anarquía del subdesarrollo por las armonías de una creación socialista. No veo por qué un escritor revolucionario sería incapaz, mediante su obra, de servir de mediación entre la Revolución y el hombre nuevo que ella aspira a crear. No veo por qué una novela o un poema no pudieran ser como prefiguraciones de este hombre nuevo o como la expresión de verdades parciales de la Revolución. Estoy persuadido de que esta es una puerta que la Revolución deja abierta ante la capacidad creadora de cada uno. Estoy de acuerdo contigo, Carlos María, en que hay intelectuales que por las razones que tú has señalado justamente, se encuentran concentrados en contradicciones y conflictos que hacen muy problemática su integración total a la revolución. Pero te pido que pienses también en aquellos que no son presa de una mala conciencia tan incurable y que, aun si durante largo tiempo han sido olmos estériles, puesto que la *Revolución hace también al hombre*, pueden llegar un día a dar las bellas peras que en *El socialismo y el hombre en Cuba*, Ernesto Che Guevara deseaba a la nueva literatura cubana. Pienso más bien que esas condiciones son las que han confrontado todos los escritores del pasado y las que los del futuro encontrarán también en su camino, por el hecho mismo del lugar que ocupa la literatura en la vida. Por otra parte, creo que la revolución es justamente un *poder desalienante* que permite a un hombre, aun si tiene tras sí toda una herencia ideológica burguesa, adherirse en cuerpo y alma a una visión más alta de la

verdad y de la libertad. La atmósfera moral de la revolución es tal, que puede emancipar en todo ser que lo desee las fuerzas de la invención y de la creación. Al triunfo de la Revolución de Octubre, el poeta Vladimir Maiakovski no era un debutante en las letras. Tenía tras sí un pasado de futurista, y todos los elementos que tú has descrito como los de un hombre de transición. Sin embargo, si se me invita a escoger entre Maiakovski y Evtushenco, cuyo padre pudo haber sido, me quedaría con el «viejo» Vladimir, con su futurismo, su suicidio, sus desgarramientos y todo. Yo pudiera también haber tomado el ejemplo de Alexander Bloc, que había publicado ya sus principales obras cuando el Partido Bolchevique toma el poder. Bloc era un representante de la intelectualidad brillante de San Petersburgo, un gran señor de las letras; sin embargo, la revolución ha recibido de él obras que siguen estando entre sus joyas. Invoco estos testimonios para mostrar la complejidad del problema que nos ocupa. No veo una tragedia en el hecho de que el papel de conciencia crítica caiga de las manos del intelectual de esta revolución. Fidel Castro, Che Guevara y muchos otros dirigentes de la Revolución, ¿no son intelectuales? Su gran mérito consiste en haber ampliado el concepto del intelectual, añadiéndole las dimensiones del hombre de acción. Pero la literatura, cuando es eficaz, ¿no es también una forma de la acción humana? No son muchos los hombres de acción que han ejercido una acción tan duradera como los libros de León Tolstói o los poemas de Baudelaire. Es por eso que yo pienso que el intelectual que no tenga las cualidades que hacen al hombre de acción no tiene que desarrollar en sí mismo un complejo de Sierra Maestra. No tiene más que seguir la verdad de su vida, con la mayor honestidad, y, sin ser ni un Tolstói ni un Baudelaire, si tiene algún talento, llegará, con las condiciones específicas de la literatura, a crear una *poesía intencional* capaz de articularse a la gran *poesía involuntaria* que los hombres de acción han lanzado en la vida social de Cuba. Y porque yo creo que la revolución con-

duce a los hombres hacia sí mismos, estoy convencido de que ella podrá recoger peras inolvidables en todos aquellos que han aprendido de ella a comprender mejor por qué la literatura es tan necesaria al ser humano como el pan y la luz.

CARLOS MARÍA GUTIÉRREZ: Bueno, René, en cuanto a lo que han cumplido los artistas en todos los tiempos, permíteme que te recuerde algo que dijo Lenin ya en 1905, anticipándose a la confusión que sustrae la obra de creación a las condiciones sociales: «El proletariado socialista organizado debe seguir atento a esta labor, la de los intelectuales; controlarla, introducir en toda ella, sin excepción alguna, el vivo raudal de la viva actividad proletaria, haciendo que desaparezca así el viejo principio semimercantilista de que el escritor escribe cuando le parece y el lector lee cuando le viene en gana». Es decir —siempre hablo del período de transición, siempre hablo de *cuándo y en dónde* el artista revolucionario debe crear, porque el *cómo* y el *qué* deben seguir a cargo de su exclusivo arbitrio—: me parece que hay una labor del intelectual que no depende de la búsqueda del regocijo personal, ni de que escriba cuando le parece para que el lector lo lea cuando le viene en gana. (En 1969, Lenin podría haber agregado, para fijar mejor el carácter de mercancía que la obra intelectual adopta en la sociedad subdesarrollada de estructura capitalista, que tampoco se puede escribir solo cuando el escritor necesite pagar una cuenta, ni leer cuando el lector disponga de dinero extra para libros). En la nueva sociedad la obra artística apuntará seguramente a objetivos que trasciendan incluso el objetivo inicial del creador —aunque ambos puedan complementarse y el regocijo personal de un cronopio quizás coincida con la necesidad de belleza y arte que el pueblo experimenta— y si a esta altura no lo entendemos así y defendemos el derecho a la mera espontaneidad de creación sin perspectiva del *tempo* social, ello es la prueba de que todavía seguimos insertos en el pasado. En su exposición, René

decía que no se podía exigir determinada norma de rendimiento al creador, que se requería un proceso de adecuación, de maduración, de creación. En esto, como en todo lo que estamos tratando, no podemos rechazar de plano ninguna de las nuevas exigencias; se trata simplemente de no decidir las imposibilidades sobre la base de las normas de creación que aprendimos en la época de la alienación y el individualismo. Si aplicamos esas normas, es claro que René no podrá escribir a las 24 horas de un desastre el poema que movilizará al pueblo para reconstruir los daños materiales (aunque otra catástrofe, la muerte del Che, le ha provocado esa impresionante *Cantata de octubre*). Pero hay otras vías para sumar, sin que deba esperarse a que nos baje el ángel, el talento y el arte a la tarea cotidiana; pienso, por ejemplo, en lo que pintores, escritores, cineastas y músicos están haciendo en la COR o en el ICAIC o en la Casa de las Américas. Allí no se pide a nadie que produzca una obra maestra cada 48 horas, pero la decisión de integrarse a una tarea de crear belleza para el pueblo —aunque respeta el ritmo de la creación individual— es incesante y de respuesta inmediata cuando hace falta, debido precisamente a su característica de funcionamiento colectivo. Si en algún sector esas contemplaciones hacia el creador individual no existen, será porque este no funciona dentro de esos mecanismos compensatorios, o lisa y llanamente porque ellas entrarían en colisión con otras prioridades políticas. En esos casos, se trata de un problema de tiempo; esas facilidades que René exige —exigencia correcta, y que no debemos olvidar, porque son los presupuestos de la obra artística plena— quizás no correspondan provisoriamente a este período transicional cubano, a este país bloqueado, insular, a miles de kilómetros de sus únicos aliados y con una necesidad vital de unidad ideológica.

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR: Como era de desearse (y de esperarse), hemos pasado de ciertas cuestiones generales, que por su

puesto era imprescindible clarificar, a otras concretas, específicas de nuestra tarea. En este punto hay algo que me interesa especialmente. De hecho, estoy escribiendo sobre esto en otro trabajo, y me veo obligado a traer aquí algunas de las cosas que allí digo. Es una cuestión simple: cuando nos preocupa que se espere la realización de tal o cual obra literaria o artística sobre un asunto de viva actualidad, creo que el error está de parte de quien ha pensado que debía tratarse de una obra *de un determinado tipo*, de un determinado género. Como ha ocurrido en cualquier época histórica, y con mayores razones, la Revolución tiene todo el derecho a esperar que las hazañas extraordinarias que están ocurriendo encarnen de alguna manera en nuestro arte, en nuestra literatura. De hecho, esta espera, esta esperanza, es un homenaje que la Revolución rinde al arte y a la literatura. A nosotros, como técnicos en esta materia, nos corresponde escoger o inventar la *forma concreta* en que se producirá esa encarnación.

Si insistimos en pensar que la Revolución espera de nosotros trescientos doce sonetos sobre la inseminación artificial, naturalmente que nos preocuparemos, pero la responsabilidad por esa preocupación corre enteramente por cuenta nuestra, porque una petición aberrante de este tipo no ha sido ni será hecha. Por el contrario, tenemos una ocasión especial que no puede desaprovecharse. Para ello basta con recordar que los géneros literarios son también, por supuesto, históricos. Cuando la burguesía requirió determinado género, dio de sí la novela, y la grandiosa, la prestigiosa epopeya, sencillamente pasó al museo. Yo no propongo aquí enmusear a la fuerza ningún género, pero sí estar atentos a los que sean capaces de cumplir la función que se requiere de ciertas zonas de la literatura actual en Cuba. *A partir de la función abordemos los géneros, y no al revés.* No pensemos, con horror púdico (y con temor patológico al difunto realismo socialista, al cual el Che dio nuestro tiro de gracia en *El socialismo y el hombre en Cuba*) que se espera que

escribamos una novela-río o un drama en verso libre sobre el Cordón de La Habana: pensamos en que se espera, simplemente, que escribamos sobre el Cordón de La Habana o la Isla de la Juventud, y veamos entonces cuál es la mejor manera de hacerlo. Novela-río, no. ¿Reportaje? ¿Por qué no? Si José Martí, el mayor escritor de la América Latina, no vaciló en hacerlo, ¿a santo de qué vamos nosotros a negarnos a determinadas tareas supuestamente menores o marginales? No creo que sea un azar que la realización artística más lograda de la Revolución sea el admirable documental de Santiago Álvarez. Además de su valor en sí, hay en él una lección que atender. Es una obra en que lo *testimonial* cobra jerarquía artística superior. Y esa jerarquía no la adquirió antes ni después de su función testimonial: la adquirió simultáneamente. Los géneros y subgéneros artísticos y literarios que la Revolución requiere, que la Revolución da de sí, ¿no comparten esas características? Pienso incluso en la revalorización de formas como las de la oratoria o las memorias; pienso en algunos reportajes, en el interés que despiertan documentos, discusiones, quizás hasta una mesa redonda como esta. El desafío es ahora menor de lo que parece, porque estamos viviendo, a nivel mundial, un crecimiento de lo que Shclovski llamó hace muchos años *factografía*, término que Enzensberger ha reverdecido en nuestros días: esa literatura mal llamada sin ficción, mezcla de géneros tradicionales (¿por qué hemos de serles fieles a esas congeladas fronteras formales?), mezcla de novela, ensayo, periodismo, sociología, que trabajan por ejemplo Ricardo Pozas, Oscar Lewis o Miguel Barnet. No digo, por supuesto, que este sea el género que debe adoptar la literatura de la Revolución: digo que es un ejemplo de una feliz desatención a las concepciones académicas de los géneros; un ejemplo de literatura flexible, capaz de abrirse como una mano sobre la realidad.

Por otra parte, así como es artificial enviar a un joven poeta o a un prometedor ensayista a una granja o una fábrica para que

escriba un libro de madrigales o una introducción al problema de la granja, en cambio —como tan eficazmente lo ha hecho en su campo el ICAIC— es posible auspiciar trabajos factográficos, muy libres en su realización genérica concreta, que recojan los múltiples aspectos de nuestra vida actual. Puedo aportar una experiencia reciente: los textos diversos que un grupo de escritores jóvenes han hecho bajo el rubro colectivo «Escuela Militar», a propósito del entrenamiento militar que a finales del año pasado tuvimos los alumnos, profesores y empleados de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Habana. Esos textos, que aparecerán en el número 55 de *Casa de las Américas*, no son más que un experimento, pero como tal me parece interesante. Así se puede proceder en relación con muchas otras actividades. No me cuesta trabajo imaginar los aspavientos de quienes, fuera de la Revolución, vean en esto un estrechamiento de una literatura tan lindamente diversa, o cualquier cosa por el estilo. Entiendo, como decía en otro orden Chesterton, que la libertad es para usarla: y me parece necesario que a la libertad artística de que disfrutamos —y que la Revolución no tiene por qué sofocar jamás, todo lo contrario—, se le dé el excelente uso de hacerla expresar nuestra Revolución. Tampoco se me ocurre que, como si se tratara de un juego de salón tragicómico, fundemos aquí mismo un género literario y lo proclamemos el único apto para nuestro proceso histórico. Todas estas son vanas conjeturas. René señaló con toda razón el complejo mecanismo, relampagueante a veces y lentísimo, trasgeneracional otras, que hace que una vivencia histórica acabe resonando en determinado texto literario. Volveré al caso de Martí, cuya poesía ejemplifica magníficamente este hecho. Pero Martí, como sabemos, encontró otras vías —que no fueron ni el poema ni la novela habituales, aunque algo tenían también de ambos— para ejercer una función requerida por su historia. En nuestro caso, se trata de inventar nuevos géneros, que ya han comenzado a mostrarse. Es otro desafío,

otra meta revolucionaria. Y creo que responder adecuadamente, es una acción impostergable.

EDMUNDO DESNOES: Oyendo a Calos María en su larga intervención anterior, me sentí un poco embriagado y también un poco irritado. Siempre los planteamientos teóricos tienden a embriagar a los intelectuales, siempre los planteamientos ideológicos llevados con rigor producen cierta excitación, una embriaguez en todos los que manejamos ideas. Creo que un análisis riguroso, ideológico, es fundamental. Y eso, en aquella intervención suya, Carlos María lo cumplió admirablemente. Pero creo y siento — como se ha dicho — que existe otro aspecto del problema, la otra mitad del problema, que es la experiencia directa, específica, desde un punto de vista tanto histórico como individual, de cada uno de nosotros, que se ha pasado por alto, que falta.

Por eso debemos desconfiar de las teorías lúcidas que no toman en cuenta la realidad concreta, porque así corremos el riesgo de convertir la ideología en una pesadilla. «El sueño de la razón produce monstruos», como pintó Goya al intelectual dormido sobre su mesa-de-pensar-y-planear-en-abstracto.

Y una de las virtudes de la Revolución ha sido dinamitar los esquemas, explorar, inclusive a riesgo de equivocarse, pero nunca corriendo el más terrible de los riesgos: anquilosarse. Y la cultura no es una excepción. No hemos caído en esquematismos esterilizantes, en una pureza ideológica que excluya al hombre de carne y hueso. Pero también es cierto que no hemos dado una respuesta original hasta ahora; hemos logrado una cultura híbrida, un injerto de valores tradicionales de la llamada cultura occidental y la nueva experiencia de una revolución marxista cubana.

Le hemos pedido peras al olmo y el olmo ha dado peras. Pero ya el olmo no es olmo ni las peras, peras. En estos momentos, creo que la crisis de la cultura cubana —y toda revolución auténtica,

mientras mantenga su carácter experimental, está siempre en crisis creadora— es que ya no somos olmos ni podemos seguir dando peras. El árbol de la revolución debe ser un árbol diferente, que responda a sus propias necesidades, a su realidad, a sus experiencias, a su historia. Diez años de Revolución piden un salto cualitativo de la cultura cubana.

En cuanto a ser «hombres sin transición», quiero decir que no lo considero una limitación, sino un privilegio. Un privilegio, siempre y cuando se trate de un escritor revolucionario, que haya puesto todas sus fichas en el color futuro, apostado al futuro. No debemos abandonar nuestras responsabilidades, alegar que somos productos del pasado, no debemos acomodarnos en nuestras limitaciones, sino todo lo contrario, debemos funcionar como creadores revolucionarios. Tenemos el privilegio de haber conocido el pasado, de haberlo vivido, y de haber escogido el presente revolucionario y el futuro de la humanidad. No hemos nacido en el socialismo, con cuchara de plata en la boca, sino que hemos escogido el socialismo y la revolución, y ese acto voluntario, lúcido, nos coloca en una situación privilegiada. El ser contemporáneos de los héroes de la Sierra Maestra, representa un privilegio y una responsabilidad moral e histórica mayor que la de los escritores que nazcan dentro del socialismo, dentro de una sociedad más justa.

La última cosa concreta, hablando a partir de la experiencia diaria de vivir en una revolución: todo lo que hemos dicho es muy bonito, muy inteligente, pero ¿a quién nos dirigimos con estas palabras? ¿A los dirigentes de la Revolución para que entiendan que tenemos un aparato intelectual afinado y que somos revolucionarios? ¿A los jóvenes universitarios? ¿A los miles de cubanos que van entrando gradualmente en el mundo de la cultura? Yo diría que a los tres, aunque sea indirectamente. No hay que olvidar, sin embargo, que vivimos en una sociedad donde muchos acaban de salir del analfabetismo y la mayoría maneja ideas culturales con

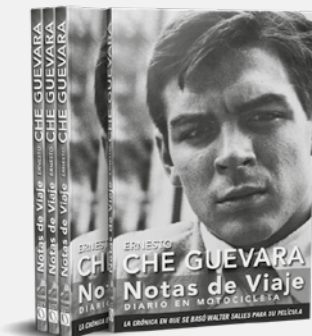
dificultad. Y cuando discurrimos, por tanto, nos dirigimos a colegas o compañeros de nivel universitario. Especialmente en este tipo de discusión.

Aspiramos a comunicarnos con todo el pueblo, aspiramos a la universalización de la educación universitaria, pero esto es un proceso lento, y mientras no se logre debemos tenerlo siempre presente para no caer en el monólogo.

No hay una solución fácil al desnivel, pero sí debemos esforzarnos porque detrás de cada una de nuestras ideas, novelas o poemas estén latentes los intereses y necesidades de los pobres de la tierra. Y así algún día nuestra cultura será de todos sin perder rigor ideológico ni bondad estilística. Seguiré fiel a la Revolución, a mi visión del hombre, y también a mi experiencia, no me disfrazaré de recién alfabetizado; y para terminar, quiero recordar a Machado: «Escribir para el pueblo, qué más quisiera yo».

Roque Dalton: «Diez años de Revolución: el intelectual y la sociedad», *Casa de las Américas*, no. 56, sept.-oct., 1969, pp. 7-48.

LIBROS DE LA COLECCIÓN CHE GUEVARA



ERNESTO CHE GUEVARA Notas de viaje Diario en motocicleta

Libro sugerente e inspirador de la película Diarios de motocicleta, donde el Che narra las aventuras y primeras reflexiones de su viaje inicial por América Latina, realizado desde fines de 1951 hasta mediados de 1952 en compañía de su amigo Alberto Granado.

168 páginas + 24 páginas de fotos, 2004, ISBN 978-1-920888-12-1



ERNESTO CHE GUEVARA Otra vez

Ya graduado de Medicina, en 1953, Ernesto emprende su segundo viaje por el continente. La lectura del diario nos revela su inmenso humanismo identificado en esos primeros pasos con el hombre latinoamericano.

208 páginas + 32 páginas de fotos, 2007, ISBN 978-1-920888-78-7

4

Yawar Mallku:
algo más que un filme

Varias notas críticas han aparecido en la prensa latinoamericana, cubana y europea sobre el filme boliviano de Jorge Sanjinés *Yawar Mallku* (*Sangre de cóndor*). Con aciertos parciales, con deficiencias de enfoque, esas críticas, y sobre todo su número, subrayan la importancia del filme, de su exhibición en el peculiar momento actual del proceso revolucionario de América Latina, y han agotado ya la tarea informativa convencional limitada a los datos técnicos, la ubicación general del problema narrado por el director, las opiniones frente al lenguaje cinematográfico o al nivel estético de la realización «tomando en cuenta los recursos limitados con que se contó», etcétera.

Quisiéramos comenzar por decir que, hasta ahora, solamente algunas de esas notas se han aproximado conscientemente a los problemas fundamentales que nos arroja al rostro *Yawar Mallku*. Ello no es causal ni constituye un dato definitorio contra el nivel de la crítica especializada. Lo que acontece es que *Yawar Mallku* es algo más que un filme. *Yawar Mallku* es un hecho cinematográfico-revolucionario que plantea profundos y palpitantes problemas de la realidad viva de América Latina, pero que además se adhiere a las posiciones de la línea verdaderamente revolucionaria al plantear un problema concreto de la potencialidad revolucionaria de los sectores indígenas de nuestros países, integrantes —en cuanto campesinos— de la fuerza principal de las revoluciones nacionales del Continente. Por esta razón únicamente, es decir, por considerar que *Yawar Mallku* es algo más que un filme, queremos agregar algunas opiniones sobre la problemática que plantea, dejando a salvo los derechos de los críticos cinematográficos en un terreno donde nuestra ignorancia es aún mayor que en otros.

Comenzando a puntualizar tales opiniones, subrayemos primeramente la que ya hemos esbozado como básica: *Yawar Mallku* es la aplicación al caso concreto del criterio realmente revolucionario sobre las masas indígenas, criterio que es posible ubicar en las posiciones de la Segunda Declaración de La Habana, en la obra del Che, en distintos materiales de la Primera Conferencia de la OLAS, en la literatura revolucionaria de los dirigentes guerrilleros de la América Latina de hoy, tales como Orlando Fernández, Héctor Béjar, etcétera. Contrariando las tesis de los marxistas «tradicionales» que han enfrentado el problema del indígena bien en forma paternalista, bien en forma derrotista-reaccionaria («las masas indígenas son reserva de la reacción»), y saliendo al paso del punto de vista técnico-racista de los agentes norteamericanos (antropólogos, sociólogos, Cuerpos de Paz, etcétera), el filme de Sanjinés muestra palpablemente las vías particulares del indígena rumbo a la violencia revolucionaria, cumpliendo con una tarea expositiva que solo podrá parecer elemental o excesivamente didáctica a los seudorrevolucionarios sumergidos en el sopor de los esquemas ajenos a nuestra realidad. Para los verdaderos revolucionarios, *Yawar Mallku* es la ilustración de un elemento fundamental de su propia línea política: el indígena, con sus especificidades, es, como campesino pobre (Mao Tse Tung) base indispensable de la Revolución Latinoamericana. Lo que dice Orlando Fernández en su ensayo biográfico sobre Luis Turcios Lima, hablando de los indígenas guatemaltecos, resume las raíces y la perspectiva de desarrollo de esa línea política y hace evidente la inserción de *Yawar Mallku* en ella.

«La desvanecida historia de la rebeldía india, cuya gallardía se ha pretendido negar —dice Fernández— es ciertamente ingrata, pero no por ausencia de coraje, sino porque está formada por una serie de desesperados alzamientos locales, aislados unos de otros, una y otra vez sofocados a sangre y fuego con irracional saña. El indio buscó la defensa de su identidad en la personalidad comu-

nal, en un instintivo acto gregario, indudablemente conservador. Se sumió en su propio aislamiento, opuso una sorda resistencia a cuanto elemento cultural y técnico viniera de sus bestiales capataces, asimilando lentamente solo aquellos necesarios para la conservación de su comunidad. Hizo trincheras contra la dominación total del extranjero, de sus dialectos, de sus vestimentas, de sus comunidades y sus congregaciones, que mantiene celosamente separados de las instituciones de los ladinos: es su manera de preservar su esencia histórica, su identidad de descendiente de los pueblos mayas; es una espera de resurgimiento teñida de un raro sentido intemporal, que los observadores interesados o triviales confunden con el fatalismo». Por supuesto, esta situación no es totalmente estática y actúa un proceso de descomposición de estas comunidades, forzado por las nuevas relaciones de producción, que se abren paso a costa de indecibles atropellos y actos de barbarie que cometen los nuevos empresarios (las emigraciones de hombres y mujeres a la costa, para servir de mano de obra en las plantaciones en época de cosecha, se llevan a cabo en condiciones, por su forma, no muy diferentes al trabajo forzado), pero transcurre muy lentamente y afronta una dramática y tenaz resistencia. Los patrones ladinos, latifundistas y burgueses, hablan entonces del indio atrasado, bruto, acomplejado, reticente, incapaz de asimilar la técnica y el progreso. Los mestizos, explotados ellos también, para distinguirse del indígena discriminado, corean el estribillo. «La momificación de la cultura —escribió Frantz Fanon— entraña la momificación del pensamiento individual». Estamos de acuerdo con la esencia de la semblanza, si se advierte que esta momia, en ambos casos, recupera la actividad de todas sus funciones y su capacidad de desarrollo, si se le inyecta nueva y viva sangre. Los indios guatemaltecos conservan en estado latente los rasgos que hicieron gigantes a las mayas, con el agregado de que los siglos de opresión han acumulado en su ánimo una agresividad que hará

temible para su opresor su despertar. Las clases dominantes «ladinas» lo saben bien: la saña de sus represiones está acentuada por el miedo. Todas estas condiciones reunidas históricamente hacen a los indígenas guatemaltecos depositarios de un enorme potencial revolucionario que, correctamente dirigido (la ideología proletaria) y mediante un proceso suficientemente dinámico y unificador (la guerra revolucionaria), será el elemento decisivo no solo de la liberación de la patria y del triunfo de la revolución, sino de la configuración futura de la nacionalidad guatemalteca.

Enfrentamos otro problema implícito en *Yawar Mallku* que parece haber sido fuente de equívocos. Es el que se concreta en la siguiente pregunta: ¿a quién está dirigida esta película? Algunos críticos han manifestado textual o tácitamente que ella está dirigida a sus propios protagonistas, a los indígenas, con el fin de «despertarlos». No compartimos ese criterio, que luce muy «progresista» en el primer examen. Los indígenas no van al cine, por regla general. En las condiciones específicas de Bolivia (por lo menos en las condiciones existentes cuando se filmó *Yawar Mallku*) no podrían haberse organizado para ellos exhibiciones de este filme «por la libre». La represión y los impedimentos de uno y otro nivel sobrevendrían de inmediato y tenemos entendido que algo así ocurrió al proyectarse esta película en La Paz. Y esto, sin considerar que una función de cine clandestino en el campo de Bolivia y de la gran mayoría de los países de América Latina, conlleva obstáculos técnicos, físicos, situacionales, casi insuperables. En todo caso una función así vendría a ser un acontecimiento anormal, muy dudosamente inspirador central de una filmación de largometraje. Pero nuestras objeciones al criterio *Yawar Mallku* = «instrumento dirigido a despertar a las masas indígenas que la vean» no son solo circunstanciales, sino de contenido: se refieren a que para nosotros tal criterio escamotea (en forma involuntaria, desde luego) un elemento fundamental de la potencial operatividad de un cine autén-

ticamente revolucionario en las actuales circunstancias de América Latina. Y antes que eso: escamotea en lo principal los evidentes propósitos del director Sanjinés. La historia que narra *Yawar Mallku* es —por lo menos— la historia de unos indígenas que «despiertan» sin necesidad de haber visto una película. De la comprensión de ese hecho pueden surgir varias preguntas. ¿Qué se entiende por «despertar» de los indígenas? ¿Es ese «despertar» un término extraído del «progresismo» extranjerizante de un Sarmiento, o de una Alianza para el Progreso?; o un vocablo que encierra un contenido revolucionario que valdría la pena exponer con más detalle? ¿O es que los protagonistas de *Yawar Mallku* no estaban «dormidos»? ¿No será que, simplemente, ellos viven (para decirlo con términos que Borges no se imaginaría útiles en menesteres tan terrestres) otra clase de vigilia que la nuestra? ¿O, más propiamente, la misma vigilia, pero ocultada a nuestros ojos «ladinos» por una formación cultural distinta, desarrollada en una especie de otra-historia-paralela? Pero aún suponiendo la comprensión exacta de estos problemas es claro que lo que hace Sanjinés es narrar una historia de la acción social de un grupo indígena con un lenguaje específico: el lenguaje cinematográfico, lo cual nos lleva de nuevo al campo de «la base material», de los medios, del instrumental para la transmisión de los conceptos. Y entonces preguntaríamos: ¿es el lenguaje cinematográfico el medio propio para comunicarse con el indígena, para llevar ideología al campesino indígena de América Latina? No le demos más vueltas al asunto: lo que queremos decir es que en nuestro criterio Sanjinés hizo este filme para narrar el conflicto que narra *a los sectores sociales que, hoy por hoy, integran y desarrollan la vanguardia concreta de la revolución de América Latina*. Ese es el gran mérito revolucionario de *Yawar Mallku*, y ese es el elemento que lo aleja de cualquier tipo de demagogia o de populismo político: en estos momentos *el primer objetivo de las fuerzas revolucionarias de América Latina es la formación de la vanguardia concreta de la revolución*

y, paralelamente, el desarrollo de sus elementos ya existentes y actuantes, su pertrechamiento político-militar, organizativo, ideológico; y el filme de Sanjinés cumple en el terreno de sus posibilidades con las necesidades de ese pertrechamiento, está a la altura de las necesidades concretas de hoy de la Revolución Latinoamericana. Solo comprendiendo esta realidad es posible hablar con sentido metafórico correcto del «despertar» del indígena, del «despertar» de los campesinos latinoamericanos, pues solo así podremos comprender ese «despertar» como la incorporación del campesinado (inclusive el campesinado indígena) a la línea verdaderamente revolucionaria en pos de la toma del poder y la transformación de nuestros países en sociedades económicas y políticamente libres, incorporación que, por las condiciones históricas de América Latina, tendrá que hacerse en pos de una *vanguardia revolucionaria concreta* que se habrá encargado de introducir en esas amplias masas tan explotadas y postergadas, los elementos de la conciencia revolucionaria, que no se gesta en la cabeza de los hombres de manera espontánea y que siempre tendrá una conformación relativamente compleja. Entender que *Yawar Mallku* contendría un mensaje directo para «despertar» a los indígenas bolivianos, significaría de hecho eliminar la necesidad de la vanguardia política organizada y puede llevarnos a diversas conclusiones falaces. No sería la peor la de que la simple acción aislada contra el enemigo es la gran manifestación de la conciencia revolucionaria que perseguimos, la de que el nivel revolucionario más alto que es dable perseguir en los indígenas es la explosión de ira contra sus opresores más inmediatos en cada caso dado, la de que la vanguardia solamente apela a las masas campesinas desposeídas buscando su aporte de fuerza bruta o de «brazo armado», la de que —en fin— el trabajo político con las masas rurales debe reducirse a la «agitación» que logre «el gran levantamiento» que «abata las cabezas de los burgueses y los ricos» (cuando no de «los blancos» en general), etcétera. Pensando

así, no solo se acabaría de echar por la borda la idea de la necesidad del amplio trabajo organizativo que reclama la incorporación de las masas rurales latinoamericanas a la revolución, sino, antes que todo, *el tipo especial de labor organizativa, política, ideológica, social, cultural, etcétera*, que la vanguardia revolucionaria deberá hacer en el seno de las masas indígenas para atraerlas a la primera línea de fuego, para hacerlas también vanguardia revolucionaria de la guerra del pueblo, y se acabaría por desconocer, además, el tipo integral de incorporación que reclama de cada hombre (indígena, obrero, campesino medio, o pequeñoburgués) la gran tarea de la revolución de los países de América Latina. En muchos países latinoamericanos el indígena para los revolucionarios no es solo un magnífico combatiente de montaña, un hábil manipulador del machete, sino, como dice Orlando Fernández, un «elemento decisivo» de la liberación total de la patria, del triunfo de la revolución y de «la configuración futura de la nacionalidad». Por ello es necesario desmenuzar esos puntos de vista a su respecto y por eso subrayamos con tanto énfasis nuestras discrepancias con los conceptos apuntados, no importa que se hallen en críticas que son fundamentalmente opiniones sobre un filme desde el punto de vista específicamente cinematográfico. Si *Yawar Mallku* es elemental o excesivamente didáctica, pues, lo será en todo caso con respecto a los sectores de vanguardia de la Revolución Latinoamericana en marcha. Una bella lección, un repaso de conocimientos, lo mismo da: en este terreno y en estos momentos, lo que abunda no daña. Creemos que precisamente nos adentramos en una etapa en que «las vanguardias que formarán la vanguardia» lo han entendido así. A un precio elevado consistente en derrotas temporales, pérdida de vidas valiosas, organizaciones derrumbadas, etcétera. Y, específicamente desde el punto de vista del papel revolucionario del cine («responsabilidad social del creador, etcétera»), una labor como la de Sanjinés en *Yawar Mallku* vendría a ser un ejemplo sólido de ese nuevo queha-

cer artístico revolucionario en ejecución del cual, como dicen los compañeros Getino y Solanas en su interesante entrevista concedida a *Cine Cubano*, «ya no se trata de que el cine o los cineastas se garanticen aisladamente nada, sino que las propias vanguardias políticas, en estrecha alianza a las vanguardias artísticas, han de ser las que conjuntamente discutan y resuelvan los problemas que demanda un cine militante como cualquier otra forma de expresión progresista». Estamos de acuerdo con los autores de *La hora de los hornos*: este cine-para-las-vanguardias-revolucionarias (vanguardias que «representan históricamente la voluntad y las aspiraciones del pueblo todo»), aunque podría parecer una política o un cine de minorías, «resulta ser la única política y el único cine realmente de masas que es posible acometer en esta etapa de América Latina», porque, efectivamente, en las actuales condiciones de crisis de la vanguardia política tradicional, de formación de la nueva vanguardia, «un pequeño grupo guerrillero, una pequeña organización revolucionaria que actúe en las ciudades, siempre que acometan una política que sea interpretada por las masas como propia, son en perspectiva las organizaciones que tendrán más posibilidades de comunicación real con el pueblo: en tanto el proceso de liberación no esté afirmado, las formas de comunicación serán necesariamente distintas; las pequeñas reuniones clandestinas sustituirán a las asambleas abiertas de “territorio liberado”, las exhibiciones de cine clandestino en departamentos y subsuelos a las proyecciones abiertas a las grandes masas. Vale más la verdad de una idea que llega a un solo hombre, que una mistificación al alcance de millones de personas. Aquello libera, lo otro es ignominia. Por ello sostenemos que filmes como *La hora de los hornos* (que si llega hoy en nuestro país a solo cinco mil espectadores alcanzará una notable victoria) son filmes de masas, son obras que contribuirán al esclarecimiento y a la movilización de aquellas capas que en su momento moverán a millones de personas».

Ya que hemos dado nuestro criterio sobre la calidad instrumental del filme creemos que es posible pasar a examinar algunos detalles de la problemática que plantea y que a nuestros ojos resaltan particularmente dentro de un marco general, dentro de un contexto eficazmente construido por Sanjinés.

Yawar Mallku subraya el carácter típico-concreto de la violencia. Al ofrecernos la descripción realista-revolucionaria (es decir no aislada, no estática, no agotada en sí, social e históricamente condicionada, etcétera) de una situación resuelta por la violencia (la castración de los yanquis que esterilizaban a las mujeres indígenas) que vuelve a cerrarse por una suma de violencias (asesinato de los líderes de la comunidad indígena por las fuerzas represivas del Gobierno boliviano, negación objetiva de la sociedad urbana en su conjunto de interrelaciones de salvar la vida al indígena herido, etcétera) y que queda abierta a una nueva posibilidad de solución por medio de las vías violentas (regreso del indígena, que ya había transcurrido un proceso de transculturación avanzado en la ciudad, al seno y a las responsabilidades de su comunidad atacada, invocación final de los fusiles alzados, etcétera). Sanjinés desecha la conceptualización abstracta de la violencia (que tantos frutos ridículos suele dar en diversos terrenos) y ataca las tentaciones que suelen enarbolarse con respecto a su supuesta uniformidad, univalencia, unidireccionalidad. Cada pueblo, cada sociedad, cada sector social, incluso, ejerce la violencia en general (y la violencia revolucionaria en particular) de acuerdo con su conformación histórica y frente a una determinada escala de valores sociopolíticos, económicos, morales, religiosos, etcétera y frente a diversas causas mediatas e inmediatas, por variadísimos cauces, ante diversos tipos de «excitaciones», en pos de determinados objetivos. La dirección revolucionaria correcta en un sentido nacional es aquella que es capaz de armonizar, de hacer confluir, de concatenar dialécticamente en el seno de una estrategia común, al con-

junto de formas violentas (e incluso de niveles de violencia) con que se expresan las distintas fuerzas sociales integrantes del campo de la revolución en una etapa histórica dada, estrategia capaz de ser aplicada en concreto en una situación revolucionaria específica y en cada momento de la misma, en pos de los objetivos planteados por la necesidad histórico-social. La gama de la violencia en los países de América Latina es un mosaico de vivo colorido, no una pizarra gris en donde hacer valer las generalidades verbales («nosotros estamos, claro está, por la lucha armada en general, pero no aceptamos el foco y la guerrilla»), las utopías o las operaciones que sobrevendrán para las calendas griegas («preparamos el alzamiento simultáneo nacional»), las nuevas variaciones del inoperante dejar hacer-dejar pasar («¿para qué organizar si las masas son espontáneamente revolucionarias y se alzarán más tarde o más temprano también espontáneamente?»), etcétera. En *Yawar Mallku*, Sanjinés nos describe a la vez una forma de la violencia indígena como tal y nos da constancia de sus resultados (es decir de sus relaciones) frente al marco social del país en que se da, lo cual equivale a plantear esa forma de violencia, como un nivel de la violencia nacional, susceptible de ser integrado al cauce principal, verdaderamente revolucionario, de la violencia boliviana, es decir, aquel cauce que conduzca el potencial violento hacia los objetivos reales y más generales de la revolución. Y cuando decimos que el acto violento realizado en *Yawar Mallku* por los indígenas es un nivel de la violencia nacional revolucionaria que requiere Bolivia, no solo nos referimos a que se trate de una violencia ejercida evidentemente a nivel local, espacial y socialmente hablando, sino que la violencia en sí como acto humano no alcanza aún a estar iluminada por completo por una concepción totalizadora, que involucre como objetivos al sistema como conjunto y que se ejerza en nombre de objetivos mediatos (los objetivos revolucionarios nacionales) racionalmente aprehendidos. Desde luego, esto no quiere decir que en

todos los casos la conciencia revolucionaria presuponga esa amplia visión y no se debe olvidar que el poder local enemigo es siempre el objetivo táctico inmediato que encara la estrategia global. En este sentido y a partir de los elementos narrativos del filme de Sanjinés podríamos decir que el papel de la vanguardia revolucionaria consistiría en hacer que la violencia ejercida por los indígenas al castrar a los siniestros yanquis esterilizadores, empalme (si ustedes quieren, sin dejar de castrar a dichos yanquis) con la violencia que se necesita ejercer en Bolivia para derrocar a la dictadura militar proimperialista, tomar el poder y realizar las transformaciones políticas y económicas revolucionarias. ¿Cuál sería el método de realizar ese empalme? Decirlo no es ya obligación de *Yawar Mallku*. Pero, sin lugar a dudas, ese método deberá nutrirse del caudal de conocimiento que *Yawar Mallku* nos comunica con respecto a los indígenas que hace vivir frente a nuestros ojos en circunstancias tan hondamente reveladoras. En ese sentido más que cualidades didácticas, podríamos decir que el filme posee cualidades especiales de información, no solo para quienes vivimos alejados del ámbito indígena boliviano sino para la propia vanguardia revolucionaria boliviana a la que va primordialmente dirigido. Sanjinés demuestra así no estar dispuesto a hacer ningún tipo de concesiones a nadie. Ni siquiera esa especie de concesiones-al-revés en que a fuerza de presuponer conocidos una serie de planteamientos llamados elementales («huyendo — se dice — de los esquemas») se termina por enfangarse en la más incompresible ambigüedad. Quizás ese sea el lado flaco de algunos filmes brasileños que ha acabado por ser ni más ni menos que un grueso derroche de violencia (de lenguaje cinematográfico, de situaciones, etcétera), similares en cuanto actos fallidos a un par de asesinatos en un campo de batalla de la guerra nuclear. Por el contrario, Sanjinés maneja la violencia real de la vida en su complejidad social y dentro de un ámbito que podríamos llamar «operativo». Por eso es que su lenguaje narrativo

no es tan contemporáneo y tan propio, tan latinoamericano. Hasta la expresión de Frantz Fanon se nos antoja vista por primera vez en su especificidad al lado de la rotunda especificidad de *Yawar Mallku*. En efecto: la violencia opresiva en *Yawar Mallku* es la violencia opresiva de hoy en numerosos países de América Latina caminando por sus contradictorios cauces típicos: la contradicción campo-ciudad (de la que nos ha hablado, con muchos excesos, es cierto, y principalmente desde el punto de vista político-militar, Régis Debray y, asimismo, desde el punto de vista del «colonialismo interno» Andrew Gunder Frank), la extrema concretización de tal contradicción en la relación indígena-burguesía urbana, los sutil-brutales procedimientos del enemigo imperialista en el seno de sociedades o grupos sociales a los cuales desprecia y discrimina (Cuerpos de Paz, técnicos y especialistas, investigadores de campo, etcétera). Y el problema de la identidad del colonizado y el proceso de rescate de su identidad humana está también planteado en términos auténticamente latinoamericanos: el indígena transculturado por su inserción en la sociedad urbana (el hermano de la víctima) que ha llegado a repudiar su auténtica naturaleza («¡No me llames indio! Yo no soy indio» — dice un compañero de fútbol que lo ha increpado como tal al reclamarle un puntapié contingencial —) es testigo desesperado e impotente de la «gran emboscada» que el sistema tiende a su hermano sobreviviente de la represión, y termina por volver a su comunidad indígena, a ocupar el lugar del líder asesinado, con la fe puesta en la violencia.

Otro planteamiento interesante de Sanjinés en *Yawar Mallku* es el que se refiere a los caminos propios de cada cultura para arribar a las verdades generales de la problemática social, política, revolucionaria, etcétera. No se trata de idealizar las posibilidades de las culturas producidas por los grupos nacionales atrasados, como son los de los indígenas latinoamericanos, o de proponer como sustitutivos de los puntos de vista científico-revolucionarios,

marxistas-leninistas, las proposiciones de la «mentalidad mágica», de la sabiduría-en-abstracto de-nuestros-antepasados, etcétera. No se trata tampoco de echar por la borda las metodologías del pensamiento moderno más avanzado. Pero comprendiendo que «la pretensión de veracidad absoluta es característica de los sistemas metafísicos de la filosofía especulativa» y que, siendo dicha pretensión «tan incompatible con toda la experiencia debida al desarrollo de la ciencia», no hay en la actualidad ningún sistema filosófico importante que la plantee; y comprendiendo asimismo el atraso objetivo de los estudios marxistas en terrenos como los de la antropología social, la sociología del mundo subdesarrollado, etcétera, es necesario considerar las formaciones culturales marginales despojándose de todo espíritu paternalista, con el espíritu abierto al aprendizaje, a todas las posibilidades de enriquecer la vía principal del pensamiento revolucionario, base de la acción revolucionaria.

La práctica es también en este terreno la fuente de las soluciones y en ella deben sumergirse las proposiciones de la teoría para borrar las apariencias incongruentes. ¿O es que debemos simplemente anotar a la cuenta de una supuesta metodología literaria («realismo mágico» que diría el conocido mistificador Miguel Ángel Asturias) o a una simple casualidad o a un candoroso reclamo de «vuelta a la naturaleza y a la primitividad», la eficacia de la fórmula con que la pequeña comunidad indígena de que nos habla *Yawar Mallku* arriba a la conclusión justa de que son precisamente los norteamericanos del centro de maternidad los culpables de que los vientres de las mujeres indígenas se hayan marchitado, es decir, la eficacia objetiva de adivinación ritual por medio de las hojas de coca? Y no porque nos interese esa eficacia en general, es decir, porque nos interese ese rito para ser aplicado en otra situación distinta y ante otros elementos dados. Lo que nos interesa es que los indígenas del filme de Sanjinés llegan por sus propios medios a una verdad determinada (que para nosotros es

una verdad social, política) que es capaz de motivar su acción violenta contra el enemigo (que nosotros conocemos además como su explotador, como nuestro explotador, etcétera). ¿Habríamos podido nosotros llegar a obtener de parte de esa comunidad indígena un resultado similar usando las fórmulas marxistas tradicionales de agitación y organización?

¿Cuáles son los métodos, las formas, que el pensamiento revolucionario científico debe adoptar, en tanto guía para la acción, para empalmar, fundirse, intercomunicarse en profundidad, con las formas de ese pensamiento no desarrollado, precientífico, que sin embargo puede conducir a verdades aceptadas como base para acciones que coinciden total, parcial, completa o insuficientemente con la acción revolucionaria organizada y consciente? Las respuestas deben darse en concreto, en cada caso concreto y en cada momento determinado. Sanjinés en *Yawar Mallku* ofrece tácitamente algunas de ellas, enmarcadas dentro de las necesidades generales de la vía específica de la Revolución Latinoamericana: la vía armada. La principal es la de que la aplicación del principio general de la alianza obrero-campesina o de la conjunción vanguardia-fuerza principal de la revolución en el seno de las capas indígenas no puede hacerse a control remoto, desde las oficinas del Comité Central, desde la ciudad capital en los ajetreteados días de las campañas electorales, desde el buró del etnólogo y del folklorista marxizante. Esta simple verdad, negada durante años por los seudorrevolucionarios, ha sido comprendida también hace mucho tiempo por los técnicos del enemigo: «El éxito de cualquier proyecto —dice el profesor Richard Adams en su *Manual de antropología aplicada*, refiriéndose a labores tendientes a estimular el cambio social en comunidades indígenas— dependerá grandemente del contacto directo e íntimo que el trabajador de campo pueda mantener con el pueblo de la sociedad-sujeto. Casi todos los pueblos dependen del contacto personal para ser influenciados

en la adopción de nuevas tendencias; el trabajador no puede esperar producir resultados a control remoto desde una oficina en la ciudad». *Yawar Mallku* la plantea desde las posiciones de la revolución, desde las necesidades de la lucha armada revolucionaria latinoamericana, presuponiendo en la vanguardia que encabezará la lucha en nuestros países esa capacidad visionaria y titánica de que dieron muestras hombres como el Che Guevara y sus camaradas de lucha caídos en tierra boliviana, hombres como los cuadros del Partido vietnamita que lograron incorporar a la lucha antiimperialista a los pueblos montañoses de su país que los imperialistas creían mantener como «reserva» suya, cuya experiencia y cuyo ejemplo iluminarán la dura práctica de la lucha latinoamericana por la revolución. El problema de las conjunciones culturales entonces queda planteado y teóricamente resuelto en el seno de una línea político-militar concreta y nada hay en *Yawar Mallku* que permita una confusión a este respecto.

Desde luego, a estas alturas es menester advertir que no hemos querido hablar en estas líneas del «problema indígena» latinoamericano en general, sino simplemente de un aspecto de la potencialidad revolucionaria de nuestros grupos indígenas planteado por el filme de Sanjinés, aspecto que de inmediato hemos tratado de colocar en el plano operativo de la lucha revolucionaria que se desarrolla en América Latina en la actualidad. Evidentemente, presuponemos la consideración global del indígena desde el punto de vista marxista, desde el punto de vista de la lucha de clases que Mariátegui resumiera en su prólogo al libro de Valcárcel *Tempestad en los Andes*, al decir: «La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es, para adquirir realidad, corporeidad—, necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como

problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado». Hacemos esta aclaración con la vista puesta en la experiencia de Régis Debray en su libro *¿Revolución en la Revolución?*, frente al cual los críticos abstractos o mal intencionados se han negado a reconocerle la calidad de «simple esbozo de una coyuntura de conjunto» que el propio autor le adjudica y le ha reprochado la carencia de una amplia fundamentación económica, sociológica, estadística, histórica, etcétera. Es claro: cuando se está acostumbrado a vivir cómodamente en la luna de los términos generales, el espectáculo de las tendencias a la especificación y a la concreción debe resultar perturbador. En ese sentido, suponemos que *Yawar Mallku* también habrá hecho fruncir la nariz a muchos revolucionarios «tradicionales», por no decir otra cosa.

Quedaría un problema por plantear, puesto que *Yawar Mallku* no deja de ser un filme por el hecho de ser además algo más que un filme. ¿En qué estética se inscribe? Evidentemente que no en esa estética-de-resultados-reales (como estamos obligados a verla en 1969, más que como una simple teoría, corriente, etcétera) que es el realismo socialista. Pero, más evidentemente aún, tampoco en esa especie de *boutade* piadosa que se denominó, al parecer muy efímeramente, realismo-sin-riberas. ¿Acaso en una nueva corriente que viene estructurándose paulatina y dramáticamente en el seno de los países que luchan por su liberación nacional contra el imperialismo y que, sin nombre aún y sin perfiles minuciosos definidos, une a los creadores revolucionarios de Asia, África y América Latina en una línea de trabajo común? ¿Realismo revolucionario, creación-en-la-Revolución, vanguardia artística-para-la-vanguardia política? Habrá que estudiar los hechos y sacar las debidas conclusiones que cubrirán todos los detalles. Pero de esa estética, que será la estética surgida de la lucha por la liberación nacional

de nuestros pueblos y del emprendimiento del camino socialista partiendo del subdesarrollo que nos impuso la explotación imperialista, será una obra ejemplar — con todos los defectos que suponemos le descubrirán en su debida oportunidad los especialistas en la materia — la vigorosa *Yawar Mallku* de Jorge Sanjinés.

Roque Dalton: «*Yawar Mallku*: algo más que un filme», *Cine Cubano*, La Habana, 1970, pp. 26-35.



DIARIO DE UN COMBATIENTE **De la Sierra Maestra a Santa Clara (1956-1958)**

ERNESTO CHE GUEVARA

COMPILACIÓN Y NOTAS DE MA. DEL CARMEN ARIET

PRÓLOGO DE ARMANDO HART

Recorre momentos irrepetibles de la lucha armada en Cuba desde la llegada del yate *Granma* a las costas del oriente del país, hasta el triunfo revolucionario, narrados por quien fuera uno de sus principales protagonistas, el comandante argentino-cubano Ernesto Che Guevara. 312 páginas + 40 páginas de fotos y facsimilares, 2011, ISBN 978-1-921438-12-7



PASAJES DE LA GUERRA **REVOLUCIONARIA (CONGO)**

ERNESTO CHE GUEVARA

EDICIÓN REVISADA POR FIDEL CASTRO

PRÓLOGO DE ALEIDA GUEVARA MARCH

Páginas sobre una contienda que no logró alcanzar la victoria. Sin embargo, a pesar del lenguaje ríspido de algunos pasajes, del sabor amargo de la derrota, el Che logra entregarnos el aliento vital de un futuro a construir con una concepción de unidad y de validación de sus tesis tercermundistas.

296 páginas + 28 páginas de fotos + 2 páginas de mapas, 2017, ISBN 978-1-925317-37-4 (segunda edición)



EL DIARIO DEL CHE EN BOLIVIA

ERNESTO CHE GUEVARA

INTRODUCCIÓN DE FIDEL CASTRO RUZ

PRÓLOGO DE CAMILO GUEVARA MARCH

COMPILACIÓN Y NOTAS DE MA. DEL CARMEN ARIET

Diario escrito durante la contienda guerrillera en Bolivia de noviembre de 1966 a octubre de 1967. Testamento histórico de una epopeya que forma parte de la gesta libertaria de la América Nuestra.

304 páginas + 32 páginas de fotos, 2006, ISBN 978-1-920888-30-5

5

Pequeña burguesía,
intelectualidad y vanguardia
política en *¿Revolución
en la Revolución?*,
de Régis Debray

En toda su obra, y de manera especial en *¿Revolución en la Revolución?*, Régis Debray replantea a los marxistas latinoamericanos sobre la base de los hechos, si no textualmente, con caracteres de urgencia inédita, la necesidad de examinar en profundidad el hecho y los resultados de la participación de la pequeña burguesía revolucionaria de nuestros países en la lucha antiimperialista y popular.

No nos referimos solamente al necesario despojarse de los esquemas europeos sobre la pequeña burguesía con cuya utilización hemos sustituido el análisis en concreto de esta capa de nuestras sociedades: es necesario sentar las bases, las líneas generales de desarrollo, la historia y las perspectivas de la acción y el pensamiento de la pequeña burguesía revolucionaria de nuestros países *con la capacidad mental de aceptar que en este terreno pueden aparecer nuevas vías de desarrollo de la teoría marxista que serían algunos de los aportes latinoamericanos a la misma*. Así, podríamos comenzar por situar inequívocamente el origen, el desarrollo, la estructura, ubicación social, peso específico, sectorización y «jerarquización» revolucionaria de esta sectorización, de la pequeña burguesía en América Latina, sus relaciones con otras capas y clases sociales, su tipo especial de oscilación entre las capas fundamentales, su movilidad social, su permeabilidad, etcétera, y construirnos luego, para «uso de experiencia» la historia de la pequeña burguesía en la lucha revolucionaria latinoamericana, que podría desglosarse en el examen de los problemas de la organización revolucionaria, la concienciación social revolucionaria, la acción revolucionaria y la ideología revolucionaria en el Continente. Creemos que es la única vía de terminar con esa tontería histórica que sufrimos y que se encarna en el afán de conservar el clásico contenido peyorativo

de «lo pequeñoburgués», que tanta confusión ha traído a las filas revolucionarias latinoamericanas, por ejemplo en la tarea de incorporar las experiencias de la Revolución Cubana.

Ubicar el significado y la función de la categoría marxista de lo pequeñoburgués para América Latina, terminaría con esa sopa de confusiones, que actualmente hace tan difícil la distinción de sus connotaciones: para el revolucionario latinoamericano de hoy, no solo hay actitudes y pensamientos pequeñoburgueses sino acciones pequeñoburguesas, ropa pequeñoburguesa y estilos de peinado pequeñoburgueses. Eso estaría muy bien, semánticamente por lo menos, si la categoría estuviera perfectamente delimitada entre nosotros. Pero cuando no sabemos en cada caso si hablamos de una connotación europea del concepto o de un germen de confección conceptual latinoamericana, nos condenamos a nadar en el caos verbal, con todas sus consecuencias funestas en el terreno de la práctica.

Por ahora, creemos que ya es importante señalar como inconsecuente la acusación que sobre las obras de Régis Debray han lanzado al unísono los representantes de diversas tendencias trotskistas de Latinoamérica y algunos partidos comunistas tradicionales, al considerarlas ni más ni menos que simples exabruptos de un pequeñoburgués. La finalidad última de esa acusación se pone de relieve por lo menos en el caso de *¿Revolución en la Revolución?*, cuando a continuación se asegura que «como se sabe» Régis Debray solamente transcribió en esas páginas, con el aderezamiento formal de la prosa francesa, lo que Fidel Castro le soplara en el oído.

Lo que decimos de la pequeña burguesía latinoamericana como objeto de estudio (y de adecuación de líneas políticas, de «banderas tácticas», etcétera) puede encarnarse perfectamente en el caso de capas o grupos que tanto dinamismo han demostrado en los últimos tiempos, como son los estudiantes y los intelectuales (en el sentido restringido del término, que es el que más usamos en los países subdesarrollados, es decir los creadores: pensadores, escri-

tores, artistas). Ha sido precisamente en estos círculos donde las repercusiones de la obra de Régis Debray han sido más *completas*, es decir, donde el interés por los aspectos nuevos no ha logrado sofocar el espíritu crítico y donde el prejuicio dogmático ha sido más infeliz. Régis Debray, él mismo hasta hace poco un estudiante, un profesor de Liceo y un intelectual creador, ha matizado profundamente el problema de la participación del intelectual en las luchas de liberación nacional, al paso que ha subrayado la importancia latinoamericana de la teoría revolucionaria. Es muy interesante en este sentido la respuesta que Debray dio a la encuesta efectuada por Carlos Núñez y publicada en la revista de la Casa de las Américas sobre este tema. Ante la pregunta de Núñez: «¿Cuál es, cuál ha sido, cuál debería de ser el papel del intelectual en los movimientos de liberación nacional; sobre qué bases, por qué vías, contra qué dificultades y con qué objetivos se cumple, se ha cumplido o debería cumplirse ese papel?», Régis responde:

Esta pregunta, a la vez que apasionante, encierra una trampa. No puede ser respondida por cualquiera; es decir, no corresponde a un intelectual darle respuesta, sino a un campesino o a un obrero. Son ellos quienes verdaderamente podrían decirnos si sienten en su lucha la necesidad del intelectual; y no debe ser este quien pleitee su propia causa. A menos que haya participado en un combate armado, con los riesgos y peligros que comporta, toda respuesta suya a esta pregunta corre el riesgo de convertirse en una comedia del espíritu, en un arranque de vanidad. *La dificultad reside en que el campesino y el obrero de que hablamos no tienen derecho a la palabra; en primer lugar porque no se les ha dado ese derecho, y luego porque no tienen posiblemente nada que decir, porque no sienten ninguna necesidad de liberarse, al no saberse explotados y humillados. Es una perogrullada reconocer que la conciencia de ser pueblo y de ser un pueblo es dada a este por el intelectual: el notario Babeuf, el abogado Robespierre, el disfrutador Danton, el*

hombre de negocios Engels, el profesor Marx, para no citar más que el ejemplo de Europa.

Muy brillantemente, a nuestro juicio, Régis Debray nos señala a continuación que el instrumento del intelectual revolucionario es la teoría, es decir, nos recuerda que si bien es cierto que no hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria, no lo es menos que sin intelectuales creadores revolucionarios no hay teoría revolucionaria, lo cual es, por lo menos, oportuno.

¿Qué es lo que distingue las dos violencia —dice Régis—, la inútil de la útil, la que es síntoma de un *embarazo* histórico de la que provoca el *parto* histórico? Es justamente el hecho de que la violencia que provoca dicho parto esté penetrada de teoría, y que la teoría sea hecha por los teóricos, hombres que se relacionan primero con los libros, antes de hacerlo con los hombres o con la materia; hombres que necesitan de la soledad para leer y de una butaca para escribir. Todo esto —se dirá— es bien conocido. Pero se olvida periódicamente. Cuando Lenin lo recuerda, provoca un escándalo. ¿Entre quiénes? Entre los obreros, los sindicalistas, la gente del pueblo. El fundamento escandaloso del leninismo —ya presente en la naturaleza espontánea del movimiento obrero, que tiende a *rechazar* (en el sentido socialista del término)— reside en que la teoría marxista ha sido importada desde afuera por el movimiento obrero; en que treinta siglos de huelgas, paros y barricadas no habrían sido nunca capaces de engendrar esa inmensa y sinuosa obra de sabio llamada *El capital*. Nada es más antileninista, nada es más contrarrevolucionario que la línea recta, con todas sus variantes: «la locomotora de la Historia», la sempiterna rectitud inherente a los impulsos populares, la pureza de las intenciones. La política no surge en línea recta de la economía, el partido no es la prolongación del sindicato, y la revolución no se encuentra jamás en el final del camino. Para pasar de uno a otro hay que dar un salto, de

conciencia y voluntad. El intelectual revolucionario formula la teoría de este espacio que franquear —en tanto que intelectual y que sabio— para realizar en la práctica este salto como revolucionario [...]. *El principio según el cual «sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria», esta verdad austera que habíamos engavetado, bajo el atolondramiento que nos produjeron los primeros años de la Revolución Cubana, resurge de pronto del fondo de todas las montañas de América, en donde los hombres combaten y mueren. No hace falta que mueran en vano, que esos sacrificios sean inútiles. Guatemala, Venezuela, Colombia, Perú, mañana Brasil y cualquier otro: allí se lucha y la lucha que allí se lleva a cabo es cada vez más dura. Ahora bien, una cosa es hacer la guerra y otra ganarla. Hoy en América Latina, ganar la guerra contra el imperialismo exige un gigantesco trabajo teórico, a la altura del enemigo, de su determinación y de los medios que posee [...].* Cuba, triunfo de la espontaneidad revolucionaria, ha significado también la muerte de ese espontaneísmo. Hoy, con más urgencia aún que ayer, se pide a los revolucionarios una audacia *inteligente* [...]. Corresponde igualmente a los intelectuales *desencadenar* la lucha: Fidel, Luis de la Puente, Douglas Bravo y tantos otros «pequeñoburgueses», tienen que pagar el fuerte precio característico de los comienzos, en países sin un pasado obrero, sin organizaciones sedimentadas por el tiempo. Y luego fundirse con el pueblo —obreros agrícolas, pequeños propietarios, indígenas—, ligarse a sus dolores, prestar una boca y un arma a sus mudas necesidades.

Pero el intelectual —agregamos nosotros— el «pequeñoburgués» no es simplemente el tubito de unión entre dos vasos comunicantes (pensamiento revolucionario-masa trabajadora). ¿Qué es lo que da de sí en esta operación de introducción del marxismo dentro de la clase obrera, de las capas campesinas? ¿Cuáles son los orígenes de la confianza que la historia deposita en este sistemático introductor de conciencia revolucionaria? Repetimos que no hay que optar por la fraseología para dar esta respuesta. Creemos que en

América Latina la pequeña burguesía revolucionaria, comparada con la de Europa, por ejemplo, verá crecer sus méritos objetivos en detrimento de sus aspectos negativos, pero esto habrá que especificarlo hasta la minuciosidad en el análisis concreto. De lo que no nos cabe la menor duda es de que Régis Debray ha adelantado, aun cuando cae en el plano de ciertas apoloías apriorísticas, las direcciones en que la investigación debe sustituir a las proposiciones. Y sus vacíos son, antes que nada, *nuestros* vacíos, los vacíos que deberemos llenar para seguir *nuestro* camino hacia la realización de la revolución. En este sentido, muchos de los reclamos que se le hacen a la obra general de Debray («falta de fundamentación en el análisis de la estructura social», etcétera), con ser valederas en un sentido estricto, conllevan una buena dosis de descaro.

¿Y el artista? ¿Y el creador? —se pregunta Debray para finalizar su respuesta a Núñez—. Seré franco. No se ha encontrado todavía mejor medio para rendir testimonio del hombre que el de sorprenderlo en sus cúspides, que el de seguirlo cuando se dirige a ellas. Si bien el arte se ha convertido en Europa en su propio objetivo, en un indefinido juego de espejos, son sin embargo numerosos los que en Europa esperan de las luchas de liberación nacional esos «gritos escritos», que despojarán a los hombres de hoy —nosotros— de su máscara de cultura carnavalesca, de su máscara de hombres educados, oscurecidos, que les devolverá su verdadera voz, desnuda, en la que quizás podremos, sin narcisismo, reencontrarnos, sorprendernos, con temor. Si los creadores latinoamericanos se dedican a buscar un abrigo en los libros de Europa o en los aviones que se dirigen hacia Europa, perderán su oportunidad irremediable, la oportunidad de un arte más duro, más permanente. Será lamentable, no solo por los lectores que no tendrán, sino también por ellos, por los artistas universales que no llegarán a ser. Y las revoluciones en marcha harán venir de otras partes sus testigos, *sus configuradores*, como España hizo venir sus Hemingway, sus Dos Passos,

sus Malraux... El secreto del valor del intelectual no reside en lo que este piensa, sino en la relación entre lo que piensa y lo que hace. En este continente, quien no piensa —o en rigor, quien no piensa en— la revolución, tiene todas las probabilidades de estar pensando poco o mal. Y luego llega un momento, un momento como hoy, en el que pensar no basta: en el que es necesario aprender, de y en la lucha revolucionaria, a pensar mejor la vida de todos. Y ya que hemos citado su nombre involuntariamente, volvamos a ellos: hombres nacidos de esta América, como Fidel Castro y Ernesto Guevara ¿no delinean, sin ellos ni nosotros saberlo, la verdadera figura del intelectual, elevada a su más alta incandescencia?

Régis Debray sintetiza así un elemento ideológico que ha estado presente en la actividad extraordinaria de los estudiantes de México, Brasil, Uruguay, Argentina (para hablar solamente de América Latina): el contacto cultural como vía de adhesión a la revolución: el significado mismo de la vigencia del tipo de personalidad ejemplar que ahora elevan las nuevas vanguardias en formación: el comandante Ernesto Guevara, por ejemplo. Al tiempo que se introduce en la individualidad del «consciente?, concienzador» hasta volverle a proponer sus más amados instrumentos tradicionales para participar integralmente en la revolución. Es decir, Régis Debray propone el combate revolucionario, por ejemplo al sociólogo, como una acción militar en concreto, pero también como un trabajo de campo, como un área de investigación en el tiempo y en el espacio; y al novelista, como una operación táctica de su unidad guerrillera y como materia prima para resolver un capítulo de la narración. Los días que transcurrimos y los días que vendrán, pondrán a prueba las aseveraciones de Régis Debray en este terreno. Como muchas de ellas tienen que resolverse en diversas formas individuales de asumir los grados de la conciencia en ascenso, hay que prever, por lo menos, una operatividad azarosa. Lo importante es que ya se ha planteado la obligación de pensar en ello.

Hemos citado tan abundantemente a Debray en su respuesta a Núñez, por la importancia particular que en el seno de la pequeña burguesía latinoamericana tiene la *intelligentsia*, lo cual es un aspecto de la importancia básica que en la estructura de dicha pequeña burguesía tienen las capas no ligadas directamente a la producción o a la distribución, que son las que imprimen más frecuentemente su sello a la actividad del sector revolucionario de esta amplia capa social. Creemos que la figura del pequeñoburgués latinoamericano en el cual está pensando Régis Debray cuando habla, difiere muchísimo del pequeñoburgués tradicional europeo cuya imagen fustigara tanto el marxismo clásico y que sigue apareciendo simbolizado en las páginas de los marxistas europeos de hoy con la figura del tendero avaro, hipócrita, odiador a la vez del Estado, de la gran burguesía y del proletariado, parroquial, soñador de la gordura y de la casita de campo.

Lo que se impone en el caso de la pequeña burguesía latinoamericana es la descomposición del concepto, necesidad que Hugo Azcuy ha expresado muy bien en su trabajo «Sobre las clases sociales» (*Lecturas de Filosofía*, t. 1, 2da. ed., Instituto del Libro, La Habana):

El concepto clase social implica pues, una generalización que abarca diversos regímenes económicos, pero no es en esto en lo que reside su verdadero valor cognoscitivo; es en su concreción, en su referencia a la estructura de una formación social y, aun dentro de esta, en la heterogeneidad de matices o niveles de desarrollo, sincrónicos o históricos, donde el concepto puede recibir una más plena determinación. Así, el concepto no tendrá un mismo valor en el contexto de la sociedad feudal europeo-occidental, que en el de la sociedad moderna capitalista de la misma región; pero tampoco serán equiparables las clases sociales del centro de un sistema mundial como el capitalista, es decir, de los países que han alcanzado un alto desarrollo económico y

tecnológico, con las de los países subdesarrollados de la periferia. Esta distinción tiene que ver con la realidad misma de la clase. Si pretendemos agotar lo que «ella es» con una definición abstracta de validez universal, propenderemos seguramente a una esquematización de la organización social que empobrecerá nuestro conocimiento (aunque es muy probable que nos hagamos la ilusión inversa). Sin embargo esto no significa que la captación concreta del concepto en una situación dada se pueda producir instantáneamente: hay un imperativo gnoseológico que nos constriñe al análisis y dentro de este a cierta prelación. Desde este punto de vista y sin que esto represente aún una verdadera relación cognoscitiva, el concepto requiere una descomposición en elementos. Podemos hablar en este plano, de elementos económicos, sociológicos, ideológicos, etcétera, de las clases y de cierta prioridad entre ellos.

Un buen trabajo en esta dirección con respecto a la pequeña burguesía latinoamericana tendría una influencia muy positiva en problemas tales como los de la organización revolucionaria actual y futura de América Latina y sus adecuaciones en la línea de clases y de masas; el logro de la cohesión ideológica del movimiento revolucionario latinoamericano llevado a cabo por la dirección revolucionaria consciente del grado y del tipo de nuestra heterogeneidad clasista; la diferenciación real entre los elementos del carácter de la revolución y las posiciones tácticas o «banderas levantadas por la revolución» de que hablan los camaradas vietnamitas, ante las necesidades del fortalecimiento y ampliación del frente de la revolución antiimperialista; la instrumentalización clasista de la acción ante situaciones revolucionarias concretas en las condiciones en que, como sucede más o menos parcialmente en muchos de nuestros países, no se ha dado aún «el advenimiento luminoso al proscenio histórico de la clase salvadora» (o cuando, habiendo «advenido» ha sido reducida objetivamente a la impotencia por las razones conocidas), etcétera.

El problema, reducido a términos concretos y actuales, es el de *la participación de la pequeña burguesía en la integración de la vanguardia revolucionaria concreta* que está a la orden del día en América Latina. Nosotros planteamos en parte dicho problema en un artículo sobre el movimiento estudiantil latinoamericano que apareciera en la *Revista Internacional* después de un debate de incidencias diversas. El planteamiento de entonces, que creemos sigue siendo válido para nuestra concepción actual sobre la lucha armada era el siguiente:

En el amplio plano histórico la clase obrera es la vanguardia de la sociedad contemporánea porque sus intereses y objetivos coinciden plenamente con las necesidades históricas del desarrollo de la sociedad. En este sentido, la clase obrera es siempre la clase más progresista, independientemente de su grado de «toma de conciencia», de su participación real en las luchas políticas concretas de un período concreto. El partido de la clase obrera, el partido marxista-leninista, es la vanguardia consciente del movimiento revolucionario, cuyos intereses cardinales y más generales expresa. [Pero] La Historia —incluida la de los últimos años que ha dado un golpe de muerte a muchas deformaciones dogmáticas del marxismo— ha mostrado que «la sociedad puede iniciar su marcha por el camino no capitalista bajo la dirección de cualquier clase democrática. Mas únicamente bajo la dirección de la clase obrera, con la vanguardia marxista-leninista al frente, es como puede llegar hasta el final de este camino y asegurar el paso al socialismo». El ejemplo de Cuba es típico en ese sentido [...]. Todo lo expuesto no quiere decir que en determinadas circunstancias y en algunos países los grupos de la pequeña burguesía revolucionaria tales como el movimiento estudiantil no puedan convertirse durante cierto tiempo, objetivamente, en la fuerza que marcha a la vanguardia de la lucha revolucionaria y en cierto sentido encabezar esta lucha. Al contrario. Esta es una posibilidad que en América Latina se ha hecho realidad repetidas veces.

En la base de este fenómeno hay, según parece, determinadas tendencias objetivas. Como ha demostrado la historia, en la sociedad capitalista desarrollada la hegemonía estable puede pertenecer solamente a dos clases fundamentales. O aparece la burguesía como clase hegemónica, es decir, como la clase que da sus soluciones a los problemas fundamentales de la vida social, que une en torno a sí a la parte predominante de las fuerzas políticas activas, impone su ideología a toda la nación, y en ese caso tenemos una sociedad burguesa «normal»; o aparece como tal clase el proletariado y nos encontramos entonces con la revolución socialista (o por lo menos con el comienzo de su etapa decisiva). La «autonomía» de otras capas (pequeña burguesía, capas medias de la ciudad, el campesinado) y de los grupos sociales llamados derivados, en estas condiciones, por lo general, es breve, inestable y, más bien, ilusoria. (Una excepción de la regla es aparentemente la burocracia gubernamental, y ello tan solo en determinadas fases críticas del desarrollo histórico).

El problema se plantea de manera distinta en etapas más tempranas del desarrollo capitalista, particularmente en los países que en la actualidad recorren estas etapas, en el siglo XX, en las condiciones de la esclavitud económica y de pertenencia al mundo subdesarrollado. Aquí tratamos de América Latina (aunque en una medida aún mayor esto se refiera también a los países de África y Asia), en donde por los factores conocidos, el proceso de conversión de la burguesía en clase hegemónica se halla sumamente atrasado con respecto al nivel económico y del desarrollo capitalista local. En la inmensa mayoría de los países de América Latina, la burguesía no se convirtió, y al parecer no se convertirá ya, en la clase que desempeñe en la sociedad el papel que la burguesía europea occidental viene desempeñando desde el siglo XIX.

La burguesía latinoamericana no ha podido o no ha querido encabezar la lucha por liquidar las estructuras tradicionales semicoloniales y semif feudales, conquistar la democracia y

superar el atraso económico, o sea, por la solución de las tareas objetivas que la historia ha planteado con insistencia ante América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Al contrario, en la mayoría de los casos la burguesía ha actuado como una barrera social más, levantada en el camino de esta lucha. Y seguramente que nuestra América dará su «salto al siglo XX» bajo la dirección de otra fuerza antagónicamente opuesta a la burguesía. En esta dirección actúan muchos de los factores que determinaron en su tiempo el destino de la burguesía rusa, por ejemplo, y una serie de otros factores ligados con el dominio del imperialismo extranjero en Latinoamérica.

Por otra parte, y por motivos que requieren una discusión especial, la clase obrera en muchos países del Continente está todavía lejos de convertirse en clase hegemónica. Al mismo tiempo, el proceso de disgregación de las viejas estructuras político-sociales latinoamericanas basadas en la hegemonía de la oligarquía tradicional y la pasividad de la mayoría del campesinado esclavizado, se hizo general e irreversible desde los años treinta. De esta manera en nuestras sociedades surgieron elementos de un «vacío político», concepto cercano a aquel de España Invertebrada, de finales del siglo XIX y comienzos del XX de que habla Ortega y Gasset. Esta es una de las razones que explican por qué el proceso de transición de las viejas superestructuras políticas a las nuevas, tomó en la mayoría de los países de América Latina un carácter tan prolongado y formas tan específicas; el establecimiento de los regímenes autoritarios nacionalistas en diferentes países del Sur, las dictaduras semifacistas de los países andinos y del mar Caribe, la «violencia» en Colombia, el experimento demócrata-cristiano en Chile, etcétera, etcétera.

En estas circunstancias, grupos como el ejército, los intelectuales, el estudiantado, en un grado menor la burocracia civil, etcétera, igual que capas como el campesinado, la pequeña burguesía urbana (y también los elementos desclasados de las ciu-

dades), desempeñan un papel político más importante y más independiente, por un período mayor, que el que jugaron en su tiempo en los países de Europa occidental.

Por supuesto, en el fondo, estas capas y grupos sirven a una de las tres tendencias objetivas principales de desarrollo de la sociedad latinoamericana (la reaccionaria, que responde a los intereses de la oligarquía y del imperialismo; la burguesa reformista —que ha pasado a ser la línea principal del imperialismo—, y la de la revolución social y nacional). Pero al mismo tiempo, la parte fundamental de la burguesía de América Latina ya no es capaz de apoyar las acciones de sus propios intelectuales y de otros grupos que objetivamente tratan de crear las condiciones para un desarrollo capitalista independiente de sus países. A la vez, en la gran mayoría de los países andinos y del mar Caribe, la parte fundamental de los trabajadores, incluyendo a las fuerzas principales del proletariado, todavía no apoya activamente a la revolución, no impulsa la acción de la vanguardia que, expresando sus intereses objetivos y haciendo todo para despertar la conciencia y la actividad de las masas, está abriendo la brecha para el advenimiento de las soluciones revolucionarias (esto tiene lugar en los países donde la clase obrera es pequeña, donde sus tradiciones organizativas y sus mismas organizaciones son débiles o de bajo nivel de combatividad, como resultado de las actividades divisionistas, la fuerte influencia del reformismo y el economismo o como resultante de un tipo de explotación especialmente aplastante). Semejante situación se da incluso en los países donde existen muchas de las condiciones objetivas de la revolución o donde está madurando la situación revolucionaria [...]. La historia de muchos países, y precisamente en aquella etapa histórica en que se encuentra ahora América Latina, da constancia de esas situaciones en las cuales los estudiantes, los intelectuales jóvenes radicales, «despiertan», educan y organizan al movimiento obrero. Tal ocurrió en Francia, en Alemania, en Rusia, en los Balcanes. Semejante situación se dio durante un

período breve, porque la clase obrera se convirtió en la parte principal del movimiento socialista. La intelectualidad revolucionaria se fundió con ella en el seno de los partidos obreros de masas, perdiendo su posición específica precisamente por cumplir a cabalidad su misión histórica.

Pero al parecer, en América Latina esta situación se prolongó en el tiempo, el proceso de conversión de la clase obrera en una clase para sí, el aumento de su actividad política y de su independencia ha transcurrido y transcurre con mucho zigzag e incluso retrocesos. Nos parece que en la mayoría de los países del Continente, fuera de los países del Cono Sur, estos procesos no han alcanzado el grado de madurez que tenían, por ejemplo, en la Europa de principios del siglo XX. Por el contrario, y por las razones de que hablábamos arriba, la actividad política y revolucionaria de la intelectualidad y del estudiantado está en un nivel muy alto. A pesar de los avances cualitativos operados en el movimiento obrero del Continente, este desfase (entre el nivel de conciencia y combatividad de la vanguardia y el de las masas fundamentales de la clase obrera) no disminuyó en aquellos países, según entendemos, en los años del auge revolucionario actual. Por eso, en nuestra opinión, en la parte norte de nuestro subcontinente surge *la situación en que la clase obrera, la «vanguardia histórica», no encabeza «la lucha concreta en un período concreto» y el papel de punta de lanza y fuerza movilizadora es jugado por una «vanguardia objetiva concreta» representada frecuentemente por uno u otro grupo de la intelectualidad, con quien colindan y a quien se integran las capas más avanzadas de la clase obrera (y no al revés).*

Es necesario subrayar nuevamente que esta situación surge a pesar de la voluntad de la intelectualidad revolucionaria, la cual se esfuerza por hacer avanzar a las masas fundamentales de los trabajadores, en el menor tiempo posible, a la primera línea de fuego. *Estas posiciones de los grupos locales muestran sobre todo las debilidades del movimiento aún no del todo clarificadas. Puede decirse, por lo visto, que la relativa lentitud del proceso de la incorporación de*

las masas trabajadoras a la lucha revolucionaria consciente se convirtió en los últimos años (en la situación concreta creada en el Continente después de la Revolución Cubana), en la principal dificultad interna del desarrollo de la Revolución Latinoamericana, en una base objetiva para las divergencias y los errores surgidos en el campo revolucionario. En nuestra opinión (al escribir estas líneas teníamos en mente los dos primeros trabajos de Régis Debray) este hecho se olvida frecuentemente en la literatura polémica que actualmente se elabora en torno a la problemática revolucionaria latinoamericana.

El distinto ritmo de la «toma de conciencia» conduce a veces a la ruptura efectiva entre la «vanguardia concreta» y las masas fundamentales del proletariado. Y ello encierra en sí no pocos peligros, sobre todo en los períodos de desarrollo de la situación revolucionaria y de la revolución.

En América Latina —incluso en la zona del Caribe— el «radio de acción autónoma» de los grupos sociales derivados y las capas pequeño-burguesas ligadas a los primeros es mucho menor que en África y Asia, pues aquí es mucho más fuerte la influencia y son mayores las posibilidades del imperialismo y del bloque burgués-latifundista (y después del triunfo cubano, sus fuerzas de resistencia han aumentado). Por otra parte, lo asalariados forman en América Latina la mayoría de la población. Como resultado de las tendencias y de los imperativos objetivos, en nuestro continente se acelera el advenimiento de los momentos socialistas en una revolución triunfante. Claro que esto quiere decir también que una parte considerable de la pequeña burguesía pasa entonces al campo de la reacción. *En este caso, la vanguardia —los núcleos avanzados del proletariado, el estudiantado revolucionario, los intelectuales revolucionarios, algunos grupos del campesinado, etcétera— o logra unirse rápidamente a las fundamentales masas trabajadoras, principalmente a las masas proletarias de la ciudad y del campo, que se convierten en la fuerza dirigente de la revolución (como ocurrió en Cuba), o fracasa.*

Esta desproporción entre la vanguardia y las masas fundamentales es peligrosa aun en las etapas que preceden a la

situación revolucionaria. Conduce, como ya hemos dicho, a la profundización de los desacuerdos entre las mismas fuerzas revolucionarias. Tiene lugar una dispersión de la atención que se debe prestar a los distintos momentos de la revolución: unos grupos y corrientes de revolucionarios atienden solamente a las condiciones de preparación y realización de las acciones de la vanguardia (aunque esta sea muy reducida), elevándolo a principio inmutable. Tales planteamientos han llevado más de una vez al aventurerismo. Existe también otro peligro: cuando se atiende solamente a las «masas fundamentales», lo que conduce frecuentemente a cierta pasividad y a considerar toda acción directa — a primera vista aislada — de la vanguardia como «putchismo» y «aventurerismo izquierdizante».

Creemos que, a pesar de todas las dificultades y riesgos ligados con esta situación, no se puede olvidar que la contradicción interna de la misma nace del obvio progreso revolucionario. En condiciones determinadas, la radicalización más profunda de la vanguardia, en el desarrollo de su lucha (incluso su paso a las formas armadas de la misma) puede dar el camino de liquidar esta contradicción general, puede ser una palanca para mover a las masas y traerlas a las primeras posiciones de combate. El «pequeño motor» de la actividad heroica de la vanguardia pone entonces en movimiento el «gran motor» de la lucha de las masas. Precisamente este fue el curso esencial de la acción de las fuerzas revolucionarias cubanas en la mitad de los años cincuenta y las de Guatemala y Venezuela a principios de los años sesenta. Por supuesto, el éxito de semejante línea presupone que en el país exista un conjunto de condiciones políticas, sociales y psicológicas (en el «gran motor» debe haber gasolina y sus «acumuladores» deben estar cargados...). Una de las tareas de los partidos revolucionarios del Continente consiste en captar la madurez de estas condiciones con la misma exactitud que lo hizo Fidel Castro y sus compañeros de armas hace ya diez años.

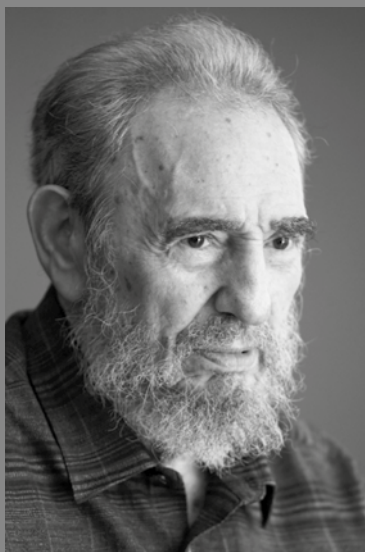
Escritas hace ya tres años, estas líneas conservan para nosotros su vigencia en lo que se refiere a la ubicación revolucionaria de la pequeña burguesía revolucionaria y a su papel en la formación de la «vanguardia concreta», que no es ni más ni menos que el agente histórico que impulsará el proceso revolucionario latinoamericano en la etapa en que vivimos. Se trata de un punto de vista basado en un análisis estructural que no se refiere en forma directa a las condiciones de la vanguardia como instrumento para impulsar una vía específica hacia la revolución y las transformaciones socialistas, pero como es evidente no es contradictorio, ni mucho menos, con una apreciación en ese sentido. Por el contrario, el examen de la vanguardia guerrillera, supondría un examen similar en lo que respecta a su integración clasista. Los trabajos de Régis Debray empalmarían entonces con nuestro punto de vista en este terreno a una altura en que se supone que esta vanguardia actúa ya en el seno de la vía armada de la revolución, en la forma específica de una organización guerrillera que se desarrolla hacia formaciones estratégicas, hacia el ejército del pueblo.

Ahora bien, tanto cuando hemos recogido extensamente los conceptos de Régis Debray sobre la intelectualidad (respuesta a la encuesta de Carlos Nuñez), como cuando hemos transcrito nuestros propios conceptos sobre la pequeña burguesía como capa social de características históricas peculiares en América Latina, hemos aportado un enfoque general al problema de la integración a la revolución de esos sectores sociales y hemos enfatizado sus aspectos más positivos. No se nos oculta que en lo que se refiere al enfoque de Debray sobre la intelectualidad, transcribimos un punto de vista que nos defiende como intelectuales pequeñoburgueses de origen y por lo tanto debemos subrayar las prevenciones contra cualquier absolutización de esos conceptos. Debe quedar claro que para nosotros, la integración de la pequeña burguesía a la vanguardia revolucionaria PRESUPONE UN TRASCLASAMIENTO

INTEGRAL, UN SUICIDIO DE DICHA CAPA SOCIAL COMO CAPA SOCIAL PARA SÍ, UNA ADOPCIÓN COMPLETA DE LA IDEOLOGÍA Y LOS INTERESES DE LAS CLASES EXPLOTADAS, DEL PROLETARIADO Y EL CAMPESINADO EN LA ACCIÓN REVOLUCIONARIA. La dirigencia revolucionaria en América Latina, muy a menudo ha estado integrada y lo seguirá estando por pequeñoburgueses DE ORIGEN que, para decirlo en términos ortodoxos, se han proletarizado o se están proletarizando. El sector más importante de la dirección cubana fue típico en este sentido. Muchos de los fenómenos negativos que han determinado los colapsos parciales de la lucha armada latinoamericana hasta la fecha, se deben precisamente a que los pequeño-burgueses que en distintos lugares encabezaron las acciones NO SE PROLETARIZARON EN LA MEDIDA SUFICIENTE O NO SE PROLETARIZARON EN ABSOLUTO y llevaron al seno de las filas revolucionarias la anarquía, los métodos artesanales de trabajo, la autosuficiencia, la indisciplina, la visión parcializada de la revolución, la tendencia al aventurerismo o al acomodamiento, propiedades todas ligadas a la ideología y las actitudes y conducta social de la pequeña burguesía. El caso de Guatemala es un ejemplo claro de esa situación. La realidad es que en la integración de las vanguardias concretas de la Revolución Latinoamericana, el papel y la representación de la pequeña burguesía, sobre todo de la pequeña burguesía *urbana*, ha sido mayor que en el caso de las revoluciones de liberación nacional de otras zonas del mundo (China, Corea, Vietnam, por ejemplo) y por ello debemos concederle a su problemática una atención especial. Régis Debray ha contribuido a este propósito con *¿Revolución en la Revolución?*

Roque Dalton: Fragmento de la II parte del libro «*¿Revolución en la Revolución?*» y *la crítica de derecha*, Cuadernos Casa 9, La Habana, 1970, pp. 124-137.

LIBROS DE LA COLECCIÓN FIDEL CASTRO



Proyecto dedicado a difundir el pensamiento y la oratoria del líder de la Revolución Cubana, una de las figuras que más ha aportado a las luchas revolucionarias, ant imperialistas y anticolonialistas en el mundo.



www.oceansur.com
www.oceanbooks.com.au



Ni calles, ni monumentos EL LEGADO DE FIDEL

Narra sucintamente la historia de Fidel Castro, la figura que guió el destino de la Revolución Cubana por casi 60 años.

72 páginas, 2019, ISBN 978-1-925756-37-1



Argumentos culturales de la Revolución Cubana

El texto recoge una selección de fragmentos de discursos de Fidel Castro acerca de la educación, la ciencia y la cultura en Cuba.

480 páginas, 2019, ISBN 978-1-925317-79-4

6

Literatura e intelectualidad:
dos concepciones

En su número del 18 de julio, la inefable revista *Visión* (además de un editorial de Alberto Lleras Camargo en que califica la reforma agraria peruana de «acto político, empapado de demagogia», y de un venenoso artículo-reportaje de Paul Kidd titulado «Cuba: una revolución traicionada», en el cual el autor critica a Herbert Mathews por ser «blando» con el *régimen castrista*, al mismo tiempo que [Kidd] se conduele de que se hayan cerrado las 3 900 tabernas de propiedad privada que antes existían en Cuba y califica a los Comités de Defensa de la Revolución de «cadena de espías locales que mantienen tanto a los cubanos como a los extranjeros bajo vigilancia constante y que [¡!] ya tiene dos millones de miembros»), ofrece un «informe especial» bajo el título —muy al estilo cine mexicano de los años cincuenta— «Triunfos y penurias», que se refiere ni más ni menos que a la nueva narrativa latinoamericana... desde el punto de vista de la industria y del mercado editoriales.

Se han mencionado [dice *Visión*] muchas razones para explicar este auge extraordinario de la literatura latinoamericana, y muy particularmente de la novela, en el escenario internacional. Algunos críticos sostienen que este se ha debido [...] a que los autores recientes han interpretado como pocos de sus antecesores el espíritu americano y al conseguirlo se han hecho universales [...] a tiempo que [...] la novela norteamericana y europea se hallan en una especie de sopor [...] No obstante, hay quienes atribuyen el auge de la novela latinoamericana a motivos más pasajeros o ajenos a los factores estrictamente literarios [...]. Guillermo de Torre, por ejemplo, sostiene que el éxito de los autores latinoamericanos contemporáneos radica, en buena parte, en la aparición de la publicidad como un elemento decisivo en la promoción de la literatura. «El lector medio —dice— lee ahora

novelas latinoamericanas porque se presentan rodeadas de una propaganda llamativa». [Y agrega *Visión*] [...] es necesario reconocer que tiene razón.

Luego, la revista norteamericana se embarca en una especie de novela rosa sobre las «penalidades» que los ahora famosos escritores latinoamericanos vivieron en las buhardillas de París o de Buenos Aires o de México antes de conocer los halagos del éxito editorial, construyendo, un poco a contrapelo de la discreción tácita que suelen reclamar los escritores *comprometidos*, el personaje típico-ideal, el *self-made-writer*, el «si ellos pudieron ¿por qué no usted, querido suscriptor o suscriptora?», que es el punto de referencia esencial de la visión de «*Visión about Literature*». Así, por ejemplo, nos cuenta que en el pasado, el conocido autor de la estupenda novela *Cien años de soledad*, Gabriel García Márquez, trabajaba en una máquina de escribir destartada que llegó incluso a perder la letra «a», y ahora en cambio obtiene (cálculo de *Visión*) ochenta mil dólares por los derechos de autor de sus ediciones latinoamericanas. Mario Vargas Llosa, en la época en que García Márquez perdió la «a», vivía en el mismo hotel, al crédito. Sin embargo, no todo es felicidad en las historias-variaciones de *Cenicienta* que *Visión* construye. Es el mismo Gabriel García Márquez quien comienza a descubrir los entretelones:

Los escritores de éxito [dice] somos como vacas lecheras de las cuales vive medio mundo, desde los fabricantes de papel hasta los libreros, pero a nosotros nos corresponde solamente el 10% de cada ejemplar vendido, menos el 10% de este que pagamos al agente literario y menos los impuestos. Hay que vender como cuatro ejemplares de una novela para llevar a los niños al cine.

Ilustrado profusamente con fotografías de Borges, Asturias, Icaza, Fuentes, Rulfo, Carpentier, Lezama, Mallea, Leñero, etcétera (a

propósito, cómo se parece Silvina Bullrich a la mamá de Marlene Dietrich), el artículo de *Visión* se desborda luego en problemas de producción y mercado, de distribución y competencias internacionales, de *stocks* y rubros de importación, de porcentajes y normas de utilidad. La industria editorial mexicana exportó en 1968 *once millones doscientos mil dólares* en libros, quedó atrás solamente de la Argentina, que se despachó una exportación de *once millones y medio de dólares*. Lástima que «el mercado regional» (latinoamericano) siga

[...] limitado por varios factores: los principales [admite *Visión*] son el alto porcentaje de analfabetismo que predomina en algunos países y el costo que representa adquirir un libro para aquellos que pueden leerlo. Los cuatro dólares que vale en promedio un ejemplar de una novela equivalen fácilmente a un día de salario de un empleado corriente en cualquier país latinoamericano y, por supuesto, a mucho más en el caso de un trabajador de nivel inferior.

Cálculo generoso de *Visión*, diríamos nosotros, porque ganar ciento veinte dólares en la América Latina de hoy es ganar mucho más que un «empleado corriente». Pero, en fin... Seguidamente, la revista nos hace saber que el resto del precio de venta del libro que queda después de pagar el 10% de derechos al autor, se distribuye así: entre el 10% y el 15% al distribuidor, entre el 35% y 40% para el librero, y el 40% para el editor. Pero como el pobre editor es quien corre con los gastos, su ganancia se reduce al 20%, y quien hace el papel de tiburón es el librero. Desde luego, el librero argumentará que eso lo dice *Visión*, que es nada menos que una empresa editorial. Pero esos son detalles. ¿Quiere usted ganar cuatro mil ochocientos dólares? Muy fácil —nos dice *Visión*—: escriba usted una novela con las suficientes páginas para que pueda venderse a cuatro dólares, tenga éxito y venda tres ediciones de cuatro mil ejemplares a través del aparataje de producción-distribución y vaya a cobrar

su cheque al banco más cercano. El librero habrá ganado dieciséis mil ochocientos dólares, pero para usted el Ford que siempre ha estado en su futuro se pone casi al alcance de sus manos. ¿Que las posibilidades de obtener el éxito son inciertas y que de todos modos vender doce mil ejemplares entre analfabetos, pobres, lectores de *Amalia* y guevarista, es muy difícil? ¡Qué va, hombre: el camino del éxito es la fe en el ejemplo! García Márquez, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes, eran alfeñiques de cuarenta y cuatro kilos ¡y ya ve usted que ahora para ellos una edición de cincuenta mil ejemplares es casi una ofensa! ¡Con solo quince minutos diarios usted podrá tener sus ganancias! En todo caso, claro está, uno puede siempre ayudarse con *business* extraliterarios. Como Eduardo Mallea, que dirigió durante veinte años el suplemento del diario *La Nación*, de Buenos Aires, luego representó a su país en la UNESCO y «ahora complementa sus ingresos con la actividad agropecuaria».

Visión expresa, ni más ni menos, el punto de vista del capitalismo sobre la literatura. La literatura es, en el sistema de la anárquica concurrencia al mercado, de la «libre empresa», una mercancía. Los escritores, productores de bienes de consumo, piezas en el engranaje extractor de plusvalía. Aunque suene feo en nuestros finos oídos sofisticados por el idealismo poético, esa es la realidad más que lironda y *Visión* no la oculta en nada, agregando incluso un tornillo ofensivo para los escritores mencionados que no debería escapar a los olfatos supersensibilizados. A pesar de lo cual no dejan de hacerse evidentes los propósitos últimos de la archirreaccionaria revista norteamericana: tratar de meter en la cabeza de los escritores latinoamericanos el atractivo cúmulo de cifras en dólares y «gloria de promoción y mercadeo» a fin de crearles la *conciencia de su identidad de intereses con el sistema capitalista*. El problema fundamental de la literatura latinoamericana de hoy, queridos poetas —se encarga de decirnos *Visión*—, es prácticamente el mismo que el problema fundamental del algodón, los camarones, los cal-

zoncillos Vencedor o los chicles Adams: un problema de costos y de mercado. Ese es el contexto —agrega entre líneas la misma revista, aunque no se lea textualmente— en el que deberás introducir incluso tu «conciencia crítica». ¿Y tú, qué te creías, que el *boom* era una especie de explosión metafísica por medio de la cual las almas de Ariel y de Netzahualcóyotl llenaban los ámbitos del mundo con su olor a anís del monte y plátano maduro? ¿Dónde escuchamos antes la palabra *boom*? (*Ah, no señor, no me convence usted; recuerde que todo ese aparataje que menciona, ha promovido realmente para el gran público obras de contenido progresista, anticapitalista, e incluso, en el fondo, revolucionario.* Querido poeta: el valor de cambio tiene cara de hereje: el capitalismo que permite incluso a más de algún Partido Comunista ser la-oposición-de-su-majestad y que ha llegado a convertir en medio para lucrar hasta la simbología ligada con el comandante Ernesto Guevara y su heroica muerte, tiene un poder digestivo que no se cura con el hecho de extender la receta. Eleve usted su progresismo y sus posiciones revolucionarias hasta el nivel en que devengan o estén en inminencia de devenir *fuerza material*, y ya verá cómo usted no parará hasta llegar a la cárcel, al paredón, a la clandestinidad o al monte, pasando todas las veces que el tiempo lo permita, por escritor prohibido y perseguido, etcétera). El problema verdaderamente grave es que todo el aparataje del cual nos habla *Visión* (ingenua, candorosamente visualizado en las figuras del editor, librero, distribuidor, etcétera) actúa sobre los escritores en una forma multiplicadamente enajenante: llega a ser la base de su creencia en la autonomía de su papel social. Por medios largamente afinados el aparato capitalista de la *industria ideológica*, escamotea su verdadero ser a los ojos del productor de pensamiento y de formas del mismo, y lo hace pensar que se relaciona *directamente* con su público. La publicidad, los escaparates, la prensa, los congresos, los concursos pasan a ser a los ojos elaboradamente ingenuos del escritor enajenado, una *plataforma de medios* al servicio de su creación. La trampa

es por lo tanto múltiple, y muchas veces no basta con cobrar conciencia de ello (el gremio es reconocidamente lúcido) para comenzar a liberarse. Incluso se dan casos en que la enajenación se vuelve más aguda en cuanto más crítico y progresista (dentro de los límites acordados, bastante más amplios en cuanto el *subdesarrollado desarrollo* afina su domino) ha sido el escritor, pues a su respecto esa es la prueba última de la «imparcialidad» de la «libertad», del «juego democrático» que está supuestamente en la esencia de la sociedad capitalista. He ahí el peligro de que siga operando incluso después de un cambio social revolucionario en la cabeza de las personalidades burguesas que apoyaron la lucha popular en esos medios y a través de esos medios. La creencia en la supuesta autonomía de la intelectualidad es la base ideológica que explica una serie de sus características costumbres y actividades como capa social. Su peculiar *espíritu de secta*, por ejemplo, tan similar al que existía entre los gremios medievales y que es dable estudiar en los comienzos de la organización del movimiento obrero, del movimiento obrero latinoamericano específicamente, cuando el sector más importante y más activo estaba formado por los artesanos ciudadanos. Como quiera que los escritores concurren al mercado en la sociedad capitalista en tanto que productores individuales, y en tanto que el sistema se esfuerza por mantenerlos en trance de una individualidad enajenada, el espíritu de secta de la intelectualidad surge de una contradicción básica. No hay que asustarse, pues, por el tradicional «andar a las greñas» de los escritores y artistas, de su famoso mundillo de odios, idilios siempre efímeros, polémicas interminables, chismorreos, codazos en la escalera al cielo y gritos. El espíritu de secta subsiste ante diversos fantasmas que amenazan a todos: el hombre común, «los demás, los obstáculos a las libres expansiones del alma». En la medida en que en el seno de la sociedad capitalista se hacen corrientes los casos de los intelectuales que, habiéndose dado cuenta de su situación, sabiéndose esencialmente oprimidos y explotados, luchan contra los orígenes de

su enajenación y plantean las contradicciones del sistema, ese espíritu de secta puede fortalecerse en un sentido positivo hasta hacer coincidir incluso las actividades del grupo como tal, con los de la clase obrera y las capas revolucionarias de la sociedad. (No hablamos aquí del papel individual de numerosos representantes de la intelectualidad que, relativamente desenajenados, son los encargados por la historia de «introducir» en el seno de la clase obrera los elementos sistematizados de la ideología revolucionaria, hecho muy conocido en la historia y la literatura marxista y diariamente confirmado por la práctica de la lucha de clases en nuestros países). Esa tendencia se agudiza en la intelectualidad en la medida en que la capa a la que pertenece, la pequeña burguesía, tiene un papel más o menos revolucionario que cumplir en la sociedad de que se trata. En el caso de los países de la América Latina, el papel revolucionario de la pequeña burguesía es de primera importancia, sobre todo en esta hora de formación de las nuevas vanguardias políticas. Es pues un contrasentido que grupos de la intelectualidad latinoamericana (socialmente progresista en su conjunto) pretendan actuar como sociedades anónimas, para poner un ejemplo casi brutal. La conciencia falsa de «autonomía» es también la base de ese sentimiento, tan generalizado entre nosotros los escritores, de creernos independientes de las clases sociales, de sentirnos, en una u otra forma, por encima del juego clasista. Este sentimiento tiene diversas manifestaciones ideológicas. Él explica, por ejemplo, los casos de los escritores-fiscales de la vida pública que dan lecciones a los partidos políticos, a las organizaciones gremiales y a los ejércitos, y cuya función en la historia se ha encarnado en contadas actividades valientes y realmente gloriosas y en multitud de poses autosuficientes y ridículas. El escritor que ejerce ilimitadamente el oficio de fiscal de la vida pública en todas sus manifestaciones, suele ser un tonto, en las condiciones del capitalismo por lo menos. El que lo hace consciente de las limitaciones del papel, abandonará pronto el púlpito de Catón y bajará a las filas revolucionarias, donde a la fiscali-

zación y a la crítica en voz alta se les aprecia en cuanto a instrumentos auxiliares de la lucha concreta. Aquel sentimiento explica también que la intelectualidad pretende encarnar una moralidad distinta del resto de la sociedad. En muchos sentidos, sobre todo en las sociedades más o menos cerradas, esta actitud puede ser un factor progresista por lo menos en determinado tiempo y bajo circunstancias específicas. Pero si fetichizamos esa «distinción cultural-moral», nos quedaremos exactamente parados en ese nivel que el capitalismo se ha encargado ya de convertir en nuestra fotografía: los escritores y los intelectuales son promiscuos en su vida sexual, consumen alcohol y drogas, tienen derecho a ser crueles, a equivocarse políticamente, etcétera. Al capitalismo no le interesan los carpinteros homosexuales más que en las estadísticas de los estudios sociológicos superespecializados, no *promoverá* nunca la figura del tenedor de libros alcohólico o del joven marino que se lanzó del piso catorce destilando LSD hasta por las orejas. Pero con el escritor o el artista es otra cosa: es materia prima del *star system*, es la posibilidad de encarnar ante los ojos del público el ideal máximo de la más absoluta «libertad» individual, es ingrediente muy importante de los sueños sociales, paradisíacos y cegadores. ¿Por qué será que el capitalismo no *promueve* al creador honesto, veraz, valiente, racional, crítico? ¡Hombre, pero si es sabido que esos valores solo concurren en los que se oponen al comunismo! Los escritores son las primeras víctimas de esa mistificación: no es raro que entren muy alegres en la celda de los monos y comiencen a hacer los gestos que implican el éxito. En el Tercer Mundo sobre todo, este es un espectáculo que se suele poner al alcance de quien pueda comprar un periódico. Y no es de laboratorio el caso de quienes, «para ponerse a tono» con la tierra prometida a la que han penetrado después de la publicación de su primer libro de sonetos, se mariconicen, se prostituyan, se alcoholicen, o cambien de voz. Ciertamente que debemos dar gracias al cielo en el caso de los poetas que simplemente inauguren su carrera literaria dejándose crecer la melena. El caótico espíritu de secta que

dejamos apuntado y esta creencia en una ubicación extraclásica hace que la intelectualidad, si bien se proclama profundamente crítica, sea muy poco autocrítica. La crítica está bien de nuestra boca hacia el mundo, pero debe tener mucho cuidado en quedarse quieta cuando llega al umbral de nuestra casa. Y no es que nos sintamos personajes de la serie que la televisión norteamericana hizo famosa, *Los intocables*, pero la verdad es que mientras menos nos toque la mirada crítica, mejor para el mundo. Horrible crimen, uno de los máximos, la crítica en voz alta y a fondo que provenga de algún miembro del gremio: es una traición infame, una canallada, ya que los escritores somos antes que nada los representantes de la Verdad Absoluta, y ante ella aun los instintos cainitas deben postergarse. ¡Los trapos sucios se lavan en casa, hijos de Edipo, hermanos! ¡Quien falte a la norma sea anatema y defenestrable! Independientemente de que todas estas peripecias suelen ser muy divertidas e incluso pueden ser tomadas por muchos como «la sal de la vida», lo peligroso, repetimos (y no precisamente para adoptar un tono poético), es que la enajenación básica de la cual son simples manifestaciones, siga operando en el seno de la intelectualidad aun después de un cambio social revolucionario, anticapitalista.

La experiencia de las revoluciones de este siglo nos lo suele demostrar y creemos que la Revolución Cubana no fue una excepción. Cuando la revolución rompe, se apodera de y transforma el aparato que sirve a las necesidades del mercado capitalista en la industria de la expresión del pensamiento (por así decirlo), la capa de los productores intelectuales no suele advertir que ha habido un cambio de propietarios. Muchos siguen pensando en su autonomía (que nunca existió, pero que les fue cuidadosamente inventada), perfectamente convencidos de que siempre fueron por sí mismos una especie de fuente de poder independiente, basado en el talento, el romanticismo moral, etcétera. El problema se complica porque el poder popular *no tiene necesidad de escamotear su presencia y de hecho no la escamotea a los ojos del escritor*. Por el contrario, cuando se trata

de una revolución de verdad, *el poder popular evidencia al escritor que una comunicación supuestamente independiente con la masa de la cual dicho poder es la encarnación no tiene sentido ni posibilidad*. Nacen los nuevos cauces: «los canales correspondientes». El pueblo está en el poder, precisamente para poner fin a los orígenes de todas las enajenaciones y a todas las enajenaciones: el escritor *puede* ponerse a su servicio. De ahí las desventajas temporales de una política cultural socialista que por las condiciones internacionales que subsisten se vea obligada a hacer múltiples concesiones en sus relaciones exteriores y tenga que operar en confrontación con realidades donde aún reina la enajenación y trabajar conjuntamente con compañeros extranjeros honestos, pero condicionados por esas realidades en que están sumergidos. Todo lo cual no niega las posibilidades de la libre creación en la nueva sociedad, ni tampoco la asimilación crítica de la tradición cultural y literaria de la humanidad; por el contrario, enriquece profundamente esas posibilidades. En primer lugar, porque termina con las mistificaciones fundamentales referidas a la función social de la obra de pensamiento, elimina a los dueños del castillo que gobernaban disfrazados de fantasmas, y nos capacita para luchar contra los nuevos fantasmas: nos pone cara a cara con el espejo de la realidad y no debemos asustarnos si no lucimos de lo mejor. Es uno de los precios que tenemos que pagar incluso para salir del subdesarrollo. ¿O es que significa otra cosa la recuperación de nuestra identidad? ¿O es que esperábamos descubrirnos en el espejo no como lo que somos y hemos sido realmente, pobres hombres rotos y explotados por el sistema injusto, sino como lo que nos habían hecho creer que éramos, especie de princesas de *Las mil y una noches* que lo han sabido todo desde la cuna? Para un escritor latinoamericano, desenajenarse no significa en estos momentos encontrarse en el espejo como un Baudelaire marxista, sino verse como el hijo de un pueblo de analfabetos y descalzos, tuberculosos y humillados, que comenzando por reco-

nocerse *feo* de todas partes, sabe que ha entrado, a través de la transformación histórica revolucionaria, en la vía que le permitirá obtener, *por medio del trabajo liberado* (y hombro con hombro con todos los miembros de la sociedad), la realización de su integralidad humana en el más alto nivel de su tiempo. Claro que, para eso, hay que salir de casa y no quedarse sentado (aun con las excusas más honorables, como esa tan vieja de que «yo no fui a la Sierra»), a esperar que el poder popular nos llame para hacernos el honor de contar con nuestra colaboración en la construcción socialista. Nuestra casa, desgraciadamente, es el último reducto de los sueños de autonomía. El hábitat de los medios materiales del *exilio interior*: la mecedora, las chancletas y la camiseta, en el perenne verano. Es la vía del cultivo de la enajenación superviviente y quien la transcurre vivirá del pasado muerto, enajenándose de enajenaciones —incluso de las enajenaciones de otros—, incapacitado para comprender el presente y el porvenir. El padre de los seudoproblemas es un personaje típico de esta situación. Pero además, la situación misma es contraproducente para los intereses específicos del ejercicio creador. Pues es un hecho que la gran literatura solo alcanza su auténtico sentido, su interrelación social integral, en el mundo desenajenado integralmente que construyen los revolucionarios de hoy por la dura vía del socialismo. Se nos figura, por ejemplo, que una gran novela como *Paradiso*, de José Lezama Lima, solamente podrá ser *asimilada críticamente* en el nivel deseable —destino anhelado por toda literatura que se respete— cuando todos seamos menos perturbables y en Cuba sea válido el trabajo de consideración de esa finura cubana que dicha obra propone y que la lucha contra el subdesarrollo, objetivamente, pospone. Sin decir nada del significado, con vista a basar una crítica profunda, que *Paradiso* tiene frente a problemas del pasado y de la supervivencia del pasado en Cuba, como son los que atañen a ciertas formas de la conciencia cristiana y a ciertos aspectos de la estructura familiar.

En todo caso, lo importante es comprender que en un país subdesarrollado el gran escritor o el buen escritor escribe necesariamente para el futuro, y que el resultado de su obra sobre sus contemporáneos está limitado por múltiples factores inscritos en la realidad, independientes de la voluntad de nadie. Esos factores (los resabios del pasado) deberán ser eliminados por la práctica social y no por la literatura, aunque su eliminación sea la condición para que esta adquiera pleno sentido (literario, social y moral).

En este orden de ideas, ¿en qué nivel quedan los conceptos de *Visión*, sobre la literatura latinoamericana? Nosotros creemos que tales conceptos son, matiz más, matiz menos, *las proporciones del enemigo explotador de nuestros pueblos para los escritores latinoamericanos, reaccionarios, progresistas o revolucionarios, principiantes o consagrados, en las actuales condiciones de desarrollo del sistema capitalista dependiente a nivel continental*. No dudamos de que se trata de proposiciones que apelan a realidades cotidianas y duras, frente a las cuales una u otra posición significa muchas veces las posibilidades de pasarlo mal, e incluso muy mal. En todo caso, no creemos que sea propio aquí predicar soluciones que desconozcan aquellas realidades y alzar la exigencia de que los escritores progresistas en el mundo capitalista dinamiten las empresas editoriales, se niegue a publicar, distribuyan sus derechos de autor entre los mendigos y los hospitales. No, no se trata de elevar cualquier consigna que se parezca al «muérase de hambre». Además, valoramos en mucho la posibilidad del famoso aprovechamiento de las contradicciones internas del sistema capitalista, palabra de honor. Lo único que pedimos es que nuestros escritores tomen en cuenta estas realidades y las incorporen en una u otra medida a sus relaciones con las fuerzas revolucionarias de sus países, a sus relaciones con el movimiento revolucionario internacional, a sus relaciones con la Revolución que se instaure en su sociedad nacional eventualmente y que todos llamemos al pan, pan; y a nuestros esfuerzos

para darnos buena conciencia, esfuerzos para darnos buena conciencia. Comprendemos además que hablamos de problemas que necesitan ser afirmados, matizados y reexaminados desde distintos puntos de vista y cada cierto tiempo. Gran parte de nuestras palabras se dirigen a nosotros mismos y por ello nos atribuimos el derecho de ser en algunos momentos, ásperos, en uso de proposiciones elementales de las concepciones revolucionarias, a las cuales por cierto, les hemos dado demasiado tiempo vacaciones en el desván, huyendo de los esquemas. Comprendemos también que las proposiciones de la revolución *real* —que no tienen que ser siempre las de la revolución abstracta que aparece en los himnos y los discursos— no son, por su parte, simples opciones en una subasta de paraísos terrenales. Incluso —y por lo menos en nuestra concepción de la revolución— no pretenden competir en la carrera de los estímulos materiales individuales. Se sabe que la Revolución Cubana, por ejemplo, suprimió los derechos de autor, despojando a la obra de creación de la calidad de mercancía que le otorga el capitalismo, y propiciando que la intelectualidad cubana se despoje de toda mentalidad mercantil y pueda ocupar en el seno de la nueva sociedad un lugar de honor. Entre las proposiciones del capitalismo y las proposiciones de la revolución, los límites de nuestra propia opción son, sin embargo, irreductibles, hoy por hoy. Y en vistas de que solemos hablar tanto de moral y de compromiso, creo que deberíamos hacer diariamente mucho más para demostrar con claridad cuál es la proposición que hemos aceptado en definitiva.

Roque Dalton: «Literatura e intelectualidad: dos concepciones», *Casa de las Américas*, no. 57, nov.-dic., 1969, pp. 95-100.

NOS PUEDES ENCONTRAR EN DIFERENTES LIBRERÍAS EN LA HABANA



Prado N° 553, e/ Teniente Rey
y Dragones, Habana Vieja.

f **LibreriaAbrilCuba**



LIBRERÍA CUBA VA

Calle 23 esq. a J,
Vedado.



PUNTO DE VENTA

San Rafael y Galeano.

7

Apuntes de dos encuentros
con Ernesto Cardenal

Después de un año y medio, me he encontrado de nuevo en Cuba con Ernesto Cardenal. La primera vez fue en el seno del Concurso de la Casa de las Américas de 1970 donde los dos fuimos jurados de poesía y contribuimos a premiar el libro *Diario del cuartel* de Carlos María Gutiérrez.

Recuerdo ese primer encuentro por algunas conversaciones entrañables, esenciales, sobre prácticamente todas las cosas de nuestro mundo centroamericano. Hacía tiempo que no hablaba con un poeta que a su vez hablara en mi idioma, en nuestro idioma centroamericano que tiene, como el porteño, el mexicano o el cubano, sus propios y no siempre fáciles significados, sus especiales ternezas y asperidades, su malicia y su propia moldeabilidad, dijéramos, carnal. Hablamos de Somoza y de Dios, de la-mierda-como-ecología y del amor, del horror y de la poesía, del mal y de la lucha, de la monstruosidad imbecil de la «sociedad de consumo» y del marxismo-leninismo. Y hablamos, más que todo, de Nicaragua, de El Salvador y de Cuba. En lo tocante a nuestros dos países llegamos hasta los detalles: los recuerdos de mi colegio jesuita en San Salvador donde tuve como maestrillo precisamente a un primo de Ernesto, los nuevos poetas nicaragüenses, la guerra entre Honduras y El Salvador, las guerrillas del Frente Sandinista, etcétera, etcétera. En lo referente a Cuba, la sed de conocimiento de Cardenal siempre me hacía sentir relativamente desinformado sobre el bullir y la multiformidad del avance socialista en la isla.

Ernesto Cardenal regresó a su país después del Concurso, pero en mí quedaría grabada para siempre su figura tan criollamente bíblica, la pronunciación de esa poesía suya que lo hace para mí, y para muchos, el más interesante de los poetas vivos en los momen-

tos actuales de América Latina; su informalismo fraternal a la par del cual emerge muy a menudo cierta intransigencia frente al juego de la verdad y la mentira, que sin duda debe ser una de las bases de la relación entre los hombres de buena voluntad. El comunista que hay en mí sin embargo, registraba otras experiencias de aquel encuentro con Cardenal porque no se trata de un comunista a secas sino de un comunista que fue católico y que lo siguió siendo por un tiempo aún después de haber comenzado a militar formalmente en el partido.

Por lo pronto, había un hecho innegable: en muchos puntos de vista y en muchos aspectos de los problemas poéticos, culturales y políticos que abordamos en nuestro encuentro, luego del para mí inevitable balance, luego de sopesar mutuos argumentos, llegábamos no a una seudocoexistencia ideológica (ya se sabe que la coexistencia, por lo menos la coexistencia pacífica en materia ideológica no existe) sino a una coincidencia. Es más, cuando yo trataba de buscar, no oportunista pero sí facilistamente, una aproximación por las vías formales del catolicismo que practiqué hasta mis veintidós o veintitrés años, por regla general me desencontraba con Ernesto en forma solo comparable a la que sobrevinía cuando él me enfocaba algunos problemas cubanos o centroamericanos con conceptos que tímidamente se aproximaban a los del Politzer y otros catecismos de nuestro hasta nostálgico marxismo elemental. Ejemplos: Un día le digo a Cardenal que en ocasión de haberme encontrado con una amenaza de muerte que lucía de lo más inminente, en ningún momento había yo pensado en soluciones indignas, pero que había visto escapar de mis labios en la soledad de la ergástula un «Dios mío» que casi me había asombrado y que qué opinaba él, que si creía que yo, a pesar de mis ya para entonces siete o más años de comunista, aún creía en Dios.

Ernesto me contestó nicaragüensemente, «No fregués, lo que pasa es que tenías miedo. Y la creencia por el miedo es superstición. Dios es absolutamente otra cosa».

Otro ejemplo: Ante mi reclamo, Ernesto se excusó por no haberme invitado para asistir a una misa que dio en La Habana (y donde al parecer le salieron respondonas algunas señoras católicas de viejo estilo), porque tuvo pena de ponerme en un compromiso, ya que yo no era creyente y tal vez mis ideas me habrían impuesto moralmente la necesidad de tener que rechazar una invitación así. Yo me reí, bravo. Supongo que para muchos latinoamericanos estas comprobaciones personales no son nada del otro mundo y se pensará que lo único que ha pasado es que yo he vivido en la Luna. Y hasta que también, en parte, me ha acompañado, allá en el viejo queso, Ernesto Cardenal. No se trata de eso.

Para mí, que suelo recibir los convencimientos por vía de la sensibilidad (y no estoy seguro de que ello sea para sentirse orgulloso) ese encuentro con Ernesto Cardenal sirvió para darme, en forma práctica, una medida bastante definitiva de los notables cambios que en los últimos años se operaron entre los católicos, entre los comunistas y en las relaciones entre los católicos y los comunistas. Porque en forma teórica, desde luego, a pesar de haber estado fuera de Latinoamérica desde hace más de cinco años, en diferentes ocasiones me había planteado el problema. Para demostrarlo, es necesario recurrir al expediente casi administrativo de la «autocita». En efecto, en un artículo que escribí y publiqué en 1967 con el título «Católicos y comunistas en América Latina: algunos aspectos del problema», escribí lo siguiente:

Sucede que los católicos latinoamericanos participan hoy en la lucha social como católicos y cuando los comunistas decimos que «no debe hacerse problema de la afirmación o la negación de Dios en cuestiones políticas», pueden contestarnos que precisamente ellos quieren entrar en la contienda revolucionaria como hombres de Dios, como creyentes. Esta actitud no siempre es — aunque los intereses del imperialismo y las oligarquías desean que así lo sea — la vieja y dañina actitud de la «cruzada ideoló-

gica», sino que, cada vez más frecuentemente, expresa el obvio deseo de un sector social que quiere participar en la defensa de posiciones revolucionarias, sin tener que desvirtuar su propia naturaleza ni abandonar sus principios. El carácter mismo de la Iglesia ha debido modificarse para hacer frente a las nuevas condiciones mundiales. Hoy la Iglesia es, como institución, más social y política, más «temporal» que en cualquiera otra época de su historia. «En América Latina por lo menos, la Iglesia trata de no presentar más el aspecto de reliquia histórica, inevitablemente aliada con los políticos conservadores» — afirma el sacerdote Iván Ilich, director del CIDOL, de Cuernavaca, México — «en 1966, sucede casi todo lo contrario, la Iglesia ha venido a ser una agencia a la cual se le confía el manejo y la administración de programas, dirigidos a crear el cambio social». Es decir: los católicos como tales y la Iglesia como institución se fijan actualmente como campo de trabajo para su pensamiento y acción el de la sociedad en desarrollo, el de los cambios sociales, o sea, con nuestras palabras, el de la lucha de clases. Esta es la base material que configura la necesidad histórica de las relaciones entre los católicos y los comunistas. Este cambio, de importancia fundamental, ha sido el que, por vez primera, ha hecho posible una confrontación seria y profunda del catolicismo y el marxismo y la puntualización tanto de sus diferencias como de sus coincidencias o analogías. Nos referiremos ante todo a las diferencias. Cabe decir que el pensamiento marxista ha superado la «enfermedad infantil» de la extirpación de la religión, durante bastante tiempo difundida en nuestras filas. Los afectados por ella dedicaron enormes esfuerzos para demostrar que mientras los ideales del socialismo científico son unos ideales humanos, los ideales del cristianismo son inhumanos y antihumanos, que las normas de la convivencia y la moral predicadas por la religión «no se proponen más que perpetuar la explotación y la opresión». Ahora comprendemos que tal método disquisitivo no responde a la realidad, que las normas y los sentimientos de que

deben arrancar los hombres en sus relaciones mutuas son en cierto modo análogos para el cristianismo y el socialismo y que la diferencia fundamental está en otro lugar. La diferencia no reside tanto en los propios ideales como en el origen de los mismos. Si la verdad y el ideal tienen para el creyente el carácter de algo externo a él mismo y al mundo y cuya naturaleza es trascendente y en principio incognoscible, la necesidad de esas mismas formas de las relaciones entre los hombres como condiciones óptimas de la existencia del género humano son para el materialista una conclusión de la experiencia de vida social de muchas generaciones. Se advierte fácilmente que esa diferencia fundamental entre católicos y comunistas en el plano filosófico gnoseológico, es una diferencia de principio insuperable. Pero no es menos cierto que en el plano de la práctica socioeconómica dicha diferencia no crea obstáculos insuperables para la actividad conjunta; pues la actividad, como es sabido, tiene su motivación en los ideales de los hombres o de los grupos de hombres y no en el origen de esos ideales. Y aquí es donde con más nitidez se manifiestan los elementos de convergencia entre el cristianismo anticonformista y el marxismo. Es a nosotros ante todo (a comunistas y católicos de izquierda) a quienes une en gran medida la máxima valoración del ideal, del ansía de verdad y de justicia, de la incesante búsqueda de valores espirituales. Tales hechos no imponen la obligación de ocultar los problemas concretos que existen para que esas relaciones se hagan reales y eficaces en el sentido revolucionario ni, mucho menos, impone a las comunistas «capitulaciones de conveniencia» en la lucha ideológica. Tampoco nos eximen del deber de examinar los peligros de una «unidad sobre todas las cosas», ni nos indica que debemos deponer o exigir que los católicos depongan toda crítica. Actitudes como esas darían solamente frutos artificiales y dejarían atrás lo principal: el objetivo revolucionario al cual deben subordinarse todas las preocupaciones en este terreno. Sin embargo, creemos que sí es conveniente estudiar de nuevo,

a la luz de las circunstancias de hoy, el problema de la correlación entre la lucha política común y la confrontación ideológica. Nosotros creemos que el planteamiento de la simultaneidad de la lucha política común y la lucha ideológica mutua no en todos los casos es correcto y, por lo tanto, no debemos absolutizarlo. No se pretenda con esto restar importancia a la lucha ideológica, que es un arma fundamental para el desarrollo político-social. Entendemos que la lucha ideológica tal como la planteamos no es la absorción mecánica que un sistema de pensamiento «verdadero» hace de otro sistema de pensamiento «falso», sino que se trata del enfrentamiento dialéctico de dos posiciones parcialmente contrapuestas frente a los problemas de la realidad, enfrentamiento sujeto a la solución de la praxis como criterio de verdad. Pero aún siendo así las cosas, no debemos perder de vista que en la política cotidiana es necesario, para solucionar algo tan concreto como es la unidad de diversas fuerzas sociales, tomar en cuenta los factores reales e inmediatos que muchas veces olvidamos incluir en el marco de la teoría. Nos referimos a los intereses (y no solo a los intereses materiales) de los grupos sociales, a los matices de su idiosincrasia cultural, a sus reacciones ante los cambios, a la conciencia que tienen sobre sí mismos y sobre su inserción en el proceso social. Absolutizando el papel y la importancia de la lucha ideológica mutua con todos los católicos, sin imponernos límites de oportunidad, de formas, etcétera, corremos el riesgo de actuar en forma prepotente y de buscar la unidad con el aliado sobre bases impositivas. La lucha ideológica en este terreno necesita condiciones específicas. Creemos que no debemos librarla en abstracto ni anteponerla en todo caso a la acción común, por el contrario, debemos plantearla en los casos concretos de la práctica unitaria, sin que necesariamente en ellos se plantee la crítica a todo el conjunto de la concepción católica. Una constante búsqueda de las coincidencias reales en el terreno del pensamiento y de la acción debe complementar esta labor. Creemos que es un imperativo político funda-

mental que los católicos vayan a la unidad con los comunistas con otras perspectivas más ricas que las de dejar de ser católicos en una u otra etapa de la lucha. Demasiado se ha insistido en este aspecto, que se ha supuesto inherente a una lucha ideológica entre un sistema científico y un sistema religioso. La práctica ha demostrado que los católicos y los demás grupos religiosos como tales, no solamente han engrosado las fuerzas de la reacción: los católicos y otros creyentes también han desempeñado un papel en las luchas revolucionarias, en la toma del poder para el pueblo, en la construcción del socialismo y aun en las etapas de desarrollo social más avanzadas de que tiene experiencia la humanidad hasta ahora. Los comunistas no debemos adoptar ni los resabios del viejo anticlericalismo burgués. La experiencia acumulada y las circunstancias que se abren en el mundo actual, plantean en nuestro criterio, una perspectiva que permite buscar un encuentro y una unidad con los católicos que vaya más allá del borrar provisionalmente las diferencias, de retrasar simplemente el choque entre las dos concepciones. Esa experiencia y esa circunstancia nos permiten establecer en la actualidad que no solo existe entre los comunistas y los católicos una necesidad histórica y social que los empuja a la acción política conjunta, sino que entre ambos existen coincidencias reales en el terreno ideológico, que seguirán subsistiendo durante una etapa sin límites visibles y que por lo tanto garantiza a los católicos una ubicación asimismo real y fundamental en el seno de las fuerzas revolucionarias de hoy y del futuro.

Quiero decir, que luego de mi primer encuentro con Cardenal, releí cuidadosamente estas líneas y a pesar de concordar aún con la casi totalidad de mis afirmaciones de aquel entonces, comencé a advertir en mi propio texto algunos matices envejecidos, algunas afirmaciones tajantes que ya comienzan a parecer movibles, etcétera. Sobre todo después del viaje de Fidel a Chile (estos apuntes, apresurados, a vuelamáquina, los escribo dos o tres días después del regreso

de Fidel a La Habana) y de sus puntualizaciones tan interesantes acerca de que las coincidencias de los marxistas con los cristianos se inscriben en el plano estratégico y no en el simple plano táctico, y después de los detalles que me da Cardenal sobre la posibilidad de una «teología-marxista» en desarrollo, creo que a los conceptos valederos de mi artículo de 1967 habría que agregarle el señalamiento de los eventuales logros de la teología en su camino hacia el marxismo y a partir de una praxis revolucionaria. No abrir esa expectativa creo que sería un nuevo tipo de sectarismo.

Pero esos detalles de que hablo los expondré más adelante, al narrar mi segundo encuentro con Cardenal y en lo que respecta a los problemas unitarios con los cristianos planteados por Fidel, creo que merecen un enfoque particular, pues es necesario profundizar en ellos sin la prisa con que escribo estas notas. Lo que quería decir, pues, antes de la «auto-cita» tan extensa es que a pesar del aislamiento relativo en que yo estuve en Praga y en Cuba con respecto a los detalles del avance del pensamiento cristiano revolucionario de América Latina, no me encontré con Cardenal sin tener siquiera un cuadro de inquietudes teóricas generales sobre los problemas del diálogo cristiano-marxista de que veníamos hablando.

Lo que hizo ese encuentro fue darme la alegría de confirmarme prácticamente que el diálogo fructífero entre comunistas y católicos que aceptan la revolución incluso en el seno de sus propias concepciones («revolución en la Revolución» y «revolución en el cristianismo») son al parecer los términos más vivos del encuentro, aunque haya otros niveles, incluso de los que podríamos llamar «institucionales») es una posibilidad al alcance de quienes lo desean con sinceridad, una posibilidad real, que se hace necesaria por la naturaleza de las tareas que plantea a nuestros pueblos la Revolución Latinoamericana. Si ese hubiera sido el único fruto de mi primer encuentro con Cardenal ya habría sido un encuentro muy valioso para mí. Pero hubo otros muchos frutos. Solo que en esta ocasión no quiero hablar de poesía.

Este segundo encuentro con Cardenal (noviembre, 1971) ha sido bastante fugaz. Por una parte, Ernesto cayó en Cuba en un mes especialmente recargado de trabajo para mí: urgencias de mis libros, horarios nocturnos en la redacción y el viaje de Fidel produciendo diariamente mayor diversidad de materiales. Por otra parte, él tuvo un programa que estiró la piel de las dos semanas cortas que permaneció en Cuba: visitas al interior de la isla, a Oriente, a Camagüey, a Las Villas, entrevistas diarias con periodistas, escritores, poetas, católicos, sacerdotes, obispos, visitas a organismos de la Revolución y a sitios de interés que no alcanzara a ver en su primera visita, búsqueda de datos, papeles, anécdotas, noticias, huellas del Che, etcétera.

Nos vimos por primera vez en el Hotel Riviera, donde se alojó, desayunando con Margaret Randall, su vieja amiga de la revista *El Corno Emplumado* y luego fuimos juntos al Instituto Cubano del Libro, a *Juventud Rebelde*, almorzamos; nos vimos otra vez especialmente para hablar de lo que había pasado en el mundo desde que no nos veíamos y luego, finalmente, entre el corre-corre del día de su nueva partida, cuando tuve casi que secuestrarlo para grabarle una entrevista para Radio Habana Cuba. En el viejo auto de Eduardo López, en un Alfa Romeo blanco, en el *lobby* del Riviera, en la cabina de grabación de Radio Habana mientras los operadores preparaban las cintas, en las calles de La Habana, volvieron a tomar contacto nuestras inquietudes del primer encuentro y a pesar de la esporadicidad de las conversaciones logramos registrar los avances mutuos hacia nuestra integración en el seno de la nueva problemática latinoamericana, como católico, en su caso, como comunista, en el mío.

Ernesto había estado en Chile y en Perú antes de venir a Cuba y antes aún había participado en una conferencia teológica singular: a ella habían asistido importantes teólogos latinoamericanos, párrocos chicanos combatientes, sacerdotes perseguidos por más

de un gobierno gorila y al final se había llegado al acuerdo de adoptar el método marxista para el análisis de la realidad objetiva.

Ernesto me dijo que se había sentido renovado en esa conferencia y que recordaba las palabras de un cura chicano que al final de los debates había dicho a sus compañeros: «Yo vine aquí con la esperanza perdida en la Iglesia, pero con lo que hemos discutido y con los acuerdos a que hemos llegado siento que empiezo a tener confianza y que tal vez no es demasiado tarde todavía».

La estancia en Perú y Chile mostró a Cardenal un rostro inédito de América Latina que caló hondo en el centro de su búsqueda. Habla con entusiasmo sacerdotal sobre todo de Chile. «Ve — me dijo — hace un tiempo yo afirmé en una entrevista para la revista del CSUCA que se edita en Costa Rica, que el cristianismo y el marxismo eran incompatibles. Después de mi experiencia chilena ya no puedo sostener eso. Hoy yo creo que se puede ser marxista y católico a la vez; que se puede ser sacerdote y se puede ser marxista. Incluso en Chile hay sacerdotes que son marxista-leninistas y dicen que no hay incompatibilidad, sino todo lo contrario, que solamente siendo marxista-leninista puede un hombre ser revolucionario cristiano en esta época de la historia».

Me agrega Ernesto que no solo se trata de que individuos católicos o sacerdotes estén adoptando posiciones políticas que coinciden con las del Partido Comunista, el Partido Socialista o el MIR en Chile, sino que existe también una intensa elaboración teórica que está marcando los progresos reales del acercamiento entre la concepción católica y el marxismo. «Yo creo que en Chile hay teólogos marxistas y que hay la perspectiva de algo que podríamos llamar la teología marxista-leninista, a partir de los aportes de los teólogos de la violencia y otros aportes». No se trata pues, de acercamiento de conductas humanas entre hombres de buena voluntad, sino de un profundo y global trabajo en los terrenos del pensamiento y de la acción para alcanzar en perspectiva una unidad de nuevo tipo,

como resultado de un proceso dialéctico desarrollado conscientemente en la práctica social cotidiana y en la elaboración intelectual.

Creo que en Chile no habrá un proceso reversible —agrega Cardenal—, cualquier cosa que pase hará que la Revolución Chilena se profundice y se radicalice. Si las masas logran ir adelante pacíficamente, el socialismo irá cubriendo todas las estructuras del país; si la reacción derrocara a Allende, el pueblo chileno luchará a muerte y entonces habrá una revolución victoriosa por la violencia. En Chile hay muchas personas dispuestas a morir por la Revolución y entre ellas hay comunistas pero también hay muchos católicos.

Le apunto algo a Ernesto en este punto: «¿No crees que también hay que variar o ampliar el punto de vista en este aspecto? ¿No crees que una actitud parcial de disposición al martirologio ya no corresponde a los católicos de hoy que piensan en términos de revolución, ni a los comunistas que a veces tenemos resabios eclesiásticos? De acuerdo: hay que estar dispuesto a morir por la revolución, pero también hay que estar dispuesto a matar».

Ernesto piensa que siempre la muerte es un hecho doloroso, pero no hay duda de que en circunstancias extremas es necesario matar, incluso por amor a la humanidad y al bien social de la revolución. Y cree que, como lo piensan algunos sacerdotes marxistas que entrevistara en Chile, el problema de la violencia o la paz en la lucha revolucionaria, además de que por regla general, depende de la burguesía y de la reacción fascista, de su encono y su saña, no es un problema moral, sino de táctica, en la acción para buscar el cambio social.

«Jesucristo —me recuerda— echó a latigazos a los mercaderes que habían hecho del templo, de la casa de Dios, un lugar de especulación». Su impresión de Cuba es completamente confirmatoria. «Aquí se desarrolla la primera sociedad verdaderamente

cristiana de América Latina» — me dice. Y se me remite a su libro, que aparecerá en las próximas semanas en una editorial de Buenos Aires. Se llamará *En Cuba* y es un gran collage de textos y material gráfico sobre lo que ha visto, sentido, comprendido, discutido, preguntado, comprobado, disentido, polemizado, en Cuba.

Le pregunto si ha escrito poesía desde nuestro último encuentro. «Un solo poema — poblado de textos de la vida cotidiana, de la publicidad, de las revistas— sobre las guerrillas de Nicaragua». En la mañana de la entrevista para Radio Habana, Cardenal está eufórico, regresó hace un par de días del interior y la noche en que regresó a La Habana lo recibió Fidel, unas 24 horas antes de que el líder cubano saliera para visitar Chile. La entrevista debió haber sido formidable, como por regla general son las entrevistas con Fidel, y de lo poco que por la prisa me pudo contar Ernesto se deduce su impresión tan profunda: «Fíjate vos — me dice— que no me recibió en oficina ni nada, sino en un pequeño automóvil».

Me metió con él y el chofer, y comenzamos a correr por las calles de La Habana mientras se desarrollaba la conversación. Llegó un momento en que nos quedamos recorriendo el Malecón para arriba y para abajo. Después de un buen rato de platicar me pidió que le acompañara al Habana Libre para visitar a unos técnicos azucareros cubanos que acababan de regresar de un Congreso del Azúcar en Estados Unidos, donde estuvieron presos en una base gringa porque no los quisieron dejar participar en el Congreso alegando que no llevaban visa americana.

Ellos recibieron a Fidel con tanto cariño que yo me emocioné. Era un cariño de hombres sencillos, con un jefe sencillo. En Estados Unidos los magnates cañeros no habían querido creer que los delegados cubanos eran técnicos químicos porque eran negros y tenían aspecto de hombres del pueblo. Fidel me habló muchas cosas en el carro. Me dijo que sus ideas de siempre habían sido las de que la religión no debe ser un impedimento

para ser revolucionario, que por el contrario. Me dijo que para ser comunista hoy en América Latina o en Vietnam, se necesitan las condiciones de los mejores mártires y santos católicos, su amor a la humanidad, su desapego a los bienes terrenales, su vida sencilla y frugal, su ascetismo. Así era el Che, me dijo Fidel, y así lo he creído yo siempre.

Me dijo también Fidel que la Revolución Cubana es la encarnación de los mejores anhelos cristianos de ayer y de hoy. Hablamos de la Iglesia en Cuba —en cuyo seno los vientos de renovación aún no se agitan como en la Iglesia de América Latina— y Fidel me dijo que lo que había pasado es que el catolicismo fue en Cuba no una religión de los pobres, del pueblo, sino una religión de la burguesía blanca, que no era la religión ni de los pobres de Cuba ni de casi ningún negro, y que ya después de la Revolución pues la Iglesia cubana no había podido recibir la corriente renovadora de América Latina y del mundo, porque a ella también la había cogido el bloqueo, el aislamiento procurado por los yanquis contra Cuba.

También Fidel me habló del Che, de su ejemplo para todos los hombres cristianos y no cristianos. Y me habló de América Latina y del desarrollo de la revolución y de la necesidad de que los cristianos y los comunistas luchemos juntos contra el imperialismo por un mundo digno, un mundo verdaderamente humano, un mundo por el que ya han muerto millones de hombres de buena voluntad cristianos y comunistas, el mundo que sea el mundo del amor y no el del comercio, del odio y de la guerra de los imperialistas y de los capitalistas.

Ernesto Cardenal debía partir, también hacia Chile, donde en esos momentos ya se encontraba Fidel. La entrevista para Radio Habana tuvo que estar marcada por las circunstancias de la prisa extrema, apenas unos minutos que logramos distraer al tiempo que era necesario invertir en despedidas, arreglos de última hora, visitas que no se pudo hacer antes, etcétera. Por su valor testimonial

creo que su texto íntegro puede enriquecer estas líneas con un testimonio documental consecuente.

He aquí nuestras preguntas y sus respuestas:

¿Cómo ha repercutido en ti el clima de cambio mundial y concretamente el clima de cambio que se inicia en América Latina desde el triunfo y la consolidación de la Revolución Cubana, en tu calidad de poeta, de sacerdote y de persona, de ciudadano que vive en una sociedad retrasada, bajo una dictadura?

Creo que para mí, la experiencia de la Revolución Cubana fue una de las experiencias más profundas que he tenido en mi vida. Y a partir de esa experiencia se ha efectuado en mí un cambio profundo. Yo he dicho: como una especie de conversión. Después de mi conversión religiosa, la conversión a la Revolución. Cuando yo vine a Cuba me encontré con que aquí se había alfabetizado a toda la población, que las ciudades no tenían ya un cordón de miseria, que no había mendigos, que no había prostitutas, no había casi sirvientas y los cuarteles estaban convertidos en escuelas. No había desempleo ni desahucios, toda la población tenía la misma alimentación, una alimentación suficiente, igual para todos, lo mismo para el profesional o el funcionario del Gobierno en La Habana, que para el campesino del último rincón de Cuba. Encontré, por ejemplo, que aquí todos los niños reciben tres juguetes en Navidad, hasta el niño del campesino más alejado. Dos juguetes pequeños reciben, y uno grande. Y los niños y las niñas los escogen en las tiendas. Encontré que las playas y los clubes que antes eran exclusivos solo para los ricos, ahora estaban abiertos para todo el mundo; que los servicios médicos eran gratuitos y toda la educación gratuita, aun la educación universitaria; que mucha gente ya no paga renta en sus casas o pagaban el 10% de su sueldo. Me encontré, por ejemplo, a un muchacho que era limpiabotas en el Aeropuerto Internacional de La Habana cuando triunfó la Revolución y que ahora es profesor de Filosofía en la Universidad de La Habana.

Un muchacho que había sido empleado en los casinos de los gánsteres, después del triunfo de la Revolución comenzó a estudiar y ahora es crítico literario. Me lo presentaron en Cuba como un experto en mi poesía. El camarero que me hacía el cuarto en el hotel, representaba en horas libres a Shakespeare y a Sófocles, como actor de teatro. Y más importante que todo esto, encontré que aquí comenzaba a crearse una sociedad fraterna, una sociedad solidaria, una sociedad donde se practica el amor; y que comenzaba a surgir aquí en Cuba ya, un hombre nuevo. Y entonces me di cuenta yo de que la Revolución y el Evangelio eran lo mismo, que lo que predicaba el Evangelio era lo mismo que lo que la Revolución practicaba y que el Reino de Dios que Cristo ha venido a establecer aquí en la tierra es la misma meta de la Revolución.

Al regresar a mi país me di cuenta que el cristiano tiene que apoyar a la Revolución Cubana y a las revoluciones de América Latina que fueran como la cubana y que aun cuando esta revolución por ejemplo, es marxista, los cristianos deben apoyarla. De ahí pasé a convencerme de que los cristianos y los marxistas, no solo podían colaborar juntos luchando por el cambio de la sociedad, sino de que marxismo y cristianismo se complementan; que el cristiano necesita del marxismo para hacer la Revolución y que el marxista puede también necesitar del cristiano para la consolidación de la misma Revolución. Más adelante me di cuenta de que muchos sacerdotes y teólogos en América Latina estaban convenciéndose de que el marxismo no es incompatible con el cristianismo. Y no solo el marxismo como ciencia — pues en cuanto ciencia no tiene por qué ser incompatible — sino incluso el marxismo como filosofía.

En este viaje que he realizado por América del Sur estuve presente en un congreso de teología de la liberación, donde había delegados de casi todos los países de América Latina y allí se aprobó por unanimidad la aceptación del método marxista de análisis. Después me encontré en Chile que había ya muchos sacerdotes que son

marxistas, incluso en Chile, sacerdotes que son marxista-leninistas y ellos encuentran que no hay ninguna incompatibilidad entre la filosofía marxista y la fe cristiana. Y el ataque que Marx hace a las religiones es el mismo ataque que los profetas de la Biblia habían hecho contra el culto que se rendía a Dios mientras había explotación, mientras había injusticia, y que era un culto que Dios repudiaba. Y todo el mensaje de la Biblia se puede decir que coincide con el planteamiento de Carlos Marx. No se puede decir, me parece a mí, que haya una identificación entre Marx y la religión, pero sí entre Marx y la Biblia; el antiguo y el nuevo Testamentos que más que una religión, es decir, un conjunto de prácticas religiosas son normas para la práctica del amor, del amor entre los hombres. Y Santiago Apóstol dice en su Epístola que la religión pura y sin marcha ante Dios debe asistir a los huérfanos y a la viuda.

Cuando tuve la ocasión de hablar largamente con el comandante Fidel Castro, hablamos de todos estos temas y le cité yo esta frase de Santiago y él me dijo que yo había encontrado que la religión, como lo decía Santiago, «asistir a los huérfanos y a las viudas», era lo que había practicado aquí la Revolución Cubana, son los hogares para ancianos y las becas para los jóvenes y los círculos infantiles y las escuelas y los servicios médicos gratuitos para todos. Y entonces me dijo Fidel: «En realidad esa religión la hemos practicado mucho aquí en Cuba».

¿No crees que este encuentro indudable que se opera a nivel latinoamericano entre marxismo y catolicismo tiene una encarnación muy particular y muy representativa en dos figuras que son parte de la historia de nuestro continente, que son el comandante Ernesto Guevara y el padre Camilo Torres, y que ellos se encuentran como un católico y como un marxista en el seno de una forma concreta de la lucha revolucionaria, la lucha armada por la revolución de América Latina? ¿Cómo miras tú este problema?

Bueno, indudablemente: son dos grandes ejemplos, modelos que tenemos que seguir. ¿No?

Podríamos decir en el lenguaje tradicional católico: dos santos. El Che es una figura que aquí en Cuba se conserva todavía viva en el corazón, y su ejemplo está siempre presente en el corazón de todos cubanos. Me contaban a mí que cuando el Che estaba peleando en la Sierra Maestra una vez había llegado clandestinamente a una casa, en un poblado, y allí le habían preparado una habitación y le habían preparado una cama y entonces él dijo que no iba a dormir en cama porque mientras sus compañeros estaban durmiendo en el suelo en la Sierra Maestra, él no podía dormir en cama. También me contaron que el Che era un fanático de la igualdad y cuando en la Sierra había unas cuantas latas de leche condensada que debían repartirse entre la tropa, hacía que se repartiera la leche por igual, aunque le tocara una cucharadita o aun menos a cada uno. Y el jefe era el último en recibir la ración, decía él que allí alguno iba a dejar de recibir la que bebía él. Y él era el jefe.

Una vez siendo él ministro de Industrias en La Habana, estaba realizando un trabajo voluntario recogiendo, limpiando escombros en la calle, junto con unos obreros. Y una señora, viéndolo bañado en sudor bajo el gran sol tropical, se acercó llevándole un vaso de leche. Y él le preguntó que si esa leche era para todos y la señora le dijo que no tenía para todos, que era para él. Entonces él se negó a tomar esa leche. También está aquella anécdota, que me la contó el piloto que llevó al Che a África. Cuando se iban a ir de Cuba vieron que el Che iba sin calcetines. Llevaba unas botas altas para que no se notara que iba sin calcetines y era porque en su tarjeta de racionamiento no le tocaba recibir calcetines en esos días y a él se le habían acabado y no se sentía con derecho para pedir calcetines, que no le tocaban en la libreta. Cuando se dieron cuenta de eso, lo obligaron a aceptar los calcetines, diciéndole que él representaría a Cuba y que no podía ir sin ellos. Tuvieron que obligarlo. Me parece, pues, que el ejemplo del Che está vivo aquí, en esta revolución donde se combate todo brote de egoísmo, todo

deseo de privilegio, de tener más que otros, de ser así distinto a los demás. En cuanto al padre Camilo Torres, él ha sido para todos los cristianos de América Latina también un ejemplo. Creo que a él se debe en gran parte el movimiento revolucionario que ahora se ha extendido en toda América Latina en el sector católico. Él nos dio un ejemplo de cómo había que unirse con los marxistas para luchar contra el enemigo común: el capitalismo y el imperialismo.

¿Entonces tú no verías ninguna incompatibilidad, ya no dijéramos en el terreno de la ideología, de la filosofía, del uso del método marxista, por una parte, y las concepciones católicas, por otra, sino incluso en el terreno de la misma militancia organizada, de la lucha concreta en común, incluso armada, en el cual pueden participar hombro con hombro, comunistas y católicos?

No, por supuesto. Es más, yo creo que la Iglesia en América Latina, la Iglesia católica de América Latina, va a aceptar plenamente el marxismo porque es el único método de revolución que existe. Una revolución que no sea marxista creo yo que no sería una auténtica revolución. Una revolución marxista es la única alternativa que hay para el capitalismo. Yo he visto que en América Latina, también han cambiado los marxistas como han cambiado los católicos. Los marxistas no suelen ser anticatólicos en América Latina, como los católicos en el sector renovado de la Iglesia no son anticomunistas. Este es un fenómeno propio de América Latina y es un fenómeno que, tal vez, va a ser de todo el Tercer Mundo. Y me parece que la Revolución se va a hacer, como dijo la otra vez Fidel en la inauguración de la escuela Camilo Torres aquí en La Habana, con la colaboración de cristianos y marxistas. Es más, tal vez se va a hacer con cristiano-marxistas también.

REVISTA CONTEXTO LATINOAMERICANO



Publicación de la Editorial Ocean Sur que pretende analizar los procesos políticos y la coyuntura actual en América Latina y el Caribe desde un posicionamiento crítico y revolucionario, rescatar la memoria histórica del continente, traer la filosofía y el marxismo, actualizados, a nuestras luchas por la emancipación y promover el debate.

8

Cultura, arte e intelectuales
en la República Popular
Democrática de Corea

I

Aprovechando nuestra estancia de un mes en la República Popular Democrática de Corea (RPDC) —adonde asistimos como invitados del partido y del gobierno para participar en los trabajos del VI Congreso de la Unión de la Juventud de Trabajo Socialista (UJTSC)— tuvimos la oportunidad de efectuar entrevistas con diversas personalidades y funcionarios de la cultura coreana. En repetidas ocasiones nos reunimos en el hotel Pyongyang —donde nos alojamos los delegados y observadores latinoamericanos invitados al Congreso— con escritores, artistas, publicistas y responsables del frente cultural de la RPDC para examinar el tema de la política del Partido del Trabajo de Corea en el terreno de la cultura y el arte y en el trabajo con los intelectuales. Las entrevistas más representativas y significativas, que transcribiremos en las páginas siguientes, fueron las que llevamos a cabo con el vicepresidente de la Asociación de Relaciones Culturales con el Extranjero, compañero Kim Un, con el presidente de la Unión de Pintores y destacado pintor, compañero Zong Kuan Chol, y con el novelista y combatiente Sok Yun Ki.

Con el objeto de dar una ubicación política a las declaraciones vertidas por los compañeros coreanos entrevistados, hemos creído conveniente introducirlas con una amplia referencia al «Informe sobre las labores del Comité Central», presentado por Kim Il Sung ante el V Congreso del partido, llevado a cabo en 1970 y en el cual se resumen las actuales posiciones coreanas en el terreno de la cultura, la literatura y el arte y en el trabajo con los intelectuales, así como se da cuenta de la forma en que dichas posiciones fueron llevadas a la práctica en todo el período anterior.

II

Con respecto a los problemas culturales, el aludido informe de Kim Il Sung comienza hablando de los éxitos de la revolución cultural en Corea:

La revolución cultural se presentó como un problema muy importante en nuestro país, que en el pasado fue un país colonial y semifeudal atrasado. El partido prestó una invariable y profunda atención a la eliminación del atraso cultural heredado de la vieja sociedad y al desarrollo rápido de la nueva cultura socialista nacional e hizo muchos trabajos en este dominio, especialmente durante el período del Plan Septenal.

El partido antepuso a toda tarea cultural la formación de cuadros nacionales y tomó medidas para educar a la nueva generación «como competente constructora del socialismo y el comunismo». «El mayor éxito alcanzado en la labor de educación popular en el período del que rendimos cuenta [agrega el informe] es la implantación de la enseñanza técnica obligatoria general de nueve años».

Por cierto que esta declaración nos recuerda que a la primera pregunta que le hicimos a alguien en Corea sobre los orígenes de la intelectualidad nacional, se nos respondió de una manera bastante gráfica: «Hay que recordar que antes de la revolución, durante el período de la dominación japonesa y aún después, a todo el que hubiera hecho dos o tres años de escuela secundaria ya podía considerársele intelectual».

El informe asegura que el socialismo y el comunismo no pueden ser contruidos cuando tan solo algunas personas poseen conocimientos, por el contrario, solo es posible una construcción socialista exitosa cuando «las amplias masas trabajadoras están pertrechadas con profundos conocimientos sobre la naturaleza y la sociedad».

Después de dar cuenta de la solución a nivel regional y local del problema de las fuentes de cuadros, de la amplia difusión nacional de la técnica y la civilización modernas, de la elevación del nivel cultural y técnico de los trabajadores y de los éxitos en el desarrollo de las ciencias y las investigaciones — todo lo cual ha fortalecido aún más la independencia nacional y contribuido a la construcción socialista del país — el informe apunta:

Nuestra literatura y arte socialistas florecen espléndidamente. Como resultado de que se ha materializado la política del partido en lo que se refiere a la literatura y el arte, se han eliminado los elementos revisionistas y las tendencias a restaurar lo viejo que aparecieron en el dominio de la literatura y el arte, se han intensificado entre los escritores y artistas los esfuerzos por crear obras literarias y artísticas compenetradas de una clara línea proletaria y las amplias masas trabajadoras, entre ellas los obreros y los campesinos en primer plano, toman parte activa en la labores literarias y artísticas. Nuestra literatura y arte se han convertido en verdaderamente partidistas, revolucionarios y populares y en medios poderosos de educación comunista.

Toda esta labor (acerca de la cual el informe detallará más adelante) es parte de un trabajo aún más amplio y básico: el de la consolidación de la unidad política e ideológica de todo el pueblo. Dice Kim Il Sung:

La orientación que nuestro partido mantuvo invariablemente en lo que respecta al reforzamiento de las filas revolucionarias y al fortalecimiento de la unidad política e ideológica de la sociedad ha sido la de intensificar la dictadura contra los elementos hostiles y al mismo tiempo la de impulsar activamente la labor para revolucionarizar y claseobrerizar [transformar según el modelo de la clase obrera] a los trabajadores combinando correctamente la línea de clases con la de masas. Combinar correctamente la

dictadura con la democracia, la lucha de clases con el trabajo para fortalecer la unidad y cohesión de las masas populares y ganar a las amplias masas aislando a la ínfima minoría de elementos hostiles, son demandas fundamentales de la revolución y métodos de trabajo principales de los comunistas. El partido prestó una profunda atención a consolidar más en lo político e ideológico las filas revolucionarias previniéndose por igual contra la desviación izquierdista de ignorar la unidad y cohesión entre la clase obrera, el campesinado cooperativista y la intelectualidad trabajadora, las cuales constituyen el fundamento de las relaciones de nuestra sociedad, y desconfiar y excluir sin ton ni son a las gentes subrayando unilateralmente y solamente la lucha de clases: así como contra la desviación derechista de absolutizar la unidad y cohesión de las masas, menospreciando la lucha de clases contra los elementos hostiles y las supervivencias de las viejas ideologías [...].

La revolucionarización y la claseobrerización de toda la sociedad son un requisito legítimo de la construcción del socialismo y el comunismo [apunta Kim Il Sung] y una de las tareas más importantes que se presentan ante la dictadura del proletariado después del establecimiento del régimen socialista. Si en el período de la transformación socialista de las relaciones de producción se plantea en el primer plano la tarea de liquidar por completo a las clases explotadoras como tales y convertir a todos los trabajadores en trabajadores socialistas, después de la implantación del régimen socialista se presenta en primer término la tarea de transformar a todos los trabajadores de manera que adquieran y tengan los rasgos propios de la clase obrera tanto en cuanto a su situación socioeconómica como en sus aspectos ideológicos y espirituales, para eliminar así gradualmente las diferencias de clases y hacer de los trabajadores verdaderos constructores del socialismo y el comunismo. Al poner en ejecución la orientación de revolucionarizar y claseobrerizar a toda la sociedad, nuestro partido mantuvo con firmeza el prin-

cipio de elevar sin cesar el papel dirigente de la clase obrera y de educar y reformar a los campesinos e intelectuales según su modelo.

Pero para ello, agrega Kim Il Sung, o sea, para «reforzar su papel dirigente y cumplir totalmente su misión histórica en la construcción del socialismo y el comunismo», la clase obrera «debe elevar su nivel ideológico y cultural y su grado de organización y forjarse del modo más revolucionario en todos los aspectos». Pasa a continuación el Primer Ministro coreano a hacer una descripción de la estructura de la clase obrera en su país, de su formación y de su desarrollo y luego hace lo mismo con respecto al campesinado, así como relata el intenso trabajo invertido en su revolucionarización y claseobrerización, condiciones fundamentales para construir una sociedad sin clases y asegurar la victoria del socialismo y del comunismo.

«El partido [apunta luego Kim Il Sung] ha venido prestando invariablemente una profunda atención a la revolucionarización y claseobrerización de los intelectuales, junto con los obreros y campesinos». Y agrega, en una página que será clásica sobre estos problemas:

Una de las importantes tareas que se presentan ante un partido marxista-leninista en el poder es formar a la nueva intelectualidad y, al mismo tiempo, resolver de modo correcto el problema de los viejos intelectuales que sirvieron a la vieja sociedad. Originalmente la intelectualidad, como una capa social, tiene la dualidad de poder servir no solo a las clases explotadoras sino también a la clase obrera. Los viejos intelectuales de nuestro país, procedentes casi todos de familias ricas, sirvieron a la sociedad explotadora en el pasado, pero en calidad de intelectuales de una sociedad colonial y semifeudal habían sido objeto de la opresión y discriminación nacionales del imperialismo japonés,

por lo cual la mayoría de ellos conservaba la idea antiimperialista y el espíritu revolucionario democrático. Nuestro partido presentó la orientación de transformar activamente a los viejos intelectuales partiendo de dicha peculiaridad, y ha venido educándolos constantemente, a la par que formó un gran número de intelectuales procedentes del pueblo trabajador. De este modo, en la etapa de la construcción socialista se resolvió el problema de la dualidad de los viejos intelectuales que se preguntaban a quién servir, y ante ellos solo queda la cuestión de cómo servir mejor a la clase obrera y al pueblo trabajador. Llegado el período de la construcción socialista en el que se ha puesto a la orden del día la lucha contra la ideología burguesa y pequeñoburguesa, nuestro partido prestó una atención particular a la revolucionarización y claseobrerización de los intelectuales que tienen más supervivencias de las viejas ideologías y cuentan con menos ocasiones para forjarse que nadie, y ha venido luchando activamente para que sirvan más firmemente a la patria y al pueblo.

A través de la incansable educación ideológica de partido y de la vida revolucionaria de organización se ha intensificado la lucha contra el individualismo y el egoísmo entre los intelectuales, se han superado también con éxito las tendencias de servilismo a las grandes potencias y de dogmatismo que existían entre ellos, y todos los intelectuales se han forjado más en lo político y lo ideológico. Nuestra experiencia demuestra que no solo es posible utilizar a los viejos intelectuales, sino también convertirlos en constructores del socialismo y el comunismo, educándolos y transformándolos.

Hoy nuestros intelectuales, como intelectuales trabajadores socialista, avanzan con seguridad siguiendo el camino indicado por el partido y sirven fielmente a la revolución y la construcción. Es esta una brillante victoria de la política de nuestro partido respecto a los intelectuales y uno de los mayores éxitos que hemos logrado en la transformación revolucionaria de la sociedad.

Pero este trabajo es fundamentalmente un trabajo de masas.

Toda lucha revolucionaria [sigue diciendo Kim Il Sung] y toda labor de construcción solo pueden ser magníficamente cumplidas mediante la lucha consciente de las masas. Nuestro partido encontró el eslabón principal para asegurar el éxito en la transformación de toda la sociedad, en la movilización consciente de las masas.

Más adelante, puntualizando sobre la política cultural nacional del partido, Kim Il Sung afirma:

Una de las tareas más importantes que se presentan en la construcción de la cultura socialista nacional en la época actual es la de luchar contra la penetración cultural del imperialismo. Luchar contra la vieja cultura de la sociedad explotadora y la cultura reaccionaria capitalista es la demanda legítima para construir la cultura socialista nacional. Sobre todo en las condiciones en que hoy los imperialistas maniobran para difundir la cultura reaccionaria burguesa entre nosotros, la lucha contra toda clase de corrientes de cultura reaccionaria es una tarea urgentísima. La penetración cultural, como uno de los métodos principales de la política neocolonialista de los imperialistas, les sirve de guía, de piloto para la ulterior agresión.

A través de la penetración cultural, los imperialistas acaudillados por los imperialistas norteamericanos actúan astutamente para suprimir la cultura nacional de otros países, paralizar la conciencia de independencia nacional y el espíritu revolucionario de los pueblos, y corromper y depravar a los individuos [...]. Sin impedir cabalmente tal penetración imperialista es imposible desarrollar sanamente la cultura socialista de la nación ni defender con firmeza las conquistas del socialismo. Las experiencias históricas demuestran que si no se detiene cabalmente la penetración cultural de los imperialistas y se toleran aunque

sea en lo mínimo los elementos burgueses reaccionarios en el campo de la edificación cultural, la cultura nacional se suprimirá gradualmente, la gente llegará a abrigar ilusiones sobre el imperialismo, se enfermarán en lo ideológico y, a la larga, la revolución y la labor de la construcción se verán obstaculizadas por graves dificultades y crisis. Por eso tenemos que dirigir la flecha principal de la revolución cultural, antes que nada, contra la penetración cultural de los imperialistas y velar estrictamente para que la cultura burguesa y el modo de vida corrompidos que difunden los imperialistas no penetren entre nosotros, y no permitir de ningún modo un solo elemento burgués en el dominio de la construcción cultural.

Con respecto a la tradición, en consonancia con el predicado leninista de la «asimilación crítica» de la cultura del pasado por parte del proletariado, el dirigente coreano dice:

La tendencia a restaurar lo viejo es una corriente ideológica anti-marxista que preconiza incondicionalmente todo el pasado, al margen de las demandas del presente y de los principios clasistas. Si se permite esta tendencia de restaurar así lo viejo en la rama de la edificación cultural, resurgirá toda clase de cultura malsana del pasado y crecerán en la conciencia del pueblo viejas ideologías, incluidas las ideas burguesas y la idea feudal-reaccionaria confuciana. Hay que luchar enérgicamente contra la tendencia de reproducir incondicionalmente, tal como era, lo caduco y lo reaccionario del pasado y embellecerlo y adornarlo so pretexto de que es la herencia patrimonial de la cultura nacional. Debemos renunciar a lo atrasado y reaccionario de las herencias de la cultura nacional y recibir y desarrollar de modo crítico lo progresista y popular conforme a la realidad socialista de hoy.

En lo que respecta al papel de la literatura y el arte, Kim Il Sung dice en concreto lo siguiente:

La literatura y el arte están llamados a tener un gran papel en la educación comunista de los trabajadores y en la revolucionarización y la claseobrerización de la sociedad. La importante tarea que afrontan la literatura y el arte es la de crear mayor número de obras revolucionarias para armar a los trabajadores con la concepción comunista del mundo. Los escritores y artistas deben producir mayor número de obras que tengan por tema las gloriosas tradiciones revolucionarias —raíz profunda de nuestro partido y nuestra revolución— y las obras que describan las hazañas de lucha heroica de los bravos combatientes del Ejército Popular y del pueblo, que lucharon en el período de la guerra de liberación de la patria, heredando las brillantes tradiciones revolucionarias de la lucha armada antijaponesa. Junto con esto deben pintar vívidamente la gran realidad de hoy en nuestro país y la lucha de los revolucionarios y del pueblo patriótico del sur de Corea que combaten valientemente por la revolución sudcoreana y la unificación de la patria. Los escritores y artistas deben estudiar con seriedad y detenimiento la vida, penetrando más profundamente en la realidad, para crear un gran número de obras revolucionarias que conmuevan el corazón del pueblo, inspiren e impulsen a este para avanzar activamente.

A continuación el informe de Kim Il Sung llama a los escritores y artistas coreanos a «materializar de modo excelente el método de creación del realismo socialista». Creemos que es necesario advertir al lector latinoamericano que el desarrollo de la concepción de Kim Il Sung sobre el arte y la literatura, que llega hasta ese llamamiento de que hablamos en favor del «realismo socialista», tiene sus raíces en una problemática nacional-cultural, histórica en una palabra, bien concreta y que solo por apariencias más o menos superficiales puede asimilarse al proceso «hacia el realismo socialista» de la URSS, Europa oriental o incluso China. La dramática historia de la cultura coreana, agredida y colonizada, atrasada y poblada de reminiscencias arcaicas hasta bien avanzado el proceso revolucionario,

ha llenado de contenidos diferenciados su concepto de «realismo socialista», que debe ser estudiado y evaluado sin abstracciones ni transportaciones mecánicas, en concreto, desde un punto de vista que suponga el conocimiento de la tradición cultural coreana y de la línea de masas y de clases del partido coreano durante toda una etapa de construcción socialista y, particularmente, de la evolución del pensamiento de Kim Il Sung sobre los problemas culturales a partir de la época de la lucha armada guerrillera antijaponesa. Sin profundizar por ahora en un problema tan complejo y al mismo tiempo tan sutil, creemos que igual o aproximado tipo de consideraciones podrían hacerse en el seno de la labor cultural contemporánea de los compañeros vietnamitas. Pero sobre todo esto trataremos de hablar en un material específico y por ahora nos bastará con dejar señalada una apreciación general en ese sentido.

Las masas populares [continúa diciendo Kim Il Sung en su informe al V Congreso del partido], son quienes crean la cultura socialista y en nuestra sociedad la literatura y el arte pueden desarrollarse rápidamente solo cuando cuentan con una participación amplia de las masas trabajadoras. Debemos prevenirnos estrictamente contra la tendencia a inclinarse al exclusivismo de los especialistas en las actividades literarias y artísticas, destruir el misticismo en la labor de creación y desarrollar ampliamente la literatura y el arte entre las masas.

El informe trata después de la necesaria vinculación de los intelectuales con la práctica social y la producción para que así

[...] penetren siempre y a fondo en la realidad de la construcción socialista, no solo para consolidar los conocimientos adquiridos en los libros y encontrar nuevos problemas científicos y técnicos, sino para aprender el carácter organizativo y la combatividad de la clase obrera y su lealtad al partido y a la revolución.

Luego explica los conceptos de «vida organizativa revolucionaria» (con la crítica general como su instrumento más importante), «modo de vida socialista», etcétera, para desembocar en el planteamiento de la ideología única de partido, concepto totalizador en el cual están comprendidos todos los puntos de vista anteriores, referidos a las instancias particulares de la cultura y la creación artística. «Hoy, en el seno de nuestro partido [dice Kim Il Sung] se ha establecido firmemente el sistema de la ideología única y se ha alcanzado la unidad y cohesión sólidas, sobre la base de la idea *Zuche*, idea marxista-leninista». Y agrega:

Establecer el *Zuche* es, en una palabra, mantener la actitud de dueños respecto a la revolución y la construcción del país. Esto significa mantener una posición independiente de pensar con la propia cabeza, abandonando el espíritu de apoyarse en los otros, y desplegar el espíritu revolucionario de apoyarse en las propias fuerzas teniendo confianza en estas, para así resolver en todo caso, bajo la propia responsabilidad, nuestros problemas. Ello significa también mantener una posición creadora en oposición al dogmatismo e ir aplicando los principios generales del marxismo-leninismo y las experiencias de otros países a las condiciones históricas y las peculiaridades nacionales del país. La idea *Zuche* se ajusta totalmente a los principios esenciales del marxismo-leninismo y se ha creado reflejando la nueva etapa de desarrollo del movimiento comunista internacional y sus exigencias legítimas.

III

Nos habla el compañero Kim Un, vicepresidente de Relaciones Culturales con el Extranjero del gobierno de la República Popular Democrática de Corea:

La experiencia coreana en el desarrollo cultural y artístico y en el trabajo con los intelectuales es particular, específica. No habla-

mos de cómo se han planteado estos problemas en otros países ni de cómo se ha resuelto en otras zonas del mundo y en circunstancias diferentes. Nosotros solo hablamos por nosotros mismos pero podemos decir que nuestros problemas en este terreno los hemos resuelto bien.

El origen de la actual intelectualidad coreana está en la intelectualidad surgida bajo la dominación colonial japonesa en circunstancias deformadoras. Como es sabido, el colonialismo deforma el proceso de toda la sociedad oprimida por él, de todas las capas y grupos sociales. En ese período la instrucción era mínima porque la política antinacional de los japoneses perseguía destruir nuestra cultura propia y transformarnos en japoneses de nivel inferior. Había poco acceso a la escuela y solamente unos pocos coreanos, hijos de familias ricas, podían llegar hasta las escuelas superiores y las universidades japonesas. Estos intelectuales sufrían la acción constante, deformadora y antinacional de los japoneses y por otra parte no existía posibilidad material de que surgiera la intelectualidad del pueblo coreano de las masas miserables explotadas hasta el límite en los arrozales, en las plantaciones de ginseng o en las minas. Pero dadas las características de la sociedad colonial, aquellos intelectuales procedentes de las clases acomodadas, al sufrir también el desprecio conjunto de los colonialistas hacia el pueblo coreano y al ser oprimidos en más de alguna forma junto al resto del pueblo, hacían suyas las ideas patrióticas y adquirían características democráticas y antiimperialistas. Nuestra revolución aprovechó esta circunstancia. La vanguardia de la revolución y nuestro líder sabían que la intelectualidad no es una clase social sino una capa, un grupo intermedio que oscila y que si en el capitalismo sirve en conjunto a la burguesía, en la lucha revolucionaria y en el proceso de construcción socialista el proletariado debe ponerla a su servicio.

La Revolución Coreana necesitaba sin lugar a dudas de los valores positivos de los intelectuales, es decir, de sus conoci-

mientos, elementos necesarios para avanzar, sobre todo en las condiciones de un país tan atrasado como era el nuestro. Pero también había que cuidarse de sus rasgos negativos: de sus vacilaciones y de sus tan profundamente arraigados egoísmo e individualismo que originan su vanidad y la posibilidad de separarse de su pueblo. Decidimos incorporar a esa intelectualidad democrática a las filas de la revolución nacional liberadora sobre la base de otorgarle nuestra confianza. Al actuar así partíamos de las palabras de nuestro líder Kim Il Sung, quien dijo que «al usar la desconfianza como método, uno llega a desconfiar de la propia sombra». Y partimos también del convencimiento de que el problema de los intelectuales en nuestro país es realmente importante a causa de su gran influencia entre el pueblo.

En las condiciones de nuestro país, amenazado y dividido, un problema como este, situado en el nivel ideológico, ha sido especialmente digno de estudio e interés. Desde el principio la intelectualidad coreana fue considerada una fuerza motriz básica de la revolución, al lado del proletariado y el campesinado. No es una casualidad o un símbolo gratuito el que el escudo del Partido del Trabajo de Corea esté formado por un martillo, una hoz coreana y un pincel de escribir (de escribir caracteres, equivalente a la pluma occidental). Ese escudo indica la unidad de las tres fuerzas que forman las filas de los comunistas coreanos y que son el motor de la construcción socialista y de la marcha hacia el comunismo: el pincel de escribir caracteres representa a la intelectualidad trabajadora de nuestro país.

La política de nuestro partido con los viejos intelectuales, pues, fue la de transformarlos gradualmente para convertirlos en intelectuales de la clase trabajadora. Nos negamos a usar el camino aparentemente fácil, pero a la larga dañino, de liquidar a los intelectuales viejos en cuanto tales y nos propusimos el camino largo y difícil, que requirió mucha paciencia y trabajo, de ganarlos para la revolución. Ahora bien, también desde el principio sabíamos que lo principal en la labor de formar la

intelectualidad socialista coreana no debía partir del seno de la vieja intelectualidad, sino que por el contrario este trabajo debería centrarse en la formación de nuevos intelectuales de origen obrero y campesino.

Tanto la tarea principal como la de transformar a los viejos intelectuales han requerido un intenso y muy constante trabajo. En este terreno no es prudente dejar las cosas en el aire, para que las resuelvan el espontaneísmo y la improvisación. La labor ideológica profunda para erradicar los resabios burgueses y para formar a los nuevos intelectuales se ha encarnado, entre otras, en las siguientes labores: en primer lugar, en la integración de los intelectuales a la militancia, lo que llamamos la vida organizativa, incluida la vida partidista, la militancia en el partido. El partido abrió sus puertas a los intelectuales entendiendo que era la mejor forma para educarlos dentro de la disciplina revolucionaria en el transcurso de la lucha ideológica. El camarada Kim Il Sung ha señalado justamente que «la célula del partido es un alto horno para forjar las ideas de los revolucionarios» y esa es una gran verdad. Y nuestro líder habla con su propia experiencia. Él nos dice también: «Yo no trabajé físicamente de manera permanente. No fui obrero ni campesino. De la escuela en que era estudiante pasé directamente a la guerrilla. Mi disciplina revolucionaria se creó por mi vida partidista. La organización, la vida en la organización me han hecho revolucionario».

Desde luego que el intelectual no solo se forma dentro del partido y es un hecho de que no todos los intelectuales llegan a tener el mérito de ser miembros del partido. La vida organizativa puede hacerse también en las organizaciones de masas, sociales, o del sector al que el intelectual pertenezca: sindicato, unión de escritores, etcétera. Para ellos ha sido menester elevar la calidad militante de algunos frentes organizados, por ejemplo, las uniones de artistas, músicos, pintores, escritores, etcétera, para que ellas fueran siempre altos hornos forjadores de revolucionarios, fieles al partido y a la patria. Esto ha hecho que

en todos los sectores, en la industria, en el aparato del Estado, en el partido, en el frente específico de la creación, la intelectualidad coreana haya avanzado tanto y sea en la actualidad un verdadero escudo del partido.

El arma principal que se usa en el seno de la vida organizativa es la crítica, arma marxista-leninista, constructiva y no destructiva, educativa, que implica una visión de conjunto, colectivista y no individualista. En este terreno se ha avanzado mucho y se han erradicado las prácticas sectarias, dogmáticas, el espíritu de desquite en la crítica mutua, etcétera, aunque se mantiene siempre una gran vigilancia contra todo tipo de liberalismo.

En segundo lugar, esta labor de que hablamos se encarna en el estudio. En el estudio diario y constante del marxismo-leninismo en las obras de nuestro líder y los materiales de nuestro partido, de los problemas internacionales y de nuestros propios problemas. Aunque por razones expositivas hayamos hablado aquí del estudio en segundo lugar, consideramos que es el primer deber de todo revolucionario. La conciencia revolucionaria no se crea espontáneamente, y a la práctica hay que darle un respaldo teórico. De otra manera se cae en el empirismo y se marcha a ciegas. Solo el estudio puede ubicarnos seriamente en la intensa lucha ideológica contemporánea. Y solo con el estudio podremos plantear en concreto y no en abstracto la lucha ideológica contra el revisionismo contemporáneo, contra la ideología burguesa, contra el dogmatismo y el servilismo a las grandes potencias, etcétera. Y en el estudio tampoco dejamos libradas las cosas al azar: tenemos normas concretas a nivel nacional (y no solo para el caso de los intelectuales). En nuestro país todo el mundo está obligado a estudiar (y esto independientemente de los estudios técnicos o científicos de cada quien) dos horas diarias de materiales políticos e ideológicos e invertir en ese mismo estudio la tarde del sábado. En el caso de los intelectuales el tiempo de estudio suele ser mayor. Los resultados de esta labor

son excelentes y ella ni excluye a nadie: desde nuestro primer ministro hasta el más anciano de los cooperativistas de la más alta montaña, todos estudian esas dos horas diarias y el sábado por la tarde por lo menos.

Hay que comprender que estamos urgidos por eliminar todos los resabios del pasado y que tenemos una carrera contra el tiempo en la que también compete el imperialismo norteamericano. Aunque los compañeros de algunos países revolucionarios puedan cumplir su meta con dar un paso diario, nosotros estamos obligados a dar diez pasos en ese mismo período.

En tercer lugar creemos que los intelectuales deben entrar de lleno en la práctica social, compenetrarse con las masas, participar en la producción. El trabajo de los intelectuales en la producción, es decir, su trabajo físico en las fábricas y talleres y las granjas agrícolas, aunque lo consideramos muy importante, es secundario con respecto a la vida organizativa y al estudio diario. No creemos que sea un medio principal de educación para los intelectuales, es un medio auxiliar, no decisivo, pero sí, repetimos, importante.

Quisiera agregar que en el terreno de la educación de los intelectuales un papel de primerísima importancia ha correspondido a la solicitud y el interés personal de nuestro líder, que siempre ha estado cerca de ellos, estimulándolos, ayudándolos incluso en sus problemas personales, dándoles sus instrucciones y orientaciones en lo general y lo particular, etcétera. Podemos decir que la labor con los intelectuales ha llegado a ser una característica importante del trabajo dirigente de nuestro líder, camarada Kim Il Sung.

El trato que les hemos dado a los intelectuales no quiere en medida alguna significar privilegios de ningún tipo. El intelectual coreano es un ciudadano más, aunque con características sociales y políticas especiales que pueden ser objeto de una labor determinada del partido u organización. Pero ante la ley revolucionaria y socialista, ante los principios morales y sociales del pueblo trabajador y el frente común contra el enemigo,

tiene exactamente las mismas obligaciones que los obreros y los campesinos.

Cuando inquirimos en concreto por la literatura actual y los criterios de los comunistas coreanos sobre su importancia social, el compañero Kim Un nos dijo:

Consideramos que la literatura tiene una gran importancia en la construcción socialista, a condición de reflejar el espíritu y las necesidades de la época, a partir de las formas nacionales de expresión y de un contenido socialista. Así usamos el criterio del marxismo-leninismo sobre el particular.

¿Cuál es para nosotros la época actual? Es la época de la lucha contra la amenaza imperialista, de la lucha de nuestro pueblo y de todos los pueblos del mundo que se levantan por la liberación nacional antiimperialista y por el socialismo.

Hay que lograr que la literatura sirva a la causa central de esta época, que es la causa central de la humanidad para salir de la prehistoria: la derrota del sistema mundial opresor imperialista. A partir de las condiciones reales de nuestro país, de nuestras fuerzas en el frente literario y cultural y de nuestras necesidades políticas, nuestro partido y nuestro líder han fijado incluso las tareas temáticas principales para el trabajo literario en la etapa que transcurrimos. Esas tareas son las de reflejar:

- 1) La lucha guerrillera antijaponesa como etapa inicial de la Revolución Coreana. Fue de esa lucha, la acción histórica básica de nuestra nación en este siglo, de donde surgió la liberación nacional, la independencia patria, y de donde se desarrolló la vanguardia marxista-leninista, la personalidad indiscutible del líder, y a partir de la cual se crearon las condiciones para recibir con la preparación suficiente el hecho de la independencia patria y así poder pasar a cumplir las tareas de la transformación democrática y, posteriormente, de la construcción socialista.

- 2) La epopeya de la guerra de liberación de la patria de las garras del agresor militar norteamericano. Debemos comprender el caudal temático que hay en esta guerra de resistencia de nuestro pueblo, que en medio de la lucha titánica por salir de su atraso de siglos pudo poner de rodillas a la potencia militar más fuerte y más bárbara de la historia. El heroísmo colectivo formado por el de millones de héroes que dieron su vida, su sangre, su esfuerzo, su sacrificio, por salvar a la patria y a la revolución. Es una cantera inagotable de temas literarios, temas que son motores para elevar la conciencia de nuestro pueblo en la dirección hacia adelante de su lucha revolucionaria, y nuestros escritores son privilegiados por tener esa experiencia al alcance de la mano.

En nuestro país cayeron durante la guerra de agresión imperialista más de dieciocho bombas pesadas por kilómetros cuadrado (hablo solo de la parte norte de nuestro país, que hoy es el territorio de la RPDC), pero nuestro pueblo contestó con más de mil hazañas por kilómetro cuadrado y cada hazaña es carne de novela, de poesía, de teatro dramático, de canciones. Así que el tema de nuestra guerra patria fijado como tarea para nuestros escritores no es limitativo sino todo lo contrario, es un ancho camino abierto y es la oportunidad para que los escritores, hayan combatido o no, sean mayores o jóvenes, se responsabilicen con la hermosa historia de nuestro pueblo heroico. La tradición de nuestra época —continuación de la epopeya nacida en la guerrilla antijaponesa— es la de los combatientes que tapaban con sus cuerpos las aspilleras de los nidos de las ametralladoras enemigas, la de los defensores de la Colina 1211, la de los grupos cazaaviones que con armas ligeras derribaron en dos años casi 3 000 aparatos a reacción del enemigo, la de los que manejaron los tanques y cañones condecorados con la Orden de la Juventud que hoy se muestran en nuestro Museo de la Guerra en Pyongyang. Pero, desde luego, nuestra épica

es también la de las víctimas heroicas, la de nuestros mártires, la de los 35 000 habitantes de Sinchon asesinados por los yanquis en los cincuenta y dos días de retirada táctica del Ejército Popular; la de los 120 000 civiles asesinados por los mismos yanquis en la provincia de Huan Je en el mismo período; la del Héroe de la República Ri Liong Chin, presidente del Comité Popular de la provincia de Huan Je, a quien los yanquis le introdujeron agujas en todas partes del cuerpo y le clavaron dos enormes clavos en los huesos de ambos hombros y a quien fusilaron luego de sacarle los ojos, sin haber podido extraerle los secretos que le había confiado la revolución, etcétera.

- 3) La grandeza del trabajo creador del pueblo coreano empeñado en la construcción socialista. Nuestra construcción socialista ha sido otra epopeya popular no menos grandiosa que la lucha armada, sobre todo porque tuvimos que emprenderla a partir de cero, bajo la constante amenaza enemiga y basándonos principalmente en nuestras propias fuerzas. ¿Acaso no es inspiradora para cualquier escritor y artista la labor de un pueblo que desde el analfabetismo y la miseria llegó en pocos años a construir prensas hidráulicas de 6 000 toneladas, todos los tractores que necesita nuestra agricultura, factorías de una industria textil tan peculiar y ejemplar como la del vinalón? Ahora somos uno de los ocho o nueve países del mundo que fabrican locomotoras eléctricas, pero nuestros primeros tractores los hicimos prácticamente a mano, a martillazo limpio, después de equivocarnos muchas veces y volver a empezar muchas más. El aprendizaje de los analfabetos, de los humillados, de los miserables que llegaron a dominar las más altas técnicas del presente es una historia tan hermosa como la mejor de las leyendas antiguas, pobladas de hadas y de monstruos. Quien no comprenda esto, no tiene la sensibilidad de un revolucionario, está ciego a las verdaderas hermosuras de su época.

- 4) La lucha revolucionaria del pueblo del sur de Corea. La lucha de nuestros hermanos compatriotas que viven en las tremendas condiciones de miseria, explotación e inmoralidad impuestas por el imperialismo yanqui y por la camarilla antinacional del títere Park Chung Ji es un tema literario que se nos impone no solo como un deber moral y patriótico elemental, sino como una auténtica labor en favor de la Revolución Coreana. Nosotros consideramos que no hemos terminado aún la revolución: nuestro país está dividido y su parte sur está ocupada militarmente por el enemigo imperialista. La amenaza que esto significa para todo nuestro pueblo es total y no terminará hasta que la reunificación de la patria sea un hecho irreversible. Nuestros escritores cumplen con el deber de plantear constantemente ante el pueblo, desde sus obras, esta realidad.

Las cuatro tareas temáticas que hemos apuntado no implican de ninguna manera que entre nosotros no se pueda escribir sobre todos los temas, como se lo aclarábamos hace poco a un amigo escritor sueco que nos visitó, incluidos los temas de «el sol, la luna, los sauces y la melancolía amorosa». Lo que es definitivo para nosotros al juzgar la obra de un escritor es el punto de vista desde el cual escribe sobre el tema que sea. Independientemente de que las cuatro tareas temáticas apuntadas signifiquen un señalamiento de prioridades objetivas, hay que dejar además bien claro, aunque uno escriba sobre el sauce llorón sin telón de fondo histórico, con quién está uno en este mundo y para quién escribe sobre dicho sauce. Nuestras masas populares gustan de un buen poema sobre la luna —somos habitantes de la Tierra y no de Marte, por ejemplo—, pero antes que nada quieren una literatura que les muestre el camino correcto para defender sus intereses colectivos fundamentales. Y entre nosotros los jueces de la literatura y del arte son las masas populares. Sabemos que esto se discute mucho en Occidente, pero nosotros tenemos al respecto un criterio claro y firme, sacado de nuestra experiencia.

Creemos que si la revolución, que es una tarea histórica superior a cualquier otra, se hace por y para las masas populares, la literatura, que es una actividad sin duda secundaria, complementaria en la vida social no tiene por qué tener leyes que la separen de las masas. ¿O es que las masas populares van a tener la palabra en todo, en la economía, en la dirección del Estado, en los problemas internacionales, en las formas de la lucha antiimperialista, en todos los aspectos en fin de la vida social menos en la literatura?

Consideramos que la literatura y el arte en su origen y destino son cosas de las masas y que el artista debe expresar con sus propios medios instrumentales el sentimiento de las masas, la realidad para las masas, porque él mismo es hechura de las masas, del pueblo. Creemos asimismo que es misticismo considerar la literatura, la creación literaria, como el fruto mágico de talentos excepcionales únicamente, como un campo especial, restringido a élites de personas que saben, que hablan un idioma secreto. Sin negar la gran importancia del talento individual, de la personalidad creadora (no olvidamos en ningún momento el papel primordial, decisivo, que en nuestra historia nacional ha tenido la personalidad de nuestro líder, el camarada Kim Il Sung), insistimos en que los criterios místicos y los criterios del tecnicismo y la especialización extremos en el terreno de la literatura son impropios y que revelan incluso un criterio enfermizo y limitativo del propio desarrollo literario, ya que por ese camino lo único que se logra es restringir la trascendencia de la literatura a determinadas minorías, lo cual en el seno del socialismo sería una contradicción absurda. Ello es malo para la revolución pero a la larga vendrá a ser peor para la literatura. Es negarle a la literatura como obra humana su entrada al socialismo y al comunismo, cuyos frutos más altos, desde luego, vendrán con el tiempo. Con el elitismo creador se llega al mero virtuosismo, al arte por el arte, y la literatura se convierte en un juego gratuito, un fin en sí mismo, una literatura para literatos,

una especie de economía de consumo inmediato, de economía de subsistencia literaria. Nosotros no vivimos para juegos gratuitos: somos felices en el seno de la lucha revolucionaria para liberar totalmente a nuestro pueblo y para borrar al imperialismo de la faz de la tierra. Y si para la felicidad de los pueblos y de las masas estamos dispuestos a los mayores sacrificios de sangre y vidas ¿por qué vamos a titubear al poner la dirección de nuestra literatura bajo el criterio históricamente sabio de las masas?

Aquí se plantea el problema de la inteligibilidad de la obra artística y literaria. Es una consecuencia lógica del planteamiento anterior el que en general no consideramos creación artística valedera entre nosotros lo que no se entiende por las masas del pueblo, de nuestro pueblo. Si una expresión no se entiende, para nosotros hoy por hoy no es arte. Nuestro criterio sobre el arte y la literatura es un criterio político y en la ciencia política marxista-leninista lo que verdaderamente vale es lo que hacen y lo que piensan las masas. Pero desde luego, al plantear este criterio en el seno de una sociedad socialista no estamos ya hablando de masas miserables, superexplotadas, envilecidas por la opresión, analfabetas.

El criterio de nuestras masas trabajadoras sobre arte y literatura está respaldado por una profunda revolución cultural previa que se ha desarrollado con mucho éxito. Nuestro pueblo es un pueblo del socialismo, educado y disciplinado por las tradiciones revolucionarias y su propia y dura lucha contra el imperialismo y la naturaleza, dirigido por un partido marxista-leninista de nuevo tipo y por un líder que ha sido capaz de trazar en todo momento la ruta justa del avance, frente a dificultades más grandes y escarpadas que nuestras más remotas montañas, y que siempre nos ha conducido a la victoria; un pueblo que tiene sus propios gustos y que no tiene necesidad de coincidir con refinamientos que le son extraños; que cada día avanza más en todos los aspectos de la vida y que necesita y exige mayor

calidad a sus artistas y escritores, al arte y a la literatura nacional. Nuestros éxitos en estos terrenos son correlativos a nuestras necesidades, pero no dudamos que en el futuro abundarán nuestros éxitos absolutos, de nivel mundial. De hecho ya hemos comenzado a alcanzarlos en varias ramas, como en la música, el cine, la danza, la coreografía revolucionaria, etcétera.

Para llegar a comprender todas estas cosas hemos trabajado mucho y aprendido con el paso de los años, y hemos acumulado experiencias de todo tipo, de éxitos y fracasos. Sobre todo hemos aprendido lo más valioso: a pensar con nuestra propia cabeza. No nos gusta ser veletas y cambiar de dirección en el momento en que cambia el viento. Cuando encontramos que nuestra línea es justa y que en los resultados indica que corresponde a las condiciones de nuestro país y sirve para la lucha y el avance de nuestro pueblo, la seguimos sin vacilaciones. No somos pequeñoburgueses entusiastas, somos un pueblo que lucha en condiciones sumamente difíciles contra el imperialismo.

Cuando el imperialismo desaparezca podremos preocuparnos menos por los puntos de vista diversionistas en arte y literatura. Y quizás no seremos muy hoscos con quien escriba sobre el sol y la luna desde un punto de vista que no ayude totalmente a nuestro pueblo. Pero eso solo cuando haya desaparecido el imperialismo. Actualmente hacemos exactamente lo que debemos hacer. El marxismo-leninismo nos enseña que siempre hay que hacer lo adecuado a cada etapa histórica de la revolución.

IV

Nos hablan los compañeros Zong Kuan Chol, pintor y presidente de la Unión de Pintores Coreanos, y Sok Yun Ki, novelista que combatió en la guerra contra la agresión norteamericana y autor de, entre otras, una de las más populares novelas de los últimos años en la RPDC: *El girasol que crece en la pradera*.

ZONG KUAN CHOL: Soy pintor y comenzaré hablando de mis compañeros de especialidad. Después de la liberación de la patria del yugo imperialista japonés, nuestro partido se encontró con que en nuestro país no había muchos pintores, y que la mayoría de los pocos que había, por lo menos una buena parte de ellos, estaban trabajando al viejo estilo, según los gustos de la burguesía y los colonialistas japoneses derrotados. Nuestro líder trazó la línea mínima de aceptar a todos los artistas, entre ellos los pintores, que simplemente no se opusieran a la política de nuestro partido. De esta manera se crearon las condiciones para la transformación gradual de los pintores adheridos al viejo estilo, usando como vanguardia a aquellos artistas que, estimulados por los hechos y las necesidades de la lucha de nuestro pueblo, tenían el anhelo de plasmar artísticamente los mismos. Desde luego hubo lucha ideológica y estética entre los pintores y en el transcurso de dicha lucha los pintores coreanos que hacían arte abstracto, fauvismo, impresionismo, surrealismo, etcétera, influenciados por las ideas de culto a todo lo extranjero y de demérito contra todo lo coreano (menos el oro y los demás productos coreanos) que propiciaba el imperialismo japonés, fueron superando estas concepciones y aunque atravesaron todos los «ismos» se aferraron a lo principal, al frente artístico contra el enemigo común, poniendo su creación al servicio de las masas y bajo la línea correcta de nuestro partido y de nuestro líder.

El camarada Kim Il Sung abrazó a todos los pintores contando con su nacionalismo y patriotismo básicos y trazó los lineamientos generales acerca del destino y el papel de los artistas en la construcción socialista y patriótica; planteó, además, las direcciones principales para la obra de los pintores y escritores. «Hay que crear obras que sirvan al pueblo [indicó], y para ello los escritores y artistas deben penetrar profundamente en las masas y respirar su mismo aire».

Inmediatamente después de la liberación el camarada Kim Il Sung se encontró con los artistas coreanos para discutir de los pro-

blemas de la creación. El 24 de mayo de 1946 apareció su importante trabajo «Los intelectuales deben ser combatientes del frente de la cultura». Este trabajo fue unánimemente aceptado por los creadores, que pusieron todo su esfuerzo para responder en los hechos y con su obra a las necesidades de desarrollo de la cultura nacional planteadas por nuestro líder.

SOK YUN KI: Como ha dicho el compañero Zong Kuan Chol, después de la liberación de nuestro país había muy pocos escritores pintores y artistas en general. Además, por las duras condiciones a que se vio enfrentada la patria en el inicio de la construcción democrática y socialista, era común que los intelectuales vivieran pobres, sin vestido, en malas condiciones de vivienda y sin condiciones favorables para ningún tipo de trabajo creador. El camarada Kim Il Sung buscó a cada escritor, a cada pintor, a cada artista, y conversó y discutió con ellos ofreciéndoles la mejor situación posible para cada tipo de trabajo, dentro de las graves limitaciones de la época. Personalmente el camarada Kim Il Sung se tomó el trabajo de organizar a los escritores y artistas e hizo crecer su capa social con el reclutamiento para el trabajo creador de todos los ciudadanos con condiciones de talento o habilidad personal o con conocimientos especiales. Esto fue así en todas las ramas artísticas. Por ejemplo, y para no hablar de nosotros, los escritores, que recibimos múltiples atenciones, antes de la liberación no había arte ni industria cinematográficos en Corea. La infraestructura fue creada y echada a andar por iniciativa personal del camarada Kim Il Sung. Llamó a un conocido cineasta coreano y le dio la tarea de organizar la cinematografía, le otorgó, además, un salvoconducto especial para que pudiera penetrar por todos los lugares del país y filmar sin ser interrumpido por las naturales medidas de seguridad militar que estaban establecidas en todo nuestro territorio. El compañero cineasta comenzó a cumplir con aquella tarea con gran

entusiasmo, pero pronto chocó con las necesidades concretas del financiamiento. Era la época de la arrancada en la construcción y el dinero era medido con cuentagotas en el seno de la planificación. El compañero era renuente para pedir al líder los 50 000 *wongs* que necesitaba como mínimo para seguir marchando y desarrollar los fundamentos del cine nacional, ya que conocía muy bien las condiciones difíciles de las finanzas estatales. Pero el camarada Kim Il Sung, al enterarse del problema, decidió que era importante invertir recursos en el cine para las masas populares y destinó una partida de 100 000 *wongs* para la compra de equipos y materiales. Así se organizó nuestra cinematografía, que hoy produce y exporta filmes para muchos países de los cinco continentes y que sirve a los pueblos revolucionarios en la lucha contra el imperialismo.

ZONG KUAN CHOL: Hemos dicho que además de crear y organizar los cuerpos de artistas y escritores, el partido y el camarada Kim Il Sung trazaron la dirección principal de las mismas obras. Esto ha sido una labor constante y sistemática que en la actualidad se refleja en el caso de nosotros, los pintores, por ejemplo, en la lucha por el cumplimiento de las tareas señaladas por el V Congreso del partido en nuestro campo específico de trabajo sobre la base de aplicar en él la idea *Zuche*, ¿Qué significa para nosotros aplicar el *Zuche* en el trabajo artístico? Significa plasmar en nuestra obra el desarrollo de la Revolución Coreana. Ahora bien, nosotros hacemos la Revolución Coreana y no la de otro país, aunque entendemos que el hacer la Revolución Coreana es nuestro aporte al desarrollo de la revolución mundial, con el cual cumplimos con el internacionalismo proletario. Plasmar los problemas prioritarios y propios de nuestra revolución en las formas literarias y artísticas, en nuestras formas literarias y artísticas, y no problemas que nos son ajenos, es aplicar el *Zuche* a nuestra labor de artistas, por lo menos en esta etapa de la historia.

SOK YUN KI: Efectivamente, en la política cultural de nuestro partido lo principal es la idea del *Zuche*, su aplicación en el terreno de la cultura. Si hacemos una canción, si pintamos un cuadro, si escribimos una novela, todo debe ser del gusto de nuestro pueblo, todo ello debe estar al nivel de sus sentimientos, de su idiosincrasia. La particularidad nacional de una masa receptora de arte y literatura debe ser tomada en cuenta con sumo cuidado si no se quiere cometer errores graves o caer en una literatura o arte sin lectores o espectadores. El primer deber de nuestra creación artística es para las masas coreanas, tal como ellas son y de acuerdo con sus necesidades.

Ello desde luego no contradice el hecho del desarrollo de nuestra literatura a nivel internacional, porque en la medida que nuestras obras puedan servir a otros pueblos revolucionarios a avanzar, ello será siempre un golpe para el imperialismo. Pero nuestro interés actual es que toda obra de cultura coreana debe ser fundamentalmente creada en el interés de la Revolución Coreana. Esto es el *Zuche* en la cultura y ello significa sin duda la aplicación del marxismo-leninismo al trabajo cultural en las condiciones específicas de nuestra situación nacional. Nuestra intelectualidad es, fundamentalmente, una intelectualidad nueva, surgida de la clase obrera y del campesino, pero también es de suma importancia el aporte de los intelectuales viejos que han sido totalmente transformados y que ahora son fieles aplicadores de la línea del partido. Este proceso no ha sido fácil y tuvo años duros y heroicos. Por ejemplo, los años de la guerra contra la infame agresión norteamericana a nuestra patria. Los escritores participaron como corresponsales de guerra o como simples combatientes y los artistas ayudaron en todos los puntos del frente a elevar la moral combativa de nuestras tropas. Durante la retirada temporal el camarada Kim Il Sung se preocupó directamente por la retirada de todos y de cada uno de los artistas y escritores de las zonas ocupadas por el enemigo, enviando transportes de diversos tipos para que hasta el último

artista pudiera evacuar con facilidad. Todos regresaron a salvo a las zonas libres debido a esta actitud del camarada Kim Il Sung. Hay que decir, por ejemplo, que los escritores corresponsales de guerra habían penetrado con el Ejército Popular hasta más allá de Pyongsan y hasta el río Raktong, en el extremo sur de nuestro país.

ZONG KUAN CHOL: En el pasado no había en nuestro país institutos de pintura, conservatorios, etcétera. Pero desde 1946 fueron fundadas dichas instituciones para trabajar en forma profunda entre las masas. Su línea de trabajo fue subrayada muy especialmente por el camarada Kim Il Sung en la época de la guerra, cuando el 30 de junio de 1951 se encontró con los escritores y artistas, con los educadores de arte y literatura y les dio a conocer su obra *Sobre algunos problemas de la cultura y el arte en nuestro país*. Las directivas de esta obra del camarada Kim Il Sung normarían el trabajo creador-artístico de nuestro pueblo y de nuestros especialistas en toda la época de la guerra. En ella nuestro líder examinaba con precisión, detenimiento y rigor el trabajo de desarrollar dos niveles de creadores artísticos: el de los artistas especializados y el de los artistas de la masa, aficionados. La masificación del arte y la literatura es un elemento fundamental de la política cultural de nuestro partido. «Las masas populares [dijo Kim Il Sung] son las creadoras del arte socialista, de la cultura socialista. El arte y la literatura solo se pueden desarrollar con rapidez entre nosotros con el aporte y la participación de las masas trabajadoras».

Por ello muchos obreros y campesinos participan en la escritura de canciones, poemas, obras dramáticas, y actúan y cantan y pasan a integrar coros y conjuntos de danza, de todo lo cual han surgido ya obras importantes que estimulan el avance socialista de nuestro pueblo y que poco a poco se acercan y seguramente seguirán acercándose a los altos niveles mundiales. En aquella intervención de junio de 1951, nuestro líder insistía en la importancia de trabajar

en tres direcciones en el terreno de los intelectuales: aceptación de los intelectuales antiguos ya transformados en intelectuales servidores del pueblo, de la patria y de la clase obrera; creación de la nueva intelectualidad especializada en lo artístico y lo literario; y masificación de la actividad artística y literaria, considerando entre toda esta labor conjunta como lo más importante, lo atinente a la creación de los cuadros intelectuales de la clase obrera, que pueden salir tanto de los sectores artísticamente especializados que ya tienen origen de clase obrero o campesino como del movimiento artístico nacional masivo.

SOK YUN KI: En general, pues, nosotros tratamos de:

- a) establecer el *Zuche* en el arte y la literatura;
- b) que todos los artistas y escritores acepten la política concreta de nuestro partido en cada época de la construcción y se armen del espíritu de servir al pueblo y a la clase obrera y de ser firmes en la ideología marxista-leninista; y
- c) que todos los trabajadores del frente cultural se opongan firmemente a la cultura burguesa y a la penetración de la cultura imperialista-yanqui y revisionista.

A este respecto, el camarada Kim Il Sung ha advertido el peligro de ser débiles frente a la penetración cultural imperialista entre las masas, lo cual pondría en peligro los éxitos obtenidos durante tantos años de lucha y obstaculizaría la construcción del país. Y no se puede pensar en desarrollar sanamente la cultura socialista sin pensar en la lucha contra la cultura burguesa y revisionista. Esto es una ley elemental para cualquier marxista-leninista: crear una cultura, una literatura y un arte modernizados. Hay que heredar con una visión sumamente crítica la cultura del pasado, hacerla servir

a lo nuevo y actual, a nuestras necesidades en esta etapa de nuestra historia y del mundo.

Ni rendimos culto a lo viejo por ser viejo ni tenemos nostalgia del pasado. Vemos hacia el porvenir, resueltamente. Lo que sí podemos hacer con la tradición de la cultura antigua es usarla como punto de referencia, de comparación desde el punto de vista formal, para afilar así nuestras propias armas. Asimismo tratamos de aislar sus elementos de cultura democrática y popular para desarrollarlos y ponerlos al servicio de nuestra lucha. Entre nosotros todos los creadores pueden pintar, componer, escribir lo que quieran, pero lo importante es que sus obras enseñen a nuestro pueblo de hoy cómo vivir y luchar hoy, cómo trabajar y triunfar hoy. Lo más importante para nosotros es crear obras que expresen el sentido de vivir en la época de la revolución, en la época de la lucha abierta de los pueblos contra el imperialismo y en la época de la construcción socialista.

ZONG KUAN CHOL: La gran labor política de nuestro arte y nuestra literatura en esta etapa es la de contribuir a unir sólidamente a todo el pueblo en derredor del líder y del partido con el sistema de la ideología única de partido en todos los niveles y con la perspectiva de hacerlo de generación en generación. Para lograr tal fin no nos conformaremos con la mediocridad ni con lo corriente, sino que perseguimos y perseguiremos la creación de grandes obras revolucionarias, impecables. Sobre esto, el camarada Kim Il Sung ha dicho: «Expresar el aspecto y la profundidad de los que como dueños del proceso social crecen en la lucha revolucionaria coreana, basándose en los grandes acontecimientos históricos, es hacer una gran obra revolucionaria». En el logro de esto, lo importante es:

- 1) expresar la revolución en activo, en su movimiento concreto ascendente, marco de los pequeños éxitos, de los aportes individuales y de los errores;

- 2) expresar cómo se desarrolla un revolucionario en los procesos vitales particulares, cómo adquiere un revolucionario su concepto del mundo y de la vida;
- 3) la gran obra revolucionaria debe siempre señalar de algún modo los métodos y las experiencias fundamentales de la revolución. Tal es lo que le imprime a la gran obra su carácter didáctico, importante para nosotros en esta etapa, carácter que desde luego no debe lesionar la belleza artística hasta hacerse ineficaz.

Estos tres puntos deben tratar de cumplirse en todas las formas de la creación artística.

SOK YUN KI: Nuestro líder, la dirigencia del partido, están perennemente al tanto de todo lo que los artistas y escritores coreanos producen. Lo leen todo, ven todas las películas, escuchan todas las nuevas producciones musicales que aparecen. El camarada Kim Il Sung ve hasta siete u ocho veces una película importante y se reúne muy a menudo con los creadores artísticos para estimular la discusión, dar orientaciones, escuchar consultas y planteos de dudas y problemas. Hasta la fecha el camarada Kim Il Sung se ha reunido y enviado orientaciones en el terreno del arte y la literatura en 1 400 oportunidades. Esta actitud tuvo su origen en las mismas bases guerrilleras de la guerra antijaponesa, en donde la tarea de la educación, de la elevación del nivel cultural de las masas, requería de cuadros intelectuales que tuvieran bien claras las ideas del líder y la línea del partido. Las bases guerrilleras fueron también las bases de la cultura nacional coreana de hoy. El arte nació en las bases guerrilleras como arte de masas. Esta es nuestra tradición cultural y quien quiera comprendernos a fondo debe saber esto. Y el papel de nuestro líder en el terreno de la orientación y la dirección cultural también se forjó allí en las bases, cuando él era

comandante del ejército guerrillero antijaponés; él personalmente componía canciones, preparaba obras dramáticas simples y representaciones musicales, escribía guiones para películas que llegaron a filmarse cuando ya tuvimos industria de cine, orientaba a los escritores-propagandistas, etcétera.

A estas alturas de la información presentamos a los compañeros coreanos dos preguntas. La primera se refería al *status* económico del escritor y del artista en cuanto tal en la sociedad coreana de hoy (o sea, si hay profesionalismo o no, problema de derechos de autor, etcétera). La segunda, a la posición coreana frente a la literatura y arte revolucionarios del mundo en lo que respecta su publicación y difusión en Corea.

ZONG KUAN CHOL: Nuestros escritores y artistas no son comerciantes, no son vendedores de sus obras, no son mercenarios de la máquina de escribir, del pincel caligráfico o de sus instrumentos musicales. Nuestros escritores y artistas son revolucionarios. Sabemos que en la sociedad burguesa los artistas y los escritores escriben a cambio de dinero, porque la literatura y el arte son mercancías. Nuestros escritores y artistas hicieron movimientos, proclamas y asambleas en los que declararon su propósito de no recibir dinero del Estado y renunciaron a los derechos de autor.

Sobre la base de la gran elevación del nivel político del sector, sin embargo, el Estado socialista, el líder y el partido han trazado la política de que el creador especializado reciba salario del Estado en tal concepto, pago por la obra en concreto (derechos de autor) y gastos de viaje necesarios para el trabajo del creador, además de materiales de trabajo y prestaciones sociales como todos los trabajadores coreanos (sanatorio, turismo, vacaciones, etcétera). Hay también lugares gratuitos donde los creadores pueden instalarse y dedicarse a escribir, pintar, componer, etcétera, si así lo desean.

Esto es posible en la actualidad sobre la base de nuestro desarrollo económico exitoso, pues ya somos un Estado socialista industrial. El *status* económico del escritor o el artista en nuestra patria fue mejorando paulatinamente y no constituye ningún privilegio en relación con el resto de la ciudadanía. Tratamos de que en todas las ramas de la producción los trabajadores tengan las mejores condiciones para desarrollar bien su labor en beneficio de la sociedad.

SOK YUN KI: Con respecto a la literatura revolucionaria extranjera tenemos una posición de principio, consecuente con nuestra adhesión al internacionalismo proletario marxista-leninista. El camarada Kim Il Sung ha dicho que «debemos aceptar activamente todo lo progresista y revolucionario de la cultura de los pueblos del mundo e introducirlo entre nosotros», pero nuestro principal interés por ahora es desarrollar nuestra cultura revolucionaria nacional. Nosotros traducimos y publicamos obras revolucionarias de todo el mundo, partiendo del interés y los gustos de nuestras masas y de las necesidades ideológicas y políticas de nuestra revolución. No podemos cerrarnos a la cultura proletaria mundial, pues ello sería caer en un nacionalismo estrecho a nivel cultural. Quisiéramos dedicar más trabajo a esta labor, pero sin que ella nos presione en el desarrollo de lo auténticamente nuestro.

A lo que sí nos oponemos intransigentemente es a la penetración, por mínima que sea, de la cultura imperialista, reaccionaria, anticomunista. Es inconcebible para nosotros aceptar una obra que en cualquier medida enaltezca el estilo de vida norteamericano, imperialista, porque nos oponemos rotundamente a él y deseamos crear el nuevo estilo de vida socialista. El estilo de vida yanqui está basado en el egoísmo e individualismo. Todo parte de esa idea y la finalidad es crear las condiciones adecuadas en las cabezas de la gente para que se mantengan la opresión y la explotación. Nuestro estilo es todo lo antagónico a esa concepción reaccionaria: eleva-

mos el colectivismo, el amor a la patria y al pueblo, el combate contra el egoísmo y la superficialidad, el «todos para uno y uno para todos» de la sabiduría popular. Es cierto que en nuestro país todavía quedan resabios de las herencias feudales y capitalistas y que no somos perfectos, pero nuestra tendencia es eliminar los residuos negativos y luchar por lo mejor. Cuando rechazamos la cultura imperialista, burguesa, revisionista, capitulacionista, entendemos que aplicamos el *Zuche*. Y creemos que esto es bueno por una razón concreta: porque ayuda a la revolución mundial.

ZONG KUAN CHOL: Desde luego, nuestra producción artística revolucionaria es todavía joven y nos enfrentamos a múltiples problemas específicos de la creación que solo serán superados con el paso del tiempo y la acumulación de la experiencia. La literatura y el arte de un pueblo no se improvisan.

Nosotros estamos aún comenzando, pero tenemos la ventaja de haber resuelto bien los problemas de integración clasista e ideológica de la capa de los intelectuales, de haber fijado correctamente los objetivos de la labor cultural en toda la etapa de la construcción socialista y de haberle dado a toda esta problemática una solución de masas. Y no obstante el breve lapso transcurrido, no obstante la priorización de tareas a que nos ha obligado la construcción socialista en lo material y las necesidades de la defensa frente al enemigo, ya hemos obtenido muchos grandes éxitos, ya hemos recogido muchos frutos hermosos en literatura y arte. Nuestro conjunto nacional de danzas clásicas y revolucionarias ha recorrido el mundo entre aplausos. Nuestras orquestas sinfónicas, tanto las de instrumentos típicos coreanos como las de instrumentos internacionales, son de primera calidad. Podríamos decir lo mismo de nuestros coros civiles y militares. Consideramos también notable el trabajo que han desarrollado nuestros pintores, sobre todo en lo que se refiere a la confección de obras colectivas, es decir, cuadros

y murales elaborados por equipos de pintores revolucionarios. Tanto esta forma nueva como la obra individual han proliferado y ya nuestras galerías pueden mostrar algunos clásicos de la pintura revolucionaria coreana cuyas reproducciones son conocidas en todo el mundo, como *El viejo sobre el Rakongang*, de Ri Chang, *Las muchachas del río Namgan* y *Las montañas de diamante*, de Tsong Yo Man, o los cuadros del equipo formado por Tson Jiong Un, Che Son Iong, Kan Son Im y Shin Son Suk, para no citar más que algunos ejemplos.

En literatura han triunfado últimamente los poemas colectivos de equipos de la Unión de Escritores, como *Será siempre el pino verde*, que enriquecen la tradición revolucionaria abierta por el poeta coreano recientemente fallecido So Ki Chon, autor de la epopeya *El monte Bektu*. Asimismo han tenido gran éxito las novelas revolucionarias *La época ardiente*, de Kim Piong Jun, y *El girasol que crece en la pradera* y *En busca de la antorcha*, de nuestro camarada Sok Yun Ki.

Este año han salido al exterior dos películas coreanas a las que les concedemos singular importancia. *Mar de sangre*, film en dos partes sobre el guión del camarada Kim Il Sung, y *El destino de un miembro del grupo de autodefensa*. Asimismo es señalable el éxito que obtuvieron entre nosotros los filmes *Cinco hermanos en la guerrilla*, película en tres partes, y *El camino de crecer*, que trata de la situación de los revolucionarios en el sur de Corea.

La escultura ha seguido desarrollándose sobre todo en el terreno de los monumentos, como el dedicado a la batalla de Bochombó.

En el drama, las mejores obras de los últimos años han sido, en mi opinión, *La epopeya del río Potang*, *La mañana nueva de la revolución*, *El pino verde*, etcétera. También se ha desarrollado mucho el género de los que llamamos poemas coreográficos, conjunción de música orquestal y coral con cuerpos gigantes de danza, de

contenido revolucionario y folklórico a la vez. Y habría que señalar incluso algunas formas de actividad masiva que poco a poco de acuerdo con nuestra idiosincrasia y las vías de desarrollo del trabajo que aquellas implican, van pasando cada vez más de las formas deportivas a las artísticas, como es el caso de las gigantescas corpografías masivas con las que celebramos las grandes fechas patrias y que reúnen en un solo conjunto artístico la pintura mural, la danza, la música, la gimnástica, las danzas populares, etcétera, bajo una coordinación que ya ha alcanzado trascendencia internacional. No se trata de una numeración taxativa de nuestros logros artísticos, sino tan solo de ejemplos que puedan hablar de nuestras perspectivas a nuestros amigos y compañeros de todos los países del mundo.

V

Los problemas actuales de la literatura y el arte latinoamericanos, los problemas de la relación entre cultura y revolución, intelectuales y movimiento revolucionario y, sobre todo, las necesidades de la revolución de nuestros países hacen que en el mundo actual no haya en estos terrenos experiencias que nos puedan ser lejanas. Es un hecho que Cuba, al traer la perspectiva real del socialismo a Latinoamérica, ha actualizado para nosotros la vieja polémica de lo político-cultural. Y es un hecho también que en esta edición latinoamericana de esa polémica aparecen numerosos y nuevos puntos de referencia que es menester recoger y considerar directamente, para no caer en una simple reedición de las clásicas contraposiciones de las tesis de Lenin, Stalin y Trotski sobre el particular. Además de que la experiencia soviética cumplió hace rato sus cincuenta años y que la de los países socialistas de Europa oriental enfila hacia el cumplimiento de los treinta, existe la importante experiencia china (cuyos aspectos estrictamente culturales tienen su propia «larga marcha» desde el Foro de Yenán hasta la actual crítica a las «des-

viaciones ultraizquierdistas» de la revolución cultural y no pueden ser excluidas de una polémica sobre creación artística revolucionaria que pretenda ser completa y contemporánea), existen las experiencias de los dos Vietnam y de toda Indochina, la experiencia victoriosa de la República Popular Democrática de Corea, las experiencias de Argelia y de Cuba, las experiencias en desarrollo de las luchas de liberación nacional (luchas armadas) de los pueblos del Medio Oriente, África y América Latina.

Y existe también la experiencia de la larga polémica sobre estos mismos problemas, desarrollada a lo largo de todo el siglo en el seno de la sociedad burguesa, a partir de la sociedad burguesa, polémica que ha enfrentado a los revolucionarios y los reaccionarios actuantes en la lucha de clases en el seno de esa sociedad y también a los defensores — directos o indirectos, conscientes o no — de aquel *statu quo* y las posiciones del socialismo a nivel mundial en los problemas de la cultura. Un ejemplo de este último tipo de confrontación ha sido el de la intelectualidad pequeñoburguesa y pseudoizquierdista de algunos países de Europa y América Latina con las actuales posiciones del Gobierno Revolucionario cubano en materia de educación y cultura.

En las páginas anteriores hemos expuesto, en la voz de sus autores y ejecutores, diversos aspectos de la política cultural coreana, que resumen en lo fundamental la experiencia y las perspectivas de aquel país revolucionario en este particular.

La experiencia coreana en la literatura y el arte, en la lucha por el desarrollo de una cultura nacional-revolucionaria, en el trabajo con los intelectuales como grupo social y como individuos, es de gran interés para los revolucionarios latinoamericanos en general y para los creadores revolucionarios latinoamericanos en particular.

Se trata asimismo de una experiencia ejemplar, en el sentido de que es válida por sí misma, de que es una experiencia victoriosa (librada en el seno de una de las más importantes luchas antiimpe-

rialistas y socialistas de nuestra época), aunque sean los compañeros coreanos quienes primero y más vehementemente insistan en la necesidad de considerarla en concreto, esto es, atendiendo a las condiciones particulares en que se ha desarrollado y desechando cualquier intento de imitación o traslación mecánica y simplista.

No se nos oculta que el material contenido en estas páginas puede volverse violentamente polémico con su sola introducción al contexto del examen actual de las relaciones entre cultura y revolución en Latinoamérica. Supone de hecho una confrontación, al menos en cuanto a puntos de partida y perspectivas, aun considerando la particularidad histórica de su experiencia, en la que tanto insisten los compañeros coreanos. Por nuestra parte, después de haber dejado expuestas en forma directa las opiniones coreanas sobre arte, literatura y problemas conexos, quisiéramos únicamente apuntar las reflexiones más generales que ellas suscitaron en nosotros como escritores y militantes latinoamericanos, tratando de buscar la utilidad de la confrontación práctica de experiencias partiendo de los principios revolucionarios más generales, dentro de una concepción abiertamente «funcional» de la labor cultural en nuestros países. No tratamos de insertar los frutos de tal confrontación en una problemática tecnicista de la creación artística, o cubrir con ellos ningún tipo de lagunas de un eventual sistema estético o ético-estético latinoamericano de nivel complejo. Tampoco pensamos en nada parecido a «reflexiones sobre literaturas comparadas» entre la RPDC y los países de América Latina. Pensamos más en voz alta para militantes revolucionarios que se plantean los problemas actuales de la cultura más que para los creadores que se plantean los problemas de su obra. Pero, desde luego, no podríamos negar que no descartamos al «lector ideal», al intelectual creador que se plantea, desde el seno organizado del movimiento revolucionario, los problemas de su obra, los de su militancia y su integración a una vía de la revolución y a sus formas concretas de

lucha, y que se plantea, al mismo tiempo, los problemas generales de la cultura revolucionaria de nuevo tipo, que echará a andar a partir de nuestro proceso nacional liberador.

En ese entendido, creemos que en la experiencia coreana es importante destacar cuatro características:

1. La experiencia coreana en el terreno de la cultura, la literatura y el arte y en el trabajo con los intelectuales es la de la aplicación del marxismo-leninismo a tales problemas y dominios, atendiendo a las particularidades históricas, políticas, sociales, económicas, etcétera, de Corea y a las necesidades estratégico-tácticas del desarrollo de la Revolución Coreana bajo la dirección del Partido del Trabajo de Corea y de Kim Il Sung.

Los camaradas coreanos resumen esta característica diciendo que su experiencia victoriosa se debe a la aplicación del *Zuche* al terreno de la cultura y la creación, al mantenimiento de una actitud independiente, de soberanía, autonomía y forma propia de resolver los problemas ideológico-culturales («autodefensa» en la lucha ideológica) de acuerdo con el interés del pueblo coreano y de la revolución antiimperialista.

Es conveniente insistir sobre el criterio independiente de la política cultural del Partido del Trabajo de Corea. El desarrollo de la creación cultural del pueblo coreano se ha dado en condiciones muy difíciles, como corresponde a un país pequeño que fue, tradicionalmente, presa anhelada de las grandes potencias de la zona y de otras zonas del mundo. La China feudal y semicolonial, la Rusia zarista, el Japón colonialista e imperialista, el imperialismo norteamericano, trataron siempre de convertir a Corea en su colonia o en su territorio subordinado, y a los coreanos en sus ciudadanos de segunda categoría. Solo en lo que respecta a las agresiones yanquis, hay que decir que ellas se inician para Corea ya en 1866, en los albores mismos de la nueva preponderancia mundial norteamericana, apenas unos diez años después de las primeras agresiones

directas contra América Latina (el filibusterismo sureño de William Walter contra Nicaragua). Desde los inicios, para conseguir la necesaria sumisión, los imperialistas y colonialistas se orientaron a la destrucción de todo vestigio de la cultura nacional coreana. Consideraban esa labor —y lo han dejado escrito incluso— como un presupuesto básico indispensable para sus objetivos rapaces. Solo la gran voluntad unificada del pueblo coreano de sobrevivir como tal, solo su larga lucha contra los agresores y ocupantes hicieron que la cultura nacional sobreviviera, con todas las debilidades y deficiencias que un ataque tan poderoso y persistente supone en sus formas fundamentales, básicas: lengua, arte antiguo, folklore, arte religioso, arquitectura, danzas populares, música, pintura, cerámica y otras artesanías, etcétera. En este sentido la cultura de un pueblo sufre la suerte de sus hijos: es imposible criar niños robustos bajo el cotidiano bombardeo del napalm que hoy sufre, por ejemplo, el pueblo vietnamita del sur. La historia de Corea, aún con la intensidad de la agresión repartida en un período más prolongado, es parecida. No en balde asegura el autor polaco M. Kowalevsky en su obra *La guerra de guerrillas coreana: ¿primera revolución en la Revolución?*, que el pueblo coreano ha sufrido históricamente (y con él, como es claro, su cultura) «uno de los más horribles exámenes de supervivencia que se conocen». Baste decir que entre los estudiosos de la historia y la cultura coreanas se asegura que para trabajar en las vías naturales de la continuidad sociocultural de aquella nación es menester hacer, en lo fundamental, arqueología.

Después de la liberación nacional, de la toma del poder por el pueblo y de la marcha por el rumbo socialista, los problemas de la creación de una cultura nacional-revolucionaria adquirieron un contenido más amplio y complejo y demandaron el replanteamiento del punto de vista de la independencia a la dirigencia coreana.

La lucha por la cultura nacional coreana frente a la penetración imperialista, frente a los resabios del pasado, pasó a ser una parte

inseparable de la tarea de construcción, pero en su despliegue ya podían usarse todos los medios e instrumentos que pone en manos del pueblo y del partido la posesión del poder político. La lucha por la cultura revolucionaria coreana no fue ya la lucha de una cultura acosada, disminuida, constantemente a la defensiva, apenas subsistente. Por el contrario, comenzó a ser una lucha a la ofensiva, en busca del más amplio florecimiento y crecimiento, en ejercicio del poder popular, de la dictadura proletaria, una lucha por la cultura del pueblo en el poder. Pero surgieron nuevos problemas. El pueblo coreano había pasado a ser bastión del mundo socialista y el partido coreano tuvo que enfrentarse a los problemas políticos e ideológicos — de tan definitiva gravitación en los terrenos de la cultura — tal como se presentaban en el seno del movimiento comunista internacional, en el seno del movimiento revolucionario mundial.

Surgió el revisionismo contemporáneo, surgieron las corrientes conciliatorias con el enemigo de clase a nivel internacional, surgieron desviaciones dogmáticas e idealistas. Los dirigentes coreanos reafirmaron ante estos fenómenos su tradicional independencia y así han logrado aportar a los partidos, las organizaciones revolucionarias y populares y los combatientes de todo el mundo una experiencia realista y basada en los principios, sobre todo porque esa posición propia se ha mantenido en el lugar en que más agudamente (por razones no solo geográficas, sino de estrategia mundial y de momento histórico) repercutían los resultados reales de la intensa polémica que ha tenido lugar en el seno del movimiento comunista internacional en los últimos años. Corea siguió siendo un país y un proceso revolucionario independientes — y proletariamente solidarios en lo internacional — en las fronteras de la URSS y la República Popular China.

En el terreno de la cultura esta posición fue reforzada en múltiples formas y se encarnó entre otras directivas en los llamados de Kim Il Sung para borrar de las obras artísticas los resabios de

la ideología burguesa e imperialista y de las posiciones revisionistas, y para luchar contra el dogmatismo en el trabajo creador y en el frente organizado de los intelectuales. Y a quienes acusaban a los camaradas coreanos de tener frente a sí dos sillas y de haber entrado en dudas acerca de en cuál de ellas sentarse, Kim Il Sung respondió tajantemente: «Tenemos nuestra propia silla, la silla coreana. Y en ella nos sentimos muy bien». Lo cual no significa chovinismo estrecho, ya que el mismo Kim Il Sung ha dicho que la aplicación del *Zuche* implica asimismo la aceptación y la aplicación de la experiencia de otros países, siempre que ello se haga de acuerdo con las condiciones históricas y las peculiaridades nacionales del país. Y así, es posible ubicar en las obras coreanas las influencias de un pasado reciente (la época de la colaboración soviética en la lucha antijaponesa, en particular), evidentes sobre todo en la música coral, de carácter patriótico y de combate en su mayoría, en los diseños aplicados a la industria, en ciertas formas arquitectónicas, pero es evidente también que se trata de influencias sobrevivientes, fijadas fundamentalmente en una etapa pasada, que no parecen estar determinando el desarrollo actual de las manifestaciones artísticas en que aún se sienten.

También se ha conocido que en un momento dado los compañeros coreanos tuvieron que tomar posiciones específicas ante las posibles repercusiones de algunas líneas extremistas desarrolladas en el seno de la revolución cultural china, líneas incluso ya criticadas por Mao Tse Tung y los camaradas chinos. O sea, que en este terreno la independencia coreana no ha sido una independencia pasiva, un excluirse de la consideración de los problemas, sino una independencia activa y constructiva, de acuerdo con los intereses del pueblo coreano. Todo lo cual, sin duda, tiene que interesar sobremedida a los pueblos pequeños del Tercer Mundo y a sus movimientos revolucionarios, ya que actualiza un postulado fundamental del marxismo en lo referente al problema nacional.

El marxismo-leninismo sostiene que todas las naciones, todos los pueblos poseen sus propias peculiaridades específicas que al reflejarse en el arte nacional, constituyen un elemento integrante de la cultura y el arte mundiales. El marxismo más elemental indica que «todas las naciones — tanto las grandes como las pequeñas — se hallan en idéntica situación y cada una de ellas es igual a cualquier otra, entrando a formar parte de la cultura mundial y las mejores realizaciones artísticas y literarias nacionales», lo cual suele olvidarse, según dicen los camaradas coreanos, cuando se cae en la desviación llamada «del servilismo a las grandes potencias». Referencia que no es exclusivamente extensible a aquellos países grandes que en el campo socialista puedan ser partícipes de una relación chovinista de gran potencia, sino de toda «relación de gran potencia». No hay duda de que esa referencia considera también la labor cultural de gran potencia que perennemente realiza el imperialismo norteamericano, los países de la Europa capitalista, etcétera, incluso a través de ciertos sectores psedorrevolucionarios.

2. La experiencia coreana en el terreno de que hablamos es, en cuanto concreción de los principios del marxismo-leninismo, un ejemplo de la aplicación del criterio de que son las masas populares las creadoras, las destinatarias, el sujeto y el objeto a la vez, de la creación revolucionaria y socialista.

Entre las citas del informe de Kim Il Sung al V Congreso del partido, que nuestros entrevistados coreanos han subrayado especialmente, cabe recordar en este punto la que afirma que en el tipo de sociedad que se construye en Corea «la literatura y el arte pueden desarrollarse rápidamente solo cuando cuentan con una participación amplia de las masas trabajadoras». Este criterio del camarada Kim Il Sung supone la conciencia de la necesidad de construir una cultura nueva, una literatura y un arte nuevos, es decir, revolucionarios, socialistas, sin olvidar en ningún momento el carácter nacional de esta creación (o sea, en concreto: el carácter

que resulta de la psicología nacional, el sentimiento peculiar y el gusto de las masas coreanas, y de las necesidades de la Revolución Coreana encarnadas en la línea nacional del PTC y de Kim Il Sung). En este sentido, y desde luego en un nivel siempre relativo, la tradición cultural coreana tiene a nuestros ojos «la ventaja de ser pobre», por lo menos en los aspectos modernamente considerados como fundamentales (historiografía crítica, poética, narrativa, continuidad de la escolástica clásica, etcétera), de acuerdo al carácter eminentemente agredido, por así decirlo, de la historia coreana y de su atraso en el proceso económico moderno (hasta 1945). De ahí que el despegue cultural a partir de la toma del poder y el comienzo de la construcción socialista haya tenido que ser en muchos aspectos como partir de cero (de un cero relativo, insistamos, usando una amplia licencia conceptual), haya sido el «inicio limpio» de una real tradición nueva, y que por lo tanto la «asimilación crítica del pasado cultural, de la tradición», según el apotegma leninista, haya tenido en Corea mucho menos material «asimilable» que en la gran mayoría del resto de los países.

La cultura socialista coreana no solo no ha tenido la necesidad de asimilar críticamente (es decir, de superar históricamente) una gran cultura burguesa, porque no la tuvo, sino que incluso recibió los elementos de la cultura preburguesa, de la cultura feudal, «mandarinesca», semifeudal, etcétera, absolutamente vulnerados en su continuidad histórica por las depredaciones del colonialismo japonés. Es bastante significativo saber que la colección de pintura clásica coreana que muestra el Museo de Bellas Artes de Pyongyang, por ejemplo, ha tenido que ser recuperada pieza por pieza — con la casi sola excepción de los maravillosos frescos sepulcrales reproducidos de originales existentes en el territorio de la RPDC — en el Japón por coreanos revolucionarios residentes en aquel país y que luego las han enviado a la patria. Repetimos que los estudiosos del arte clásico coreano (los «coreanólogos de la tercera gene-

ración» de que hablan Forman y Barinca en su libro *L'art ancien en Corée* (Artia, Praga, 1962), se ven obligados a partir fundamentalmente de la arqueología.

De ahí que —para retomar un punto que hemos dejado esbozado anteriormente— la confrontación tan socorrida en los países socialistas europeos entre «realismo crítico» y «realismo socialista» (en más de un sentido reflejo de la confrontación de la concepción elitista sobre la creación y la incorporación de la realidad a la obra literaria o artística y la concepción del arte y la literatura «desde, por y para las masas») no tenga sentido en Corea y que la concepción nacional expresada con el concepto de «realismo socialista» responda a una necesidad histórica distinta, en un momento preciso de un proceso histórico a su vez muy particular y por lo tanto habría que concluir que el «realismo socialista coreano» solo en aspectos aparentes o por lo menos solo en aspectos menos importantes puede introducirse en los mismos parámetros que han determinado al «realismo socialista de los países socialistas europeos y de la URSS europea». Desde luego, este es un problema harto complejo y repetimos que merece una consideración especial. No creemos que sean estas líneas el mejor lugar para profundizar en él.

Cuando el imperialismo japonés fue derrotado y expulsado del suelo coreano, el proceso que llevó hasta la creación de la base socialista que hoy es la RPDC pudo darse sin mayor oposición en lo interno, aunque bajo la perenne y salvaje agresión del imperialismo norteamericano, cuyo nivel más alto se dio en la guerra de los años 1950-1953. Los terratenientes cómplices de los japoneses perdieron su base de sustentación (en la parte norte del país, ya que en el sur pasaron a ser sustentados por los imperialistas norteamericanos), los campesinos ricos y medios terminaron por ser absorbidos por el proceso revolucionario y en la mayoría de los casos reeducados, transformados. Ninguna de esas capas sociales pertenecientes en el pasado al bloque explotador fue productora

—salvo fragmentaria y débilmente— de cultura nacional, de esa cultura dominante de que hablaba Lenin, confrontándola con los elementos de cultura democrática, popular, revolucionaria. La cita es bien conocida:

En cada cultura nacional [dice Lenin en su artículo «Notas críticas sobre la cuestión nacional»] existen, aunque no están desarrollados, elementos de cultura democrática y socialista, pues en cada nación hay una masa trabajadora y explotada cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en cada nación existe una cultura burguesa (y además, en la mayoría de los casos, ultrarreaccionaria y clerical), y no simplemente en forma de «elementos», sino como cultura dominante. Por eso, la «cultura nacional» en general es la cultura de los terratenientes, de los curas y de la burguesía.

La dicotomía leninista había sido absorbida en Corea por la relación colonial e imperialista. Después de la toma del poder y de la realización de las tareas de la revolución democrática, el país comenzó a marchar hacia el socialismo sobre la sólida alianza de la clase obrera y el campesinado pobre, dirigida por la clase obrera. Sin las trabas de una tradición enajenante de verdadera importancia que fuera necesario desmenuzar y asimilar críticamente, los cauces sociales de la cultura nacional se evidenciaban de modo absoluto; estaban formados por las masas trabajadoras del campo y las ciudades. Estas masas recibieron el aporte de una pequeña capa intelectual cuyas características políticas han dejado apuntadas el camarada Kim Il Sung y los camaradas Kim Un, Zong Kuan Chol y Sok Yun Ki en las páginas anteriores. La vanguardia política de la revolución se transformó en partido marxista-leninista, en las fuerzas armadas revolucionarias del pueblo bajo la dirección de Kim Il Sung, y se dio cumplimiento a la tarea de construir las organizacio-

nes de masas y el Estado socialista. En el transcurso de este proceso fue surgiendo una nueva intelectualidad, la intelectualidad trabajadora, cuyo núcleo es la intelectualidad de la clase obrera. Y los niveles de masificación de la labor creadora en la cultura no han marginado la labor especializada; por el contrario, la han dotado de profundas raíces en el pueblo, le han dado las bases necesarias para desarrollarse en el sentido de la historia nacional y no en otro sentido. En los viejos intelectuales transformados y en esta nueva intelectualidad surgida a lo largo de la construcción (y que ya alcanza niveles de gran extensión numérica) se apoyan las clases trabajadoras, sus organismos de poder y el partido, para hacer frente a las nuevas tareas que propone en la actualidad el desarrollo de la cultura socialista coreana. Proceso ejemplar, socialmente hablando, de resolver las instancias instrumentales de la cultura nacional, y que es tan peculiarmente coreano como quisieran aquellos que siempre están dispuestos a levantar la bandera del particularismo en contra de toda posibilidad generalizadora inquietante. Dígalo si no Antonio Gramsci, hablando de una realidad tan aparentemente lejana:

Todo movimiento cultural — dice en *Literatura y vida nacional* — se convierte o vuelve a ser nacional si se ha verificado una «ida al pueblo», una fase «Reforma» y no solo una fase «Renacimiento», y si las fases «Reforma-Renacimiento» se suceden orgánicamente y no coinciden con fases históricas distintas (como en Italia, en la que entre el movimiento comunal — Reforma — y el del Renacimiento, ha existido un hiato histórico desde el punto de vista de la participación popular en la vida pública [...]).

Aunque se comience escribiendo novelas de folletín y versos de melodrama [concluye Gramsci], sin un período de ida al pueblo no pueden darse un Renacimiento ni una literatura nacional.

3. La experiencia coreana en arte y literatura es una experiencia de creación partidista.

En este sentido, la labor cultural del Partido del Trabajo de Corea reivindica y actualiza los clásicos principios de Marx, Engels y Lenin en un aspecto que ha sido posiblemente uno de los más atacados por parte de los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses y que ha merecido intensas polémicas dentro de las filas de la intelectualidad revolucionaria. Bajo términos dudosos, confusionistas o mal intencionados, el problema ha sido planteado tradicionalmente entre nosotros hasta el cansancio: «arte dirigido o arte libre», «autonomía o dependencia extraartística del arte», «el intelectual como conciencia crítica de la sociedad o como militante disciplinado de la organización revolucionaria», «primacía del contenido sobre la forma o viceversa», «intelectual rebelde o intelectual obediente», «intelectual del mundo libre *versus* intelectual de la dictadura del proletariado», etcétera. Y los debates últimos en América Latina a partir de problemas específicos de la cultura en el seno de la Revolución Cubana registran, a pesar de los resabios y de las deserciones, el avance registrado por las posiciones revolucionarias en tal tipo de controversias. Creemos que las concepciones coreanas ofrecen un particular interés para los intelectuales latinoamericanos revolucionarios por cuanto muestran el caso explícito de una adopción llevada hasta las últimas consecuencias de los principios marxistas del partidismo en la literatura y el arte y planteada con una claridad nada común en las declaraciones sobre política cultural de los Estados socialistas (excepción hecha, en lo fundamental, en lo referente a la línea central de su política de desarrollo cultural de Cuba revolucionaria). De los textos de Kim Il Sung que hemos transcrito y de las declaraciones de los intelectuales coreanos que entrevistamos se desprende que el partido coreano llega incluso a fijar las tareas temáticas a los escritores y artistas, eliminando todo carácter abstracto o difuso al «reclamo social» dirigido al creador y concretando al máximo dicho reclamo.¹ Este problema es particularmente importante para la situación actual de América Latina y

no es casualidad que se haya debatido mucho a su respecto en los últimos meses; recuérdese la carta de Hugo Blanco a los escritores peruanos en la que pide (lamentablemente con un gran desenfoque en la presentación del problema, usando ejemplos inconsistentes, etcétera) artistas y poetas que hagan su obra según el «pedido» del pueblo, escritores y artistas que sean capaces de crear «a pedido», a pedido de las masas populares (ver revista *Casa de las Américas*, no. 59); léase *Viaje alrededor de una mesa*, del notable escritor argentino Julio Cortázar (Editorial Rayuela, Buenos Aires, 1970), etcétera. Desgraciadamente se ha hablado en idiomas diferentes, se ha sustanciado un diálogo de sordos o una recepción en chino sin ningún conocedor del chino. Nosotros creemos, desde luego, que «el pedido» (lo que Gramsci llama «la coerción») existe siempre en uno u otro sentido, ya sea de parte del sistema social (capitalista o revolucionario), del movimiento revolucionario, de una coyuntura histórica, del convencimiento personal o de todos esos factores conjuntamente, lo que suele ser más común. Pero lo que verdaderamente nos interesa a los revolucionarios es la operatividad, los límites, las formas de substanciación del pedido (ejemplos de alternativas: ¿fijación concreta de la temática?; ¿margen principalmente político como el de «con la Revolución todo, contra la Revolución nada», como Fidel dijo en *Palabras a los intelectuales*?; ¿dejación del problema a la conciencia revolucionaria y a la sensibilidad del creador?), no en el caso de una relación más o menos abstracta con «la revolución en general», sino en el caso de una relación concreta entre el creador (incluso el creador-militante) y las formas concretas en que se encarna la revolución en la realidad, es decir, sus formas organizativas: organización revolucionaria, partido, frente unido, poder revolucionario, organismos del poder revolucionario, Estado revolucionario o socialista. En este terreno los comunistas contamos con algunos puntos de partida muy valiosos, principios generales sobre el partidismo en el arte y la literatura que, desde

luego, no son estáticos y admiten desarrollo y adecuaciones en los casos particulares. Lenin fue muy claro con respecto al principio de la literatura partidista que debía proclamar el proletariado socialista. «¿En qué consiste este principio?», se pregunta en su clásico artículo «La organización del partido y la literatura del partido». Y contesta:

No consiste solamente en que la literatura no puede ser para el proletariado socialista un medio de lucro de individuos o grupos, ni puede ser obra individual, independiente de la causa proletaria común. ¡Abajo los literatos apolíticos! ¡Abajo los literatos superhombres! La literatura debe ser una parte de la causa proletaria, debe ser «rueda y tornillo» de un solo y gran mecanismo socialdemócrata [se refiere al Partido Obrero Social Demócrata Ruso, que luego pasó a ser el Partido Comunista (B) de Rusia], puesto en movimiento por toda la vanguardia consciente de la clase obrera. La labor literaria deberá pasar a ser una parte integrante del trabajo organizado, coordinado y unificado del Partido Social Demócrata.

Y de inmediato agrega Lenin:

Toda comparación cojea, dice un proverbio alemán. También cojea mi comparación de la literatura con un tornillo y de un movimiento vivo con un mecanismo. Hasta saldrán por ahí, tal vez, intelectuales histéricos que armen alboroto a propósito de esta comparación de la cual dirán que degrada, entorpece y «burocratiza» la libre lucha ideológica, la libertad de crítica, la libertad de creación literaria, etcétera, etcétera. En realidad semejantes vociferaciones no serían sino la expresión del individualismo intelectual burgués. Sin duda, la labor literaria es la que menos se presta a la igualación mecánica, a la nivelación, al dominio de la mayoría sobre la minoría. Sin duda en esta labor es absolutamente necesario asegurar mayor campo a la inicia-

tiva personal, a las inclinaciones individuales, al pensamiento y a la imaginación, a la forma y al contenido. Todo esto es indudable pero solo demuestra que la función literaria del partido del proletariado no puede ser identificada mecánicamente con sus demás funciones. Esto no desmiente de ningún modo la tesis, extraña y peregrina para la burguesía y para la democracia burguesa, de que la labor literaria debe, de manera indefectible y obligatoria, estar indisolublemente vinculada a los otros aspectos de la actividad del partido.

Especifica Lenin que está hablando de «la literatura del partido y de su subordinación al control del partido». Y agrega que

[...] cada quien es libre de escribir y de hablar cuanto quiera sin la menor cortapisa. Pero toda asociación libre (incluido todo partido) es libre también para arrojar de su seno a aquellos de sus miembros que utilicen el nombre de un partido para propugnar puntos de vista contrarios a este. La libertad de palabra y prensa debe ser completa. Pero también debe serlo la libertad de asociación. Yo tengo la obligación de concederte, en nombre de la libertad de palabra, pleno derecho a gritar, a mentir y a escribir todo lo que desees. Pero tú tienes la obligación de concederme a mí, en nombre de la libertad de asociación, el derecho de concretar o anular una alianza con quienes se expresen de tal o cual manera.

Tal vez la verdadera base del equívoco en este terreno consista en que la calidad de la organización revolucionaria latinoamericana no ha aparecido aún evidenciada ante los ojos del intelectual creador de nuestros países como la única vía revolucionaria de ir a la revolución (ya sea porque la organización tradicionalmente revolucionaria periclitó, o porque la nueva y auténtica organización revolucionaria, la verdadera vanguardia marxista-leninista, está en la inmensa mayoría de nuestros países en formación y aún en

etapa temprana de formación). En todo un período han aparecido «formas de ser revolucionario» que, de parciales, se convirtieron en alternativas, sustitutivas y hasta excluyentes. Formas principalmente verbales e impresas, pero también turísticas y de otras índoles. Por eso es que intelectuales amigos tan lúcidos como Julio Cortázar caen, por ejemplo, en la vaguedad de «ir a la revolución» e incluso se plantean la «disposición de cambiar nuestra máquina de escribir por otro tipo de máquina [...] si creemos que ha llegado la hora», ya que «esa hora debe sonar en nuestro reloj y no en el de los que dicten conductas como quien manda romper filas o llegar a las ocho en punto a los puestos de trabajo», con lo cual, en esencia, se absuelve de un plumazo más o menos brillante la única forma eficazmente histórica de vivir y actuar en y para la revolución, la organización revolucionaria, que será precisamente quien indicará qué tipo de máquina deberemos usar de acuerdo con las necesidades revolucionarias del momento, y qué deberemos hacer con ella. Y será precisamente la hora de la organización aquella con la cual deberemos hacer concordar nuestros relojes, y será la organización quien dará la voz de cerrar o romper filas y la que nos mandará llegar, no digamos ya a las ocho de la mañana sino a las cinco y media a los puestos de trabajo. Porque, sin discrepar de Julio Cortázar cuando dice que «la verdadera revolución [¿por qué verdadera?; si no es verdadera no es revolución, sobre todo cuando se habla en términos generales] solo puede nacer del máximo esfuerzo en todos los planos, de la máxima tensión en todos los sectores, de la búsqueda del hombre nuevo en todos los ángulos», hay que precisar que lo verdaderamente fundamental, lo decisivo, será el esfuerzo, la tensión y la búsqueda organizados científicamente que actúen sobre esos planos, sectores, y sobre ese hombre nuevo (desde todos los ángulos) organizadamente, de acuerdo con los principios de la revolución concreta que reclama la realidad de nuestros países (revolución que tiene su vía concreta de

desarrollo, sus formas de lucha concretas, sus fuerzas motrices y sus instrumentos concretos). Y si eso es lo fundamental —como diría Debray— todo lo demás es secundario, incluido desde luego «el plegamiento a los contextos sociohistóricos del trabajo del poeta o del novelista» (que, desde luego, siempre es difícil y complejo). Una comprensión de estos problemas (que son los de la vía natural de desarrollo de la relación «intelectual-proceso revolucionario») nos capacitará para tener una actitud racional y no pánica frente a la «coerción». Para poder concordar con Gramsci cuando dice:

¡La coerción social! ¡Cuánto se charla contra esa coerción! ¡No se piensa que no es más que una palabra! La coerción, la dirección, el plan, son simplemente un terreno de selección de los artistas, nada más. Y de selección para fines prácticos, es decir, en un campo en el que la voluntad y la coerción están plenamente justificadas. ¡Habría que analizar si la coerción no ha existido siempre! ¿Quizás no sea una coerción porque es ejercida por el ambiente y por cada uno en particular y no por una fuerza centralizada? En el fondo se trata siempre de «racionalismo» contra arbitrio individual. La cuestión no versa entonces sobre la coerción, sino sobre el hecho de si se trata de racionalismo auténtico, de real funcionalidad o de acto arbitrario, eso es todo. La coerción es tal solo para quien no la acepta, no para quien la acepta; si la coerción se desarrolla según las ciencias sociales no es coerción sino «revelación» de verdad cultural, obtenida con un método acelerado. De la coerción se puede decir aquello que los religiosos dicen de la determinación divina, para «los que quieren» no hay tal determinación sino libre voluntad. En realidad la coerción es combatida porque se trata de la lucha contra ciertos intelectuales, los tradicionales y tradicionalistas, que a lo sumo solo admiten que las novedades se abran camino poco a poco, gradualmente.

Y no es verdad que las líneas de conducta (social, política, creativa, etcétera) «solo puedan ser decididas por el escritor o el artista a base de su propia sensibilidad y su propia conciencia» como opina Julio Cortázar. El escritor que decida decidir así está negando en esencia la posibilidad de su integración a la organización revolucionaria, que implica un compromiso total para una acción total, la de hacer la revolución. Claro está, insistamos que, como Lenin pensaba, esta «intromisión organizada» en la intimidad de la creación no debe ser mecánica ni burocrática, presupone que el frente artístico y literario es específico y que en él las «potencias individuales» desempeñan un papel mayor que en otros frentes y obligan a la organización a afinar una línea que contemple estratégica y tácticamente, por así decirlo, todos los matices, todas las aperturas, todas las adecuaciones con vistas a una creación rica, útil, de alta calidad, no conformista,² multiforme. Los criterios de evaluación de la obra desde el punto de vista de la organización son por otra parte variados por su naturaleza, y tienen que ver con las necesidades políticas del momento y con una perspectiva a largo plazo, con la idiosincrasia nacional y con el carácter universal, todo ello encuadrado dentro de la concepción global revolucionaria de dicha organización. Las prioridades caben dentro de estos criterios y estos no tienen necesariamente que ser excluyentes incluso en un momento dado. Así, entre nosotros la lucha por la inteligibilidad masiva de la obra literaria no tiene por qué anular las vías de desarrollo de la poesía culta, porque dentro de nuestra perspectiva, tal como lo decide Jesús Díaz, «la poesía popular del futuro es la poesía culta; la poesía culta del futuro será la poesía popular». Los compañeros coreanos, como se ha visto, creen que la inteligibilidad masiva es un presupuesto básico, indispensable, para la existencia misma de la obra de arte (ya sea producto de la labor creadora de las masas o del trabajo del especialista); si no se entiende por las masas — dicen — no es arte. Es más, no reclaman una inteligibili-

dad relativa, una inteligibilidad cualquiera, sino una inteligibilidad dentro de parámetros señalados por la idiosincrasia de las masas coreanas de hoy. Puede ser que nosotros podamos en lo previsible avanzar acertadamente desde el punto de vista revolucionario en el desarrollo del arte y la literatura de alto nivel de especialización. A pesar de las señales evidentes de crisis dentro de los criterios revolucionarios «corrientes», parece que no se trata de permitirnos el lujo de soterrar la creación «culta» porque ahora nos sirve de contacto con las «capas cultas» radicalizadas de la población (pequeña burguesía en general, intelectualidad en particular) y porque en nuestro futuro sería (llegaría a ser) una vía hacia la masa culturizada del socialismo. Pero en todo caso estas son cuestiones sujetas a comprobación histórica. Lo que tratamos de decir para agotar este tema, por lo menos por el momento, es que si el arte y la literatura partidistas en Corea deben, para ser eficaces, serlo a la coreana, el arte y la literatura partidistas de la Revolución Latinoamericana deben responder a nuestras necesidades concretas frente al desarrollo actual de nuestro proceso y en concordancia con la línea política que cubre la perspectiva futura. Y es lógico entonces que tendremos que plantearnos en el terreno de la literatura y el arte, en el terreno de la cultura, una serie no pequeña de problemas que corresponden a una fase del desarrollo que quedó atrás para los compañeros coreanos o que, por razones históricas especialísimas, no tuvieron que plantearse en ningún momento de su proceso revolucionario.

4. El arte y la literatura revolucionarios de Corea son un arte y una literatura nuevos, que a la par de éxitos y perspectivas brillantes muestran aún carencias e insuficiencias propias del estado temprano de desarrollo en que se encuentran, niveles desiguales de desarrollo en las diversas ramas de la creación.

A ello ha contribuido también el grado de atraso del que debió partir el proceso de construcción socialista y la constante necesidad

de priorizar, de jerarquizar las tareas y los frentes a que se ha visto sometida la Revolución Coreana hasta la fecha en su lucha contra el enemigo interno y el imperialismo yanqui. Ya nos lo dejó dicho el compañero Zong Kuan Chol en la entrevista:

Nuestra producción artística revolucionaria es todavía joven y nos enfrentamos a múltiples problemas específicos de la creación que solamente serán superados con el paso del tiempo y la acumulación de la experiencia. La literatura y arte de un pueblo no se improvisan. Estamos aún comenzando, pero tenemos la ventaja de haber resuelto bien los problemas de integración clasista e ideológica de la capa de los intelectuales, de haber fijado correctamente los objetivos de la labor cultural en toda la etapa de la construcción socialista y de haberle dado a toda esta problemática una solución de masas. Y no obstante el breve lapso transcurrido, no obstante la priorización de tareas a que nos ha obligado la construcción socialista en lo material y las necesidades de la defensa frente al enemigo, hemos obtenido ya muchos grandes éxitos, hemos recogido ya frutos hermosos en literatura y arte.

La cuestión del desarrollo del arte y la literatura en Corea queda situada más allá y más acá de la espera, la búsqueda y la «cosecha» de los eventuales Proust, Joyce y Maiakovski coreanos. La línea principal de esta problemática histórico-cultural es distinta, aunque implique el advenimiento de los especialistas de nivel excepcional. Se trata de un problema de niveles combinados, el nivel de las masas populares como sujetos y objetos del arte y la literatura y el nivel político-artístico de las obras, de la creación en su conjunto. En todo caso, creemos que quedan aún muchos problemas por resolver en el camino ascendente de la cultura coreana tanto en la teoría como en la práctica, lo cual habla de su vitalidad. Lo importante para nuestros países es precisamente que el proceso de

la literatura y el arte coreanos no se nos presenta a estas alturas como un proceso avanzado, altamente desarrollado, sino como relativamente inicial, más que todo valioso por los puntos de vista que, para garantizar un desarrollo correcto de la cultura revolucionaria, nos transmite. A estas culturas ya se ha hecho evidente que plantear la problemática de la literatura del período de transición, de la literatura proletaria o de la dictadura del proletariado, la literatura del proceso de construcción socialista no es, como pensaba Trotski, plantear un falso problema. Trotski, sin deponer su brillantez como crítico literario, cayó en el simplismo de negar la cultura y el arte proletarios (como contrapuestos a la cultura y el arte burgueses) aduciendo que el régimen proletario es temporal y transitorio y por lo tanto no produce una cultura específica, agregando que «el significado histórico y la grandeza moral de la revolución proletaria residen en el hecho de que está sentando las bases de una cultura que no será ya una cultura de clases sino la primera cultura verdaderamente humana». Por esta vía Trotski llegó a proponer como política revolucionaria respecto al arte en el período de transición la de ayudar simplemente «a los diferentes grupos y escuelas artísticos surgidos de la revolución a comprender el significado histórico de nuestra época y, después de haberlos colocado ante la prueba decisiva —en favor o en contra de la revolución— concederles una libertad total de autodeterminación en el terreno artístico»; lo cual, aunque suene bonito, es por lo menos ingenuo y voluntarista, dogmático y revisionista a la vez (para hablar desde una perspectiva contemporánea), porque elimina los resultados que la permanencia de la lucha de clases (interna y a nivel internacional), que preside todo el período de transición, tiene que producir necesariamente en la cabeza y la labor de los creadores a todas las horas de todos los días de ese período (lo que hace que no exista otra prueba decisiva en el sentido revolucionario que la que se otorga cotidianamente). La realidad es que el período de transición

lleva ya más de cincuenta años desarrollándose a nivel mundial y tiende a prolongarse en los casos particulares por un lapso relativamente largo. Tal período ha producido ya, produce y al parecer seguirá produciendo, un tipo determinado de arte y literatura, un tipo determinado de cultura, cuya caracterización marxista, cuya descomposición como concepto global no podemos eludir de ninguna manera de acuerdo con las realidades evidenciadas por la historia y no por las profecías, y de acuerdo con los elementos actuales y actuantes que permitan delimitar una visión de perspectivas. Pues contrariamente a lo que se desprende del característico otear histórico de Trotski (tan definitivamente intelectual en el sentido peyorativo que —querramos o no— ha acumulado al término), para los revolucionarios de hoy y de los últimos cincuenta años, los problemas culturales, literarios y artísticos han sido y son los de ese período de transición y no podemos enfrentarnos a ellos con una visión manca, con un argumento similar a aquel que dice que para un puente que une dos ciudades no existen los problemas urbanos. Trotski mismo se contradice al caracterizar la dictadura del proletariado como «un régimen militar revolucionario en lucha por instaurar la organización económica y cultural de una nueva sociedad, que actúa en un período en que todas las fuerzas activas [de la sociedad] se concentran en la política, en la lucha revolucionaria», todo lo cual convierte en secundaria la labor artística y limita sus posibilidades de desarrollo. La contradicción consiste en que antes Trotski había negado simplemente la existencia de algo que su concepto sobre la dictadura del proletariado y sobre la priorización de sus tareas nos viene a señalar como secundaria y lleno de problemas de desarrollo: el arte y la literatura proletarios, la cultura proletaria. Sin entrar a discutir el carácter extremadamente limitado de la caracterización de Trotski de la dictadura del proletariado como un simple régimen militar revolucionario, ya que ello nos sacaría del terreno principal que hemos venido examinando,

digamos que son precisamente las características de extrema agudeza del período de transición las que hacen de la literatura y el arte que se generan entonces productos históricos y culturales de un interés único, marcados por la lucha entre lo nuevo y los resabios del pasado, por la lucha entre el avance de la revolución y los intentos restauradores reaccionarios, cuya problemática deberá resolverse en un lapso relativamente prolongado. Ese es asimismo el gran valor de la actual literatura, del arte actual de Corea: arte revolucionario, literatura proletaria, surgidos en el heroico período de tránsito del colonialismo al socialismo, en el período de la construcción que ha llevado al país al nivel socialista industrial, bajo la amenaza inmediata del imperialismo. Este período, con la etapa de la lucha guerrillera antijaponesa, la de la liberación y la revolución democrática, la del inicio de la construcción socialista interrumpida por la agresión armada norteamericana, la de la guerra de liberación nacional que terminará con la victoria del pueblo coreano, la de la reconstrucción del país y el multiplicado avance en el camino socialista, determina con su complejidad y su multiformidad los logros y las carencias de la cultura coreana en su etapa actual de desarrollo y determina asimismo la teoría de su crítica, de su análisis y de su interpretación.

Hasta aquí nuestras reflexiones sobre los problemas del arte y la literatura revolucionarios de Corea y sobre los problemas generales de la polémica político-cultural que se desarrolla a nivel internacional en estos momentos. Solamente quisiéramos agregar que nos hemos abstenido de plantear una serie de problemas recientemente elevados por los compañeros coreanos en el terreno de la ideología y de la política del partido, que sin duda tendrán una gravitación directa en el terreno cultural, en el terreno del arte y la literatura. Creemos que sería prematuro un examen sobre una serie de tesis que prácticamente en estos momentos comienzan a operar en el seno de la sociedad coreana y que no debemos adelantarnos

a los hechos cayendo en la mera especulación. Nos referimos, por ejemplo, al interesante problema que plantea de hecho el sistema de ideología única de partido en la labor de creación cultural, sistema que ya tiene una breve historia de operatividad política en Corea; también a las implicaciones que en el terreno estrictamente cultural tendrán en el futuro inmediato los problemas nuevos de la lucha por la culminación de la Revolución Coreana, o sea, de los problemas de la unificación del país y del proceso revolucionario del sur de Corea, cuya solución se ha planteado el pueblo de la RPDC como una de sus principales tareas para el presente.

Roque Dalton: «Verde es el pino», *Tricontinental*, no. 29-30, marzo-junio, 1972, pp. 97-130.

9

Otto René Castillo:
su ejemplo y nuestra
responsabilidad

Otto René Castillo nació en Quetzaltenango, Guatemala en 1936. El derrocamiento de la dictadura de Ubico y el inicio de la etapa democrática (gobiernos de Arévalo y Arbenz) cayeron como una ola sobre la niñez del futuro poeta y héroe revolucionario, y llenaron de estímulos político-sociales su vida circundante, sus años de la primera educación, su adolescencia. Cuando el imperialismo derrocó en 1954 al gobierno de Arbenz, frustrando para una larga temporada la revolución guatemalteca, Otto René Castillo era presidente de la combativa Asociación de Estudiantes de Post-primaria y uno de los activistas juveniles más destacados del Partido Guatemalteco del Trabajo (comunista). A los dieciocho años de edad, junto con un nutrido grupo de revolucionarios guatemaltecos se establece en El Salvador, buscando la proximidad a la patria que haría más eficaz la continuación de la lucha. Ingresó a la Universidad después de un tiempo de dedicarse a diversos oficios para ganarse la vida: sereno de un parque de automóviles, pintor de brocha gorda, vendedor de libros. Simultáneamente escribe con gran intensidad poemas revolucionarios que pese a ser obras de primera juventud, llaman la atención en los círculos culturales de El Salvador y que, paradójicamente, le abren las puertas de la «gran prensa» salvadoreña, sobre todo después de la obtención del Premio Centroamericano de Poesía de la Universidad, en 1955. «Paradójicamente», por la tradicional calidad reaccionaria de aquella prensa y por la calidad militante ininterrumpida en la vida del poeta. En efecto, Otto René Castillo pasó de inmediato a militar en las filas del Partido Comunista. Salvadoreño, desarro-

llando, además de una intensa labor proselitista entre los medios intelectuales, una regular actividad revolucionaria relacionada con la lucha del pueblo guatemalteco que tenía en El Salvador, y desde El Salvador, frentes de trabajo clandestino establecidos. Otto René Castillo durante aquel lapso atravesó la frontera guatemalteco-salvadoreña en varias ocasiones, en la más rigurosa clandestinidad, y corriendo riesgos palpables. Desde entonces dejó evidenciado su arrojo, su disposición a asumir las tareas desde el punto de vista de la importancia revolucionaria de las mismas y no por el peligro personal que pudieran entrañar, esa forma joven y a la vez sabia de vivir la militancia comunista como lo que en ningún momento puede dejar de ser: un combate que no se detiene nunca. Su poesía se nutrió del dolor de su pueblo y de su indoblegable esperanza y fue un ardiente llamado combativo y un homenaje a los sectores más explotados de Guatemala: las masas indígenas. Sus poemas a Atanasio Tzul son un ejemplo concreto de tal actitud. Su actividad política y literaria en El Salvador fue sumamente importante: desde el seno del Círculo Literario Universitario fue un trabajador inagotable en favor de la unificación de criterios de los artistas y escritores jóvenes de aquella época, sobre los problemas de la responsabilidad social-revolucionaria del creador y asimismo un divulgador de los poetas revolucionarios que más influyeron en el punto de partida de lo que luego se llamará la «generación comprometida» (Nazim Hikmet, Miguel Hernández, César Vallejo —visto como poeta comunista—, Pablo Neruda, etcétera); desde las organizaciones del PC y otras entidades democráticas, fue un esforzado divulgador de las ideas marxistas. Tuvo asimismo una influencia importante en numerosas adhesiones de escritores y artistas salvadoreños jóvenes a las ideas revolucionarias y a la militancia comunista. Su labor poética trascendía las fronteras salvadoreñas, volvía a Guatemala (donde obtuvo el Premio Autonomía —de la Universidad— en 1956) y resonaba en Europa (la FMJD le otorgó, desde Budapest, el Premio Internacional de Poesía en 1957).

Extrovertido, vital, de personalidad fuerte y simpática, no fue, sin embargo, una figura exenta de los errores y las debilidades de los jóvenes revolucionarios centroamericanos de su época. Su afán de vivir intensa y apasionadamente la vida, le cobró su precio frente a la severidad de sus camaradas mayores en edad y experiencia y le significó conflictos, desgarramientos, problemas. Sus camaradas jóvenes le aceptaron siempre, por el contrario, en su rica totalidad humana, necesariamente contradictoria con el medio. Quizás el motivo más importante de citar este aspecto de su personalidad sea el de salvarlo del riesgo, que puede propiciarle su muerte admirable, de pasar a la historia como un santón, como uno de esos personajes planos a que nos tiene acostumbrados la apología póstuma.

En 1957, Otto René Castillo regresa a Guatemala, poniendo fin a su fructífero exilio salvadoreño. Sigue estudios de Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de San Carlos donde recibe el premio Filadelfo Salazar al mejor estudiante y obtiene por su aprovechamiento una beca para hacer estudios en la RDA. En 1959 inicia sus estudios de Letras en Leipzig. En 1962 abandona la primera carrera para ingresar en la Brigada Joris Ivens, grupo de cineastas que sobre la base de una preparación técnica y paramilitar intensiva serían los cuadros de un vasto plan para la filmación de materiales sobre la lucha armada de liberación de los pueblos latinoamericanos, dirigidos por el famoso cineasta holandés. Al terminar sus cursos, regresó al país en 1964. De nuevo se inicia la turbulenta mezcla de militancia política y de actividad cultural, marcada por un hecho histórico clave para Guatemala: se ha iniciado ya la lucha armada popular contra el poder opresor. En esta etapa, Otto René Castillo armoniza eficazmente su sensibilidad poética y su capacidad de trabajo revolucionario: dirige el Teatro de la Municipalidad de Guatemala al tiempo que participa directamente en la actividad clandestina de la lucha armada. Bien pronto el aparato de represión del enemigo fijaría los ojos en esa

su intensa actividad y comenzaría a tenderle el cerco. Cuando fue capturado en 1965, estaba a punto de subir a la montaña para hacer un reportaje cinematográfico oficial de las FAR a los destacamentos guerrilleros. El régimen militar lo envía de nuevo al exilio. Las organizaciones revolucionarias guatemaltecas le imponen entonces una responsabilidad internacional: pasar a ser representante de Guatemala en el Comité Organizador del Festival Mundial de la Juventud, que se iba a celebrar en la capital de Argelia. Con este cargo el poeta nuevamente recorre Alemania, Austria, Hungría, Chipre, Argelia y Cuba. Culminados los trabajos de dicho Comité, permanece unos meses en Cuba y luego regresa definitivamente a Guatemala para incorporarse a las guerrillas de las FAR comandadas por César Montes. Desarrolla una importante labor ideológica en el seno de las unidades de guerrilla y llega a ser nombrado responsable de propaganda del Regional Oriental de las FAR. Sus jefes militares y sus camaradas de armas hablan emocionadamente de su aporte material y humano a la dura lucha guerrillera guatemalteca, su entrega al trabajo, su espíritu jovial ante el sacrificio, sus méritos combativos. Herido en combate fue capturado por las fuerzas antiguerrilleras del gobierno. Junto con la compañera Nora Páiz fue conducido a la base militar de Zacapa y después de haber sido terriblemente torturado y mutilado, fue quemado vivo. Sus propios verdugos han testimoniado su entereza y su coraje ante el enemigo, el tormento y la muerte: murió como un indoblegable luchador revolucionario, sin ceder un apéndice en el interrogatorio, reafirmando sus principios basados en el marxismo-leninismo, en su ferviente patriotismo guatemalteco e internacional, en su convencimiento de estar siguiendo —por sobre todos los riesgos y las derrotas temporales— el único camino verdaderamente liberador para nuestros pueblos, el camino de la lucha armada popular.

La obra poética de sus últimos años de vida fue recogida en el volumen *Vámonos Patria a caminar*, cuyos originales había corre-

gido el autor en la cárcel en 1965, reeditado póstumamente en 1968, en México, con prólogo de César Montes (en el año de 1964 Otto René Castillo había publicado en Guatemala *Tecún Umán*). Posteriormente la familia del combatiente desaparecido puso en manos de quien escribe estas líneas una extensa colección de su obra inédita, en la que aún trabajaba hasta poco antes de su muerte. En la confección de la antología de su obra que publicó Casa de las Américas en La Habana bajo el título de *Poemas*, se han utilizado principalmente materiales incluidos en *Vamos Patria a caminar* y en las colecciones inéditas. Se trata de poemas inscritos en dos corrientes principales: la corriente amorosa y la corriente político-ideológica. En el primer caso es evidente que el amor en la poesía de Otto René Castillo es algo más que la simple exaltación de la relación hombre-mujer: es la reafirmación constante del sentimiento de la vida, contrapuesto en todo momento a la injusticia, a la tristeza y a la muerte. En el segundo caso, la expresión poética toda pasa a ser un instrumento de la convocatoria a la lucha revolucionaria (para la cual se usa tanto la incitación directa nerudiana como algunos conscientes distanciamientos de corte brechtiano). Otto René Castillo murió antes de llevar su poesía a la más alta depuración estilística: fue asesinado a los treinta y un años de edad y hay que decir que la tarea poética se vio obstaculizada finalmente por su entrega total a la lucha revolucionaria. Sin embargo, su obra, de la cual el libro publicado en Cuba es solamente una parte representativa, quedará como un espléndido testimonio de pasión, confeccionado en el leguaje necesario para conmover a los hombres de este tiempo en que él, como los precursores y los adelantados de siempre, pasó como una ráfaga de fuerza y de autenticidad.

II

Otto René Castillo ejemplifica el más alto nivel de responsabilidad del intelectual revolucionario, del creador revolucionario, en la

unidad del pensamiento y la práctica. Es menester, sin embargo, tratar de inquirir en las características de su proceso vital e intelectual, para extraer las lecciones pertinentes, que sin lugar a duda serán de extraordinaria utilidad para la nueva promoción de artistas y escritores revolucionarios (y para todos los revolucionarios en general) que, particularmente en los países de América Central, se enfrentan con las innumerables alternativas morales, estéticas y sociopolíticas que les plantea la elevación del nivel de la lucha revolucionaria de los pueblos. La vida de Otto René Castillo es algo más que un proceso normal de concientización y superación del militante político, del intelectual revolucionario centroamericano. ¿Hay elementos nuevos en ese proceso que hemos calificado como ejemplar? ¿Qué aporta a la problemática palpitante de la relación intelectual-revolución?

Otto René Castillo inicia su actividad pública en la época final de la etapa democrática guatemalteca (1944-1954) y en el seno del Partido Guatemalteco del Trabajo. En un período complejo y contradictorio. Por una parte tiene la excepcional oportunidad, dadas las condiciones centroamericanas, de poder entrar en contacto directo y a plena luz del día con la literatura revolucionaria; con la visión, no importa qué lejana y esquematizada, del mundo socialista; con la experiencia del contacto con las masas, entendidas estas como frentes de trabajo de las organizaciones del partido. Esta oportunidad le daba ventajas indudables frente a los jóvenes que en aquellos días despertaban a las inquietudes de la creación y los problemas sociales en El Salvador, Honduras, Nicaragua y frente a sus compañeros guatemaltecos que no pasaron por la escuela de la experiencia política. Pero por otra parte, el joven y ardiente poeta recibe la influencia directa de la corriente dogmática que por entonces monopolizaba en lo fundamental el pensamiento revolucionario mundial, es afectado por esa crucial etapa de la democracia guatemalteca que es también una etapa de descomposición

generadora entre otros factores, de las condiciones que propiciaron la derrota y la instauración de la reacción en el poder, y por la actividad en los sectores revolucionarios que fueron en su conjunto responsables de la derrota final de aquella etapa en la forma en que esta se produjo, es decir, sin pelear. La fuerza verdadera del pensamiento revolucionario es tal, que incluso los frutos de sus deformaciones tienen determinadas funcionalidades en circunstancias concretas. En la etapa de profunda desmoralización que siguió a la humillante derrota de Guatemala ciertas connotaciones del viejo espíritu militante en los cuales se había insistido tanto que habían llegado a tomar un tinte ridículo, sirvieron a muchos revolucionarios guatemaltecos para aferrarse con las mandíbulas apretadas y los puños en los bolsillos, a la esperanza íntima en el triunfo final. La prueba que dio Otto René Castillo entonces fue de verdad importante: estuvo entre los que superaron la derrota con espíritu combativo.

De ese alto nivel de problemas Otto René Castillo cae a la soleada caverna que era la vida en la capital salvadoreña. Gobernaba entonces el coronel Osorio en un período de «vacas gordas»: los precios del café subieron al Everest en el mercado internacional, la represión había eliminado por el momento el peligro de una oposición de izquierda en el país y, como si aquello no fuera bastante, los gobiernos centroamericanos, los derechistas guatemaltecos y el imperialismo norteamericano, acababan de dar al traste con el «comunismo» de Guatemala. Osorio repartía cheques, tierras, premios de la Lotería entre sus amigos, sobornaba a las fuerzas vivas y mantenía un clima represivo limitado. Los estudiantes universitarios se solidarizaban con los revolucionarios guatemaltecos y denunciaban el enriquecimiento ilícito de los grandes jefes. Fue a este medio al que llegó Otto René Castillo con su joven experiencia guatemalteca. Por su parte, la izquierda salvadoreña, principalmente el pequeño núcleo de marxistas nominado Partido

Comunista Salvadoreño trataba de salir no solo de la clandestinidad limitativa a la que había sido llevada por Osorio, sino de su enconchamiento de décadas. Su influencia creció en los medios universitarios con la actividad de camaradas como el poeta guatemalteco. El gobierno del coronel Lemus que sustituyó el desprestigiado régimen osorista en 1956 y que sabía que había pasado la época de las «vacas gordas» se inaugura con medidas tendientes a atraerse el favor popular: el reingreso de los exiliados, la permisión de organización a la clase obrera, la derogatoria de las leyes fascistas, las grandes promesas.

En tales condiciones se abrieron perspectivas amplias para el trabajo cultural revolucionario a nivel público. Se fundaron diversas organizaciones de escritores y artistas jóvenes (entre ellas el Circulo Literario Universitario que hizo las veces de un organismo universitario de difusión cultural, pero que tuvo la función primordial de nuclear, de organizar, a los creadores jóvenes universitarios). Los poetas salvadoreños, y Otto René Castillo muy descollantemente entre ellos, invadieron las páginas de los diarios locales y las revistas, dieron conferencias y recitales, polemizaron sobre diversos temas, plantearon mesas redondas, protestaron y, marginalmente, hicieron una vida entre militante y bohemia: de la reunión del partido se iba a la cervecería y en ocasiones al revés, surgieron los grandes amores efímeros, las trágicas pasiones que repetirían hasta el cansancio *Los versos del Capitán*.

Sin embargo, bajo aquella febril actividad, existían preocupaciones de fondo. El tema de discusión principal bien pronto fue el de la responsabilidad social del escritor y del artista en las condiciones de los países atrasados y superexplotados de la América Central. Miguel Ángel Asturias, el poeta guatemalteco a quien se suponía que la etapa democrática de Arévalo y Arbenz había despojado de su pasado ubiquista, era respetado por las juventudes centroamericanas como un creador y un honesto revolucionario. Él aportó una

frase que sintetizaba los anhelos de los jóvenes cansados de saber que los poetas vivían lamiendo las sobras del festín de la oligarquía: «El poeta es una conducta moral». Sobre esta frase se improvisó un pequeño pero sólido edificio de principios ético-estéticos: el poeta es una conducta moral, debe escribir como piensa y vivir como escribe, está comprometido con el pueblo, con sus luchas liberadoras, con la revolución.

Otto René Castillo fue uno de los principales animadores de aquel espíritu. Fuera de aquella frase de Asturias, los jóvenes que rodeaban a Otto René Castillo preferían aceptar que muy poco debían a las generaciones anteriores y que en el terreno político-cultural, la juventud centroamericana era una juventud sin guías, sin maestros ejemplares. Los exiliados salvadoreños «comunistas» que regresaron por el permiso del gobierno de Lemus bien pronto mostraron su verdadera cara: desde los que rápidamente se deterioraron en el contacto con la realidad nacional hasta los que simplemente se evidenciaron como definitivamente separados de las filas de la revolución. Los libros que gente de esa generación en fuga publicó para explicar «la iconoclasia de los jóvenes» (como el deplorable, eclesiásticamente primitivo *Patria y juventud* del Dr. Julio Fausto Fernández, exsecretario general del Partido Comunista que «escogió la libertad») cayeron en el frío ridículo de la indiferencia. Había que comenzar, con humildad pero con rabia, de cero.

En aquel ambiente sobrecargado de inocencias, de buenas intenciones, de desconciertos, de verbosidad, de subdesarrollo, Otto René Castillo participaba como un nuevo tipo de salvadoreño y un nuevo tipo de guatemalteco, un nuevo tipo de compatriota y un nuevo tipo de extranjero: como un centroamericano revolucionario, que al hacer de El Salvador su patria —no su segunda patria— comprobaba la identidad de Guatemala con los pueblos oprimidos del otro lado de sus fronteras. Eso lo salvó de la retórica simple (literaria y política) y lo puso —junto a un reducido grupo

de salvadoreños— en la vanguardia de las inquietudes revolucionarias de aquella etapa.

En 1957 regresa a Guatemala. En ese año, por primera vez desde 1932, han viajado jóvenes salvadoreños a la URSS, que a su regreso han planteado en voz alta sus experiencias. ¿Se insistía aún en que el poeta es una conducta? Sí, y se pasó a delimitar la forma organizativa de esa conducta. Cuando Otto René Castillo regresa a Guatemala, los principales poetas y escritores jóvenes de El Salvador aceptaban que la máxima encarnación de la conducta moral revolucionaria del poeta y la más alta forma de cumplir el compromiso con su pueblo consistía en ingresar y militar en el Partido Comunista, Otto René Castillo había invertido un gran esfuerzo en colaborar para lograr esa aceptación.

Antes de sacudirse todo el polvo del camino entre San Salvador y Guatemala, Otto René Castillo conoce, al mismo tiempo que toda América Latina, una noticia llena de romanticismo y de poesía: un grupo de jóvenes cubanos, encabezados por Fidel Castro, había desembarcado en Cuba para iniciar la guerra revolucionaria contra el régimen de Batista.

El regreso de Otto René Castillo a Guatemala es la oportunidad del recuento, del nacimiento del espíritu autocrítico (frente a sí y a sus filas de militancia), cara a cara con su raíz original. Es menester hacer algunas precisiones en aspectos que hasta aquí se han señalado en sus rasgos más generales, no con el afán de decir la última palabra sino para comenzar a señalar los términos de una discusión, de una profundización en el conocimiento de esta problemática, que será cada vez más insoslayable.

La «promoción cultural» a la que Otto René Castillo perteneciera en Guatemala, tuvo una serie de características que la singularizan entre todas las otras en el transcurso del siglo. En lo político, esta generación careció de las ataduras de grupo propias de las generaciones anteriores («grupo» de intelectuales corifeos en

las sucesivas épocas de las dictaduras, grupos partidistas formados en atención de los partidos políticos de la pequeña burguesía y la burguesía en la etapa de Arévalo y Arbenz, etcétera). Esto dotaba a Otto René Castillo de una posición de avanzada al ser un militante del PGT: lo organizaba y lo hacía en cierta forma la encarnación individual de la organización en los medios culturales. Pero se trataba de una militancia dada en una etapa muy cercana a la derrota, que no profundizó en el examen de la experiencia concreta que se había atravesado, ni dilucidó las responsabilidades que le cabían a todos los revolucionarios en la reciente debacle. La nueva generación no agrupada, veía con respeto al PGT esencialmente porque era la única fuerza política que bajo el terror reaccionario trataba de organizar la resistencia clandestina y porque el compromiso de aquellos jóvenes era con la Revolución, así con mayúsculas, idealizada, abstracta, sin perfiles precisos y no tenía (o tenía miles) vía concreta, fuerzas motrices, carácter, formas de lucha. Otto René Castillo, en la avanzada militante, era uno de los muy escasos miembros de su «promoción cultural» con posibilidades materiales de tener acceso al problema central de ese nudo desconcertante: el problema de la línea política de la organización revolucionaria, el problema de la línea política que había producido la derrota, el problema de la línea política que permitiría retornar a la ruta correcta de la lucha revolucionaria eficaz. Desde luego tener acceso al problema no significa resolverlo, ni siquiera manejarlo en sus términos justos. Para Otto René Castillo ese acceso directo debido a la militancia se resolvió en una aglomeración de elementos de juicio que solo adquirirían un orden utilizable en el futuro.

Otra característica de la promoción guatemalteca a la que Otto René Castillo perteneció estuvo deparada por las condiciones materiales en que sus miembros tuvieron que desarrollar la labor creadora inicial. Su obra literaria se comenzó a escribir en la adversidad, en el exilio o en el país —con las hordas castillo-armistas

asaltando casas, haciendo piras de libros en el centro de la ciudad, cazando a moros y cristianos en su afán de limpiar el país de «comunistas»—. Tras el reflujo que significó 1954 los jóvenes se encontraron ante la casa destruida, los sueños casi adolescentes derrumbados y la gigantesca tarea de rehacer lo que los mayores habían permitido hollar y destruir al enemigo. Esto, dentro de la amargura, tuvo sus relativas ventajas: la integración de la obra literaria y la actividad revolucionaria, fue solucionada por la acción del enemigo que lanzó a la juventud a la resistencia pasiva o al exilio. Claro es que hubo resistencias y resistencias y exilios y exilios. Ya se ha dado una visión de Otto René Castillo, poeta novísimo en El Salvador, dividiendo su tiempo entre la poesía y la acción conspirativa. Mientras tanto, la mayor parte de los escritores formados dentro de la década democrático-burguesa, reformista 1944-1954, languidecían en un exilio nostálgico que terminó por extranjerizarlos o buscaban el acomodamiento en el interior del país en el seno mismo de la nueva dictadura. La mayoría de los jóvenes sin embargo, avanzando a manotazos en la oscuridad, comprendían cada día mejor que la única forma eficaz de luchar por una literatura y por un arte históricamente responsables, era combatir al enemigo, al opresor, al restaurador del oscuro pasado. Este sería el lema de Otto René Castillo y de sus compañeros de promoción que dieron el salto hacia adelante y abandonaron todos o los más pesados de sus lastres.

La oscura muerte de Castillo Armas fue el factor desencadenante de la vuelta a la patria de los exiliados guatemaltecos; pero, en lo demás, aquel hecho sangriento no cerraba ni abría otras etapas. La cadena de opresión iniciada por la contrarrevolución de 1954 tenía más prolongaciones y ramales que los aparentes. En la historia del movimiento revolucionario guatemalteco, ese período que se dio en llamar «de transición» desembocó en la asunción del poder (frente a una izquierda embarcada en la «conciliación

nacional») por el viejo general ubiquista Miguel Idígoras Fuentes. Aunque la situación dejaba aparentemente muy poco espacio para la acción política de un joven poeta revolucionario, para Otto René Castillo aquel brutal encuentro con una realidad politizada en un sentido diverso al de los sueños morales de la juventud, no significó un desgarramiento sino un aprendizaje concreto. En lo estrictamente literario y cultural, su vuelta a la patria significó el reencuentro con los viejos amigos, con los escritores que de alguna manera había admirado, el recuento no solo de los logros de cada uno sino de las deserciones y de las fidelidades. Se inscribe en la Facultad de Derecho, que había sido uno de los pocos baluartes de la resistencia. Ahí se da a la tarea que impone el momento: reagruparse, buscar nuevas formas organizativas, crearlas y hasta inventarlas. Así surgió, en el seno de aquella Facultad universitaria, como la primera expresión coherente de la cultura combatiente de Guatemala desde 1954, la revista mensual (de cuyo Comité de Redacción, Otto René Castillo formó parte) *Lanzas y Letras*.

Lanzas y Letras, muy pronto, sobrepasó los límites que sus fundadores se habían planteado. Revista concebida originalmente como órgano cultural estudiantil, sus páginas fueron de inmediato invadidas por todas las voces del presente nacional y mundial, pasando a ser una fuente viva de inquietudes, sugerencias, preguntas, esbozos de respuestas. En *Lanzas y Letras* aparecen los primeros balbuceos del autorreconocimiento de la cultura guatemalteca revolucionaria después de los años de absoluto oscurantismo mercenario. La labor de esta publicación fue importantísima en esa etapa y trascendió hasta los países vecinos de América Central. Otto René Castillo no llegó a ver sino algunos de los primeros números de la revista, pues se le otorgó, a través de la Asociación de Estudiantes Universitarios de Guatemala (AEU), la beca para estudiar en Alemania.

Desde un momento determinado de su vida literaria y política, Otto René Castillo es un ejemplo ascendente de ruptura con los diversos niveles de la tradición. Primeramente había introducido en la poesía y en la visión político-cultural un nuevo enfoque del tema vernáculamente enfrentado: el del indígena explotado. En una zona tan profundamente marcada por lo indígena se da el caso de que incluso los partidos comunistas carezcan de una política indígena. El planteamiento de Otto René Castillo en este terreno involucraba un reexamen total de nuestras nacionalidades a partir de las raíces culturales ancestrales, y una invocación a la potencialidad revolucionaria de la población india. Hay que aceptar que para los dirigentes revolucionarios locales de aquel entonces el planteamiento fue entendido como una exaltación lírica, circunscrita a los afanes literarios de los jóvenes, sin implicaciones políticas serias. Fue ruptura también con la ñoñez política del ambiente, la convocación a la militancia comunista de la cual Otto René Castillo llegó a ser uno de los principales impulsores. Las circunstancias ya descritas de la Guatemala de 1958-1959 lo alientan para un nuevo tipo de ruptura: por ella da el viaje a Europa. Va a Alemania como un militante comunista, es cierto, y con cierto candor acrítico que lo hace asimilarse un tanto líricamente a la complejidad de la vida en la RDA, pero también es un poco el heredero de la tradición inaugurada por el *Popol Vuh* que llega a las vecindades de Goethe y de Bach. Sería unos años más tarde que se daría, en la misma RDA, otra instancia de ruptura para el joven poeta revolucionario. Después de haber terminado sus estudios de idioma alemán, había ingresado a la Facultad de Letras de Leipzig donde se distinguió como un alumno brillante, el mejor alumno extranjero. Es en aquel ambiente académico donde fue profundamente conmovido por el triunfo de los guerrilleros de Fidel Castro. Fue a fines de 1961 cuando llegó a sus oídos una noticia que lo cautivó: el famoso cineasta holandés Joris Ivens, estaba reclutando intelec-

tuales jóvenes para la formación de una brigada (que llevaría su nombre) de camarógrafos y técnicos cinematográficos. Esta brigada se distribuiría por los diversos países de América Latina para llevar a cabo un vasto, ambicioso plan: la filmación de películas sobre las luchas de liberación de nuestros pueblos. Es el momento en que a partir del estímulo que significa la presencia de la Revolución Cubana, comienza el auge de la primera etapa de la lucha armada en diversos países del Continente. Otto René Castillo para quien el impacto cubano ha sido removedor incluso contra la voluntad de su partido, se enrola en la brigada, lo cual suponía en cierta medida el ingreso a la multiforme, polifacética, compleja realidad de la lucha armada latinoamericana, ya que la preparación para el trabajo de aquel grupo incluía, además del aprendizaje de la técnica cinematográfica, una intensa preparación militar de tipo irregular. Desde una fecha tan temprana como 1962 (en enero ingresa a la Brigada Joris Ivens), Otto René Castillo se había convencido de que el único camino para la liberación definitiva de los pueblos latinoamericanos pasa por la lucha armada y que, en consecuencia, hay que prepararse para la acción y pasar a ella. «El poeta es una conducta moral»: si tiene ese convencimiento debe pasar a encarnarlo, en la primera fila si es necesario. Otto René Castillo aceptaría esa responsabilidad hasta las últimas consecuencias: hasta el grado de ofrendar su propia vida.

Hay que retomar aquí la pregunta que se hacía arriba. ¿Qué es lo nuevo en el proceso vital-revolucionario de Otto René Castillo, lo que entraña una lección renovadora para los jóvenes revolucionarios de hoy en Centroamérica y en el Continente? Independientemente de sus valores poético-literarios (valores de una obra que como ya se ha dicho hay que juzgar como obra de juventud y que fue descuidada en los últimos años de la vida del poeta por su dedicación a otras actividades más comprometidas, tanto en la cultura como en la militancia) la vida y la muerte de Otto René

Castillo plantean incuestionablemente la ruptura con el modo tradicional de militancia revolucionaria en nuestros países, el paso a la nueva militancia revolucionaria, consecuente con una nueva etapa de la historia centroamericana que habrá de substanciarse y solucionarse a través de la lucha armada popular. Esta militancia de nuevo tipo impone responsabilidades más altas, disciplinas más minuciosamente exigibles, tareas más titánicas, e implica un cuestionamiento a fondo de las estructuras orgánicas, líneas políticas y perspectivas estratégicas de las organizaciones revolucionarias tradicionales. De nuevo Otto René Castillo vino a decir a los jóvenes lo que no basta para ser revolucionario en el presente. En 1957 estuvo de acuerdo con que no bastaba ser un marxista individual para ser revolucionario: había que comprometerse organizadamente, ingresar al partido. Ahora, en las condiciones actuales de la lucha revolucionaria centroamericana, Otto René Castillo ratifica la inquietud que en el fondo de los corazones de muchos militantes se coagulaba desde hace tiempo: no basta con entrar al partido, no basta con militar a la antigua; es necesario encarnar en cuerpo y alma la nueva vía de la revolución: la de la lucha armada, nacional, centroamericana, revolucionaria. ¿Podrá hacerse esto todavía en alguna o algunas de las organizaciones tradicionales centroamericanas, latinoamericanas? La pregunta debe resolverse en concreto, pero cada día que pasa exige una respuesta más urgente.

Entre 1954 y la fecha en que Otto René Castillo es asesinado vistiendo el uniforme de las fuerzas insurgentes guatemaltecas, media políticamente, una distancia enorme. De la visión desde fuera y hacia fuera en relación con nuestro destino, los centroamericanos comenzamos a ver hacia adentro de nuestra realidad, de nuestra nacionalidad común, de nuestra historia. Esta profundización en nosotros mismos nos hace cobrar una clara visión de la medida en que somos parte vital de la revolución de América Latina y del mundo y nos obliga a instrumentar en concreto nuestros anhelos

revolucionarios, nuestros principios conceptuales. Hay que decir que en el lapso de que hablamos se produjo el triunfo y la consolidación de la Revolución Cubana que, como huracán renovador y enriquecedor, rompió para siempre los mitos del exclusivismo revolucionario, cuestionando hasta las más hondas raíces de sus estructuras y organismos las tradicionales formas de lucha cuya ineficacia en diversos niveles se ha llegado a convertir en diversas ocasiones en freno objetivo del desarrollo revolucionario.

Tras varios años de lucha armada, dura y heroica, dolorosa y plena de gloria pero, sobre todas las cosas, inevitable, Guatemala presenta a los revolucionarios latinoamericanos, y especialmente a la juventud centroamericana, un ejemplo de plena asunción del deber histórico que será indispensable incorporar a la experiencia común. Tal asunción se encarna en lo individual en los heroicos combatientes caídos como el comandante Luis Augusto Turcios Lima, como Pascual, como Nora Páiz, como el capitán Arnoldo, como el comandante Néstor Valle, como Otto René Castillo. Pero el curso de estos años ha traído además, como todo proceso de crisis de las viejas estructuras, otro tipo de ejemplos que deben ser considerados con atención. Como se ha dicho antes, en 1954 los escritores jóvenes centroamericanos, a través del grupo del que formaba parte Otto René Castillo en El Salvador levantaban como una bandera la frase de Miguel Ángel Asturias: «el poeta es una conducta moral». El tiempo ha ido perfilando las líneas de conducta de quienes declararon asumir tal enunciado. A la par de la fidelidad a los principios, de la abnegación en aras de vivir el decoro de la actitud revolucionaria indoblegable, es posible ubicar en las filas de los revolucionarios de entonces (y específicamente de la joven intelectualidad revolucionaria de entonces) las caídas en la banalización de la actitud ante la vida, de la frivolidad de la conducta y de la obra, del acomodamiento oportunista, de la desertión y la traición. Justo es decir que estos casos negativos son, en la generación

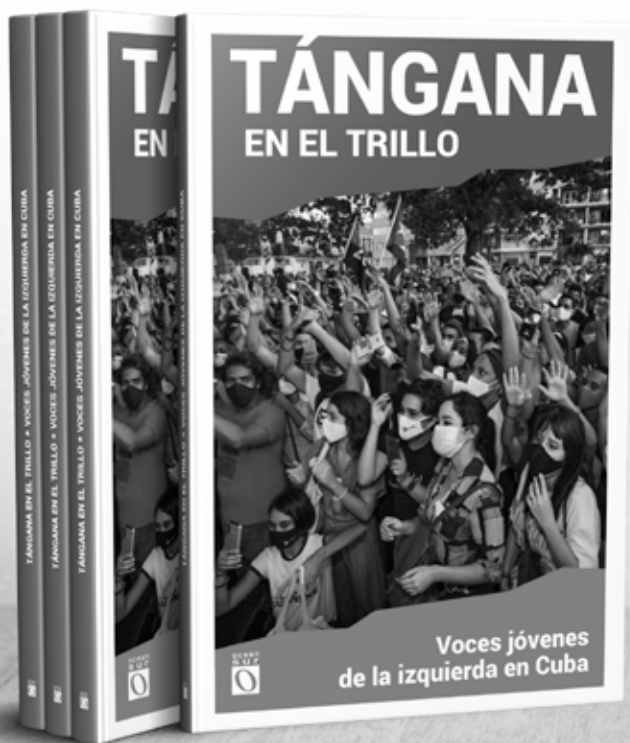
a la que perteneció Otto René Castillo, infinitamente inferiores a los casos de las generaciones anteriores: en lo fundamental la mayoría de sus coetáneos y de los que participaron en sus luchas iniciales, siguen manteniendo su actitud positiva.

Los campos se delimitan cada día más y por ello es que resulta necesario establecer ciertas precisiones que pueden parecer tajantes.

En cuanto a los intelectuales, específicamente, en cuanto a los escritores y artistas la muerte de Otto René Castillo (y las posteriores de Leonel Rugamas, el combatiente el Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua; de Roberto Obregón Morales, el poeta guatemalteco asesinado en complicidad por las autoridades de Guatemala y El Salvador), la muerte del guerrillero revolucionario, del combatiente comunista, viene a decirles que ya la violencia armada invadió en Centroamérica los terrenos de la cultura y estará presente hasta en el último rincón de la más hermética torre de marfil; que en Centroamérica, lenta y penosamente comenzó y está asegurando sus raíces la guerra de los pueblos. De esto tenían ya constancia en carne propia desde hace tiempo los campesinos, los obreros, los hombres de la vanguardia política: ahora deben saberlo también los creadores. Y prepararse a actuar en su obra y en su vida a la altura que demandan y demandarán las circunstancias. El enemigo reaccionario, nacional centroamericano, internacional, pretende echar una cortina de humo sobre esta verdad y al mismo tiempo que pretende imponer una immaculada «pacificación» basada en una de las más criminales represiones que recuerdan los países centroamericanos en las últimas décadas, lanza sus campañas de soborno y de subyugación destinadas a obtener si no la complicidad, al menos el silencio o el diversionismo frívolo de parte de aquellos que están obligados, por los instrumentos que manejan, a ser portavoces de las iras, de los dolores y de las esperanzas de sus pueblos expoliados. El ejemplo de consecuencia de Otto René Castillo deberá inspirar a los hombres de cultura de Centroamérica para hacerse cargo de sus duras responsabilidades históricas.

La muerte heroica de Otto René Castillo es la máxima prueba del respaldo que dio con sus hechos a la aceptación de que «el poeta es una conducta moral». Hay a este respecto una comparación que salta a la mente y que desnuda la miseria de ciertos aspectos de la circunstancia histórica que les toca vivir a los pueblos centroamericanos. La máxima fidelidad al contenido de esa frase llevó a Otto René Castillo a la tortura y a la muerte. La más absoluta traición a los principios que esa frase involucra, ha llevado en cambio a quien la emitió y la acuñó, Miguel Ángel Asturias, a recibir los máximos honores de la sociedad burguesa: a la embajada parisina de la criminal dictadura militar guatemalteca que asesinó a Otto René Castillo, al goce, uso y usufructo del Premio Nobel de Literatura, en la ruta hacia el cual, dicho sea de paso, hasta el nombre de Lenin fue vilipendiado. Pocos ejemplos más moralmente probatorios de este es un mundo que hay que cambiar por sobre todos los riesgos y todos los sacrificios. Para los escritores y artistas revolucionarios de Centroamérica esta situación ejemplificante se plantea como una alternativa: cualquiera que sea el grado en que lo asuman de ahora en adelante siempre tendrán que escoger entre el camino de Otto René Castillo y el de Miguel Ángel Asturias. Entre el camino duro y limpio de la revolución y el camino para muchos tentador que, en último término, lleva a la traición y al empocilgamiento.

Roque Dalton: «Otto René Castillo: su ejemplo y nuestra responsabilidad», *Santiago*, no. 7, Universidad de Oriente, junio de 1972, pp. 207-220.



TÁNGANA EN EL TRILLO

Voces jóvenes de la izquierda en Cuba

En la tarde del domingo 29 de noviembre de 2020 se dieron cita en el parque Trillo más de un millar de jóvenes. Algunos de ellos alternaron frente a un micrófono para dialogar sobre justicia social, el presente de la nación, el socialismo, la Revolución Cubana.

42 páginas, 2020, ISBN 978-1-922501-05-9

10

Literatura latinoamericana
y Revolución Latinoamericana

I

(El *boom*, la ideología y la poesía)

1

En primer lugar, creo que sería conveniente huir de ciertos esquemas simplistas o sectarios frente al fenómeno conocido corrientemente como el *boom* de la literatura latinoamericana. Porque con la viciada forma de discutir sobre problemas complejos que tenemos los latinoamericanos, el mismo término de *boom* se ha convertido en un equívoco que hay que tratar de desenmarañar. Hay compañeros de buena fe que creen que el *boom* es sencilla y exclusivamente una falacia del imperialismo norteamericano, consistente en poner a todos los medios de promoción, propaganda y mercado al servicio de una literatura que le es política, social e ideológicamente conveniente. El problema no es tan simple. Si pensamos así caemos de inmediato, por ejemplo, en señalar como enemigo de la revolución a cuanto escritor se vea en un momento u otro promovido con los métodos de la industria editorial moderna. O más aún, corremos el peligro de lesionar muchas posibilidades de trabajo conjunto con la pequeña burguesía intelectual latinoamericana actualmente en proceso de concientización, de radicalización. Hay otros que extreman aún más la perspectiva y la llevan al terreno genérico, e inclusive el terreno estilístico o de enfoque literario. El *boom* sería entonces la toma de posición de los medios editoriales en favor de la literatura lúdica y en contra de la literatura funcional en el sentido social-revolucionario, en favor de los escritores *delirantes* y en contra de los realistas y denunciadore. También se dice por ahí que el *boom*

no es un fenómeno determinado por los escritores, la literatura o las empresas editoriales, sino más bien por los lectores latinoamericanos, que en un determinado momento arribaron a determinado grado de madurez colectiva y comenzaron a exigir una literatura correspondiente. Este criterio prescinde de toda la complejidad de la lucha de clases a nivel superestructural y sustituye las clases sociales material e ideológicamente en pugna por «el público lector». Algunos compañeros, como el gran novelista peruano, recientemente fallecido, José María Arguedas, han dicho simplemente que el *boom* no existe. Los más no concuerdan con la opinión del autor de *Los ríos profundos*: no solo están seguros de la existencia del *boom* sino que lo consideran o bien como la última plaga de Egipto o bien como la novena maravilla del mundo latinoamericano. Por otra parte hay enfoques políticos, económicos, sociológicos, históricos, literarios, etcétera, del *boom* y enfoques conjuntos a su respecto que incluyen simultáneamente todos esos puntos de vista. Yo quisiera hablar del *boom* aclarando que (como lo he hecho en otras oportunidades, por ejemplo, en mis intervenciones en el seno de la mesa redonda publicada en la revista *Casa de las Américas* o en mi artículo «Literatura e intelectualidad: dos concepciones») sigo partiendo de un punto de vista de conjunto pero en el cual predomina el punto de vista político, *ya que mi propia inserción en la labor cultural es de intención y de hecho una inserción política*. Comprender esto nos evitará muchas confusiones. Y nos permitirá dejar de lado las cuestiones folklóricas del *boom*, las superficialidades que suelen cegar a muchos, las anécdotas, los personalismos, etcétera. Para un escritor revolucionario, o que pretende ser revolucionario, el momento actual de América Latina le impone la consideración de la problemática cultural en tanto factor de la lucha ideológica, resultante de la lucha de clases y parte de la lucha de clases, campo de actividad irrenunciable de las concepciones revolucionarias.

Desde este punto de vista entendemos por *boom* el auge que han tenido las obras de los escritores latinoamericanos en los últimos años en los mercados editoriales del mundo capitalista, especialmente en Estados Unidos, Europa y América Latina. El hecho no es, sin embargo, principalmente económico (a pesar de que existe una «base material» indudable, encarnada entre otras cosas por los intereses de las casas editoras, los organismos de publicidad, la carrera de los derechos de autor, el negocio de la distribución, etcétera) a causa de la esencia ideológica de la literatura, del significado preciso que la misma tiene en las diversas clases y capas sociales existentes en el mundo capitalista (desarrollado y subdesarrollado); del papel que la industria editorial desempeña en el mundo moderno, como parte de los medios masivos de comunicación, información y conformación de la mentalidad (opinión-actitudes) de las masas, es decir, de los medios transmisores de la ideología de las clases dominantes a las clases dominadas. El carácter de la literatura hace que incluso para analizar sus posibilidades mercantiles estemos obligados a subrayar sus especificidades. Porque de no proceder así caeríamos en la trampa que ya ha querido tendernos, por ejemplo, la revista *Visión* y que ya examiné en el artículo arriba aludido: la de que el *boom* es *simplemente, exclusivamente* un problema de promoción de ventas y, en últimos término, de costos y mercado, de una industria cualquiera. Quien conozca la diferencia que existe entre *La muerte de Artemio Cruz* y una pastilla de jabón Palmolive podrá entenderlo claramente. La calidad necesariamente ideológica de la cultura (y de la literatura) y la forma en que esta es manipulada por la industria capitalista y por el aparato ideologizante que la complementa en la reproducción del sistema, hacen del *boom* de la literatura latinoamericana un fenómeno principalmente ideológico y político, inserto directa y rotundamente en la lucha ideológica entre las clases fundamentales y las capas y grupos sociales derivados o secundarios de la sociedad. Este es el

punto de vista que más me interesa señalar. Aunque sepamos que es indispensable el análisis lo más exhaustivo posible de las bases y nexos económico-sociales del *boom*, para determinar con mayor propiedad sus orígenes últimos. Lo que trato de decir es que aunque el *boom*, como todo lo social en este mundo, tiene una determinada base económica, nosotros, los escritores revolucionarios, trabajadores de la superestructura, estamos en mejores condiciones para subrayar lo superestructural, pues es a ese nivel en el que la literatura promovida *boomísticamente* actúa dentro del marco nacional o supranacional de nuestra época. Frente a los intentos de negar carácter ideológico al fenómeno del *boom* nosotros estamos obligados a subrayar precisamente ese carácter.

Lo que *Visión* ha hecho, entre otras cosas, en su falaz artículo sobre la narrativa latinoamericana actual ha sido tratar de escamotear la esencia ideológica del *boom* unilateralizando el enfoque, limitándose estrictamente a plantearlo como un fenómeno corriente en el seno de una industria corriente, como un fenómeno que se completa en un circuito cerrado de empresas editoras, consumidores, librerías y puestos de distribución, cheques para los autores y balances de fin de año, en el seno del cual parece solamente brillar con luz propia la *star* del *system*, el escritor.

Solo le faltó a *Visión* hablar de la industria del papel de Canadá y de maquinaria de imprenta y tintas de Alemania Occidental. Pero de lo que no quiere saber nada la revista «latinoamericana» es de la vida y los efectos del libro entre las manos y la cabeza de los lectores. Por lo menos no quiere hablar de ello. No se puede negar, a pesar de todo, que es muy hábil este método de tratar de hacer desaparecer el problema superestructural arrojándonos a la cara los elementos de la infraestructura... para, en resumidas cuentas, fortalecer la estructura dominante. Se me dirá que yo mismo comienzo a unilateralizar el enfoque ya que confieso hacerlo desde lo ideológico-político-revolucionario. Es cierto. Pero, en estos

momentos, tan solo porque me considero incapaz de hacer un enfoque competente al no tener los hechos, las cifras que hablarían de la base económica que directamente estaría condicionando al *boom*. Lo económico estará presente en nuestros criterios, pero *en general*, a nivel de *sistema* social (capitalista). Y así el enfoque, incluso declarado parcial, nos podrá llevar a algunas conclusiones válidas, de tipo general, que no se verán mayormente resentidas por nuestra imposibilidad de conocer el último balance anual de la Editorial Sudamericana o por nuestra ignorancia de los nexos del Fondo de Cultura Económica con las editoriales norteamericanas. Sobre todo porque tratamos de partir de un punto de vista clasista, hablar en nombre de los intereses de la Revolución Latinoamericana, que es hablar de los intereses de las clases explotadas, de la clase obrera y los campesinos de nuestros países. Es un punto de vista al cual no tenemos derecho a renunciar, pero al cual solemos anteponer los juegos verbales y la discusión de seudoproblemas. Sobre la base de ese punto de vista fundamental ya cabe analizar todos los otros aspectos del *boom* y de la literatura y los escritores del *boom*: los aspectos morales —la famosa responsabilidad del intelectual—, los aspectos estéticos, los aspectos ligados a la libertad de creación, etcétera. Pero esto, desde luego, debe plantearse como un trabajo de conjunto, a nivel de la intelectualidad revolucionaria y debe sustanciarse por diversas vías, de discusión y no de pontificación. En resumidas cuentas, tenemos que organizar la crítica marxista-leninista del *boom* y de otros fenómenos de la cultura latinoamericana contemporánea.

2

Cuando hablo de la *crítica marxista-leninista del boom* lo hago en sentido estricto o sea en el sentido de *desentrañar el fenómeno en sus causas, efectos y fines, para llegar a su respecto a una verdad que nos capacite para insertarlo en un marco social conjunto, marco social cuya transfor-*

*mación propugnamos. El boom no es el enemigo. El boom es un fenómeno socio-político-económico, cultural-literario, que se da en un marco dominado por el enemigo y muchas de cuyas manifestaciones y resultantes han sido y son objeto de manipulación directa del enemigo, pero en cuyo seno existen y coexisten aspectos diversos, corrientes y contracorrientes, matices, diversos grados de conciencia entre los «protagonistas», contradicciones con los fines principales de la manipulación (incluso algunas de carácter agudo como la que significa de hecho la posibilidad de «manejar» con fines en último extremo antipopulares e incluso antinacionales la tendencia crítica progresista-humanista de una narrativa y de una poética como la de Julio Cortázar o Alejo Carpentier o Mario Vargas Llosa y más aún la actitud de identificación intelectual y moral —independiente, desde el punto de vista de la militancia concreta— con la causa de la revolución socialista del mismo Cortázar, etcétera). El capitalismo, que con su desarrollo creó las condiciones para el boom de la literatura latinoamericana, precisa lógicamente que el fenómeno opere por completo a su servicio, pero en el seno de su propia estructura clasista-contradictoria encuentra innumerables obstáculos. No es el menor la toma de conciencia de un buen número de los escritores promocionados o en la inminencia de ser promocionados que se convierten en los propios denunciadores del sistema de la promoción boomística y su papel en la lucha ideológica, y del capitalismo en su conjunto. Desde luego, el panorama no permite excesivos optimismos: el sistema suma y enfrenta estas realidades contradictorias con la enorme gama de medios y recursos en su poder. El aparataje de la industria de la información (desinformación-conformación), de los *mass media*, de la enajenación, en suma, no ha sido construido para que nos lo apropiemos los comunistas sin tomar el poder político primero. Por el contrario, es uno de los sistemas defensivos del capitalismo más perfectamente montados y en mejor estado de operatividad, y sus lineamientos de*

acción corresponden globalmente a los intereses e inclusive forma de actuar de los centros de poder capitalistas, la industria, el aparato represivo, los canales de la dependencia. No olvidemos que el *boom*, en todo caso, no sería sino una simple operación dentro del aparataje conjunto de la industria capitalista de los medios masivos de comunicación, ni que por una novela excelente como *Cien años de soledad* la industria editorial capitalista vomita mil títulos anticomunistas, pornográficos, idiotizantes, mistificantes, extranjerizantes, promotores de la superstición, diversionistas, tergiversantes, desinformantes; millones de kilos de diarios, *cómics* y revista de esas mismas calidades; etcétera, que son los productos donde directamente expresa el sistema su calidad deformadora-conformadora de la conciencia colectiva a imagen y semejanza de la conciencia de las clases dominantes; para no hablar del resto de los *mass media*: la TV, la radio, los discos y *casetes*, el púlpito, la escuela, etcétera. Ello hace, para insistir en el ejemplo, que *Cien años de soledad* no haya podido encontrar lectores neutrales, vírgenes, inmaculados, ni mucho menos lectores capaces de evaluar independientemente las cualidades estéticas, simbólicas, ideológicas, de la novela, sino que ella cayó en manos de un lector-promedio condicionado plenamente por años y años de una labor deformadora en su contra, llevada a cabo por los *mass media*, incluida la industria editorial que le pone en las manos (a cuatro dólares, término medio) el ejemplar que le tocó.

3

Claro que esto no es culpa de Gabriel García Márquez, ni mucho menos, y posiblemente él estará descontento de tal realidad, pero, ¿cómo le hacemos para que él, su obra y su descontento, le sirvan al lector en la tarea de liberarse de la cárcel mental que, tan sutil y oropelescamente —en uso del *videotape*, con la ayuda del Pato Donald y la publicidad, de las modas y los cables de la UPI—, le

han venido construyendo por años y años? Creo que es perfectamente válido plantear esta situación a los escritores que, considerados como «escritores del *boom*», han manifestado su adhesión revolucionaria. A algunos de ellos, precisamente a los de más valor literario, les hemos visto desde hace tiempo plantearse con seriedad el problema, y les hemos visto dar hermosas batallas en nombre de convicciones cada vez más cercanas a las posiciones verdaderamente revolucionarias, a las posiciones que, no de manera abstracta sino en concreto, señalan el rumbo de los pueblos de América Latina para su liberación. Desde luego, también las verdaderas caras feas del *boom*, las de los que pescados a la sombra de los auténticos creadores, de los escritores excelentes, son de verdad «los funcionarios del sistema capitalista en lo que se refiere a asuntos literarios y de promoción». Se trata de una fauna grotesca de farsantes, traficantes, gusanos y prostituidos, de los que no vale la pena hablar en detalle, pero acerca de la cual es conveniente señalar que está generando una subliteratura para *snoobs* y superenajenados, que suele ganarse los aplausos y los aplausitos del sistema. Cabría entonces realizar la tarea sanitaria de hacer un deslinde entre gran literatura latinoamericana promovida por el capitalismo y las resacas literarias del *boom*. Entre otras cosas podría ser una tarea muy divertida.

4

Es un hecho que el modo de producción capitalista presupone un adelanto cualitativo total frente a los modos de producción anteriores, precapitalistas. Marx fue claro en señalar su calidad renovadora y revolucionaria. Lo mercantil basado en la libre competencia, la libre concurrencia competitiva, produce o tiende a producir por lo menos un alza relativa de las calidades de la mercancía. Esto en principio, porque en la práctica existen muchas formas de eludir esa necesidad. Pero en todo caso una mercancía para venderse

debe responder con calidad mínima a una expectativa realmente existente o artificialmente creada. No cabe duda de que es mejor negocio lanzar al mercado con todos los bombos una gran novela que con todos esos mismos bombos una novela que sea una perfecta mierda. El editor corre el riesgo de quedarse con los bombos y con la mierda, pero sin el reembolso de la inversión, aunque los bombos sean muy ensordecedores y cegadores. Tampoco se necesita ser un genio de la publicidad para hacer un *bestseller* de *Rayuela*, *Paradiso*, *La ciudad y los perros*, *Cien años de soledad*, *El Siglo de las Luces*, pero por cierto que todos conocemos los sudores y las carreras que sufren algunos para mantenerse en las carteleras o para mantener en las carteleras a las figuras excrecenciales del *boom*. El peligro consiste en que nosotros cometamos el error de pensar que las grandes novelas de nuestros escritores nacionales, es decir, Julio Cortázar, Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez, José Lezama Lima, Mario Vargas Llosa, Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Antonio Calado, José María Arguedas, Guimarães Rosa, David Viñas, Juan Carlos Onetti, sean disminuibles en su calidad estética o humanística cabalmente por el hecho de que el sistema capitalista las coja y las promueva para el mercado con los métodos que le son propios. Esa calidad no sufre, ha sido fijada para siempre por el talento de los autores y por su comparación con la historia objetiva de la sociedad en que ha surgido la obra, que es independiente de la conciencia enajenada que sobrevive y sobrevivirá por mayor o menor tiempo en un mayor o menor sector de dicha sociedad en desarrollo. Lo que corre peligro es la funcionalidad de la obra dentro del marco condicionado por el sistema explotador. La promoción de las altas obras de cultura sirve al sistema capitalista fundamentalmente para ocultar a los ojos de las masas, especialmente de las capas medias y «de avanzada», su esencial calidad anticultural, explotadora y (sobre todo en el caso de América Latina) antinacional. La cultura del capitalismo es la cultura de las

clases dominantes y se impone por medios adecuados al desarrollo actual del sistema a las clases dominadas. Esta verdad, basada en un conocido apotegma leninista, es medular. La cultura que las clases dominantes imponen a las clases dominadas es aquella que sirve directa o indirectamente para la reproducción del sistema, para la supervivencia de la explotación: una cultura esencialmente enajenante. Pero dentro del maremágnum social, dentro, a través, por y a pesar de los fragores de la lucha de clases, las obras de arte y cultura progresistas, los elementos de cultura democrática, surgen y se desarrollan, no siempre directamente condicionados por una ubicación clasista concreta, y plantean la contradicción en el seno mismo de la cultura enajenante, burguesa, que pasa por «cultura nacional». El capitalismo trata inmediatamente de asimilar los efectos de ese surgimiento y desarrollo y aprovechar esas muestras de cultura humanística: dispone para su intento de un gran caudal de medios. Los revolucionarios estamos obligados a frustrar esos propósitos y a preservar lo progresista, lo nacional, lo democrático que palpita en cada una de estas obras, aprender de ellas, asimilarlas críticamente, para afilar nuestras propias armas expresivas; e incluso para tratar de superarlas en nombre de una visión más rica del hombre y de la historia, tenemos sin duda que tomar en cuenta el alto nivel que implantan en el terreno de la forma, de la autenticidad de la expresión, del presupuesto cultural y del oficio que suponen. No me cabe la menor duda que después de Cortázar, de Carpentier y de García Márquez, los novelistas revolucionarios latinoamericanos correrán menos el peligro de tratar de «adoptar los puntos de vista de la clase obrera en la narrativa» poniéndose a escribir como los escritores soviéticos del período estalinista o, lo que es peor aún, como las traducciones españolas de las obras soviéticas de ese período. No atacamos pues, ni mucho menos, la estética de la mejor literatura del *boom* como algo a negar en bloque. Su encarnación en una narrativa concreta es un aporte indudable a

la cultura nacional de nuestros países y será patrimonio directo del pueblo cuando la revolución antiimperialista lo permita, como lo ha posibilitado ya en Cuba. Pero hay otro nivel de conflictos que es necesario plantear. Las posibilidades del capitalismo en el seno del *boom* no solo se refieren a la manipulación de la obra de arte en concreto, de la novela, del tomo de cuentos, de la película, etcétera. También tiene un gran campo de acción en la manipulación de los creadores mismos, de los escritores, en el establecimiento de una relación reaccionaria ente el escritor y su obra frente al público lector y en la asimilación y reclutamiento de los creadores para los objetivos del sistema. En este terreno, desde luego, se han dado arduas batallas. Son bien conocidos los esfuerzos de Casa de las Américas y los escritores cubanos, conjuntamente con numerosos escritores latinoamericanos, realizados en la tarea de advertir a la intelectualidad latinoamericana sobre los planes de penetración y captación cultural que el imperialismo ha desplegado, despliega y seguirá desplegando a nivel continental. Y esos esfuerzos han obtenido frutos notables: el desenmascaramiento de la CIA en el frente cultural latinoamericano, el hundimiento moral y material de revistas como *Mundo Nuevo*, la incorporación de numerosos escritores (sobre todo jóvenes, de las últimas promociones) a la militancia revolucionaria y antiimperialista, la proliferación de obras de distintos géneros marcados por la impronta nacional-liberadora, etcétera. Pero también no es menos cierto que hay casos notables de claudicaciones, de traiciones puras y simples de parte de escritores hasta ayer progresistas y hasta sedicentemente revolucionarios, que no han podido resistir a los halagos del sistema explotador de sus pueblos y han entregado hasta su estilo literario como billete de entrada al gran espectáculo, después de vender, como diría un poeta peruano, el alma y la camisa. Los nombres son suficientemente conocidos. Hay también el caso de quien sin caer en el nivel de la venta pura y simple, se identifica con el régi-

men capitalista que lo ha promovido, frivolizando la perspectiva de su anteriormente progresista y crítica literatura, mitificando las instancias sociales que antes denunció, dejándose mostrar por la promoción propagandística como un ideal para jóvenes inéditos en una medida desgraciadamente eficaz, sobre todo en algunos países y en algunas capas sociales. Y hay también quienes se aferran desesperadamente a una separación mecánica y falsa entre el escritor como productor de materia artística y el escritor como hombre histórica y socialmente condicionado. Se trata de actitudes distintas (y, desde luego, no son las únicas) que cabe enfocar de una manera distinta, pero de todas ellas saca provecho (aunque distinto) el sistema capitalista en su manejo de la problemática cultural. En mi opinión, no creo que los escritores que tienen y mantienen esas posiciones deben ser focos centrales de nuestras preocupaciones.

Nuestras preocupaciones —de dilucidación, de discusión, de mutuo esclarecimiento— deben dirigirse fundamentalmente a los compañeros, a los progresistas, a los que estén identificados o tiendan a identificarse con los intereses de nuestros pueblos, y a los revolucionarios.

5

Hacer una caracterización ideológica de la literatura del *boom*, de la nueva narrativa latinoamericana; rastrear la ideología del sector social que expresa (y no se trata desde luego de limitar este problema, como lo hacen algunos, al de si las obras representativas correspondientes son inteligibles o no para el pueblo, asequibles o no a la clase obrera, etcétera), sería una de las tareas fundamentales de una crítica marxista-leninista exhaustiva en estos terrenos, donde todo apriorismo es inconveniente y peligroso. Una caracterización tal precisa de una base investigativa seria y no puede improvisar. Y es claro que desde ahora nos podemos hacer cargo de una dificultad inicial: el nivel de la crítica marxista latinoamericana es

bastante pobre, aunque desde luego su tendencia es a la elevación y el enriquecimiento. Y no nos es posible esperar. Aún con nuestro bajo nivel hay que hacerle frente a esta tarea porque es muy importante. Está muy relacionada con la caracterización de las corrientes ideológicas en el seno de la pequeña burguesía latinoamericana cuyo papel en el desarrollo social de nuestros países es muy específico y no debe seguir interpretándose con esquemas europeos. El papel que desempeña la pequeña burguesía en nuestro continente es muy distinto al que esta capa social desempeñó y desempeña en Europa, y aún en Asia y África. De ahí que si, por ejemplo, llegáramos a concluir que la ideología subyacente en la literatura narrativa latinoamericana encarnada en novelas como *Rayuela*, *El Siglo de las Luces*, *Cien años de soledad*, *La casa verde*, *Cambio de piel*, *La traición de Rita Hayworth* es el conjunto ideológico nacional (ideología dominante-elementos de ideología democrática y aún proletaria) conformado por el punto de vista y las deformaciones de la pequeña burguesía intelectual, no habríamos dado siquiera el primer paso, no habríamos llegado a trabajar con caracterizaciones conceptuales sino que estaríamos todavía a la altura de los meros calificativos. Sobre todo habría que decir que para un escritor progresista o incluso revolucionario en el sentido tradicional, el calificativo de pequeñoburgués no tiene necesariamente en América Latina una peyoratividad objetiva. El problema surge cuando se trata de ser más que un simple progresista o que un simple escritor-revolucionario-tradicional (o sea que lo es solamente en su obra), sino que se trata de pasar a ser un revolucionario latinoamericano de vanguardia, consecuente con las necesidades concretas (actuales) de la Revolución Latinoamericana. Entonces sí que «lo pequeñoburgués» es un lastre que hay que arrojar al mar. Y para ello el único camino consiste en adoptar los intereses y los puntos de vista de la clase obrera, la ideología de la clase obrera como base de la acción revolucionaria. Y esto vale para la vida y para la obra del escritor

revolucionario de nuevo tipo que reclaman las condiciones objetivas de nuestros países después de la Revolución Cubana. Desde luego, no es necesario que en todos los casos una crítica marxista del *boom* o de la nueva novela latinoamericana se proponga objetivos tan de fondo. Se me ocurre que existen otros incentivos para la investigación histórico-materialista en nuestra literatura, que no depararán por necesidad la conversión de este o aquel narrador en un combatiente. Se me ocurre, por ejemplo, que sería interesante seguir la pista del itinerario de una conciencia pequeñoburguesa en actitud crítica inicial frente a su propia burguesía y que se frustra y degenera en su actitud precisamente porque se muestra incapaz de adoptar los puntos de vista del proletariado. Como la pequeña burguesía no tiene una ideología propia, si desecha la ideología de la clase obrera, incluso la vía de la crítica a la burguesía termina siendo la vía de su asimilación, de su incorporación en la ideología burguesa. Creo que un rastreo así podría hacerse a lo largo de la novelística de Carlos Fuentes, autor que nos provee además para el análisis, de una interesante obra ensayística de contenido político y crítico-literario y de una actitud política frente a los sucesos de su país y del mundo. Los resultados de una labor en ese sentido serían muy ilustrativos, estoy seguro, no solo por la importancia que llegó a alcanzar la crítica de Fuentes a la degeneración de la revolución mexicana (sobre todo en *La muerte de Artemio Cruz*), por los notables materiales antiimperialistas que produjo, sino también porque ya puede hablarse de un proceso de regresión ideológico-política en su obra narrativa (a partir de *Cantar de ciegos*) y en su obra ensayística (su libro sobre la nueva narrativa latinoamericana, precisamente) y en su actividad social concreta en México y América Latina. Si todo ello es verdad, la obra y la actitud de Fuentes podrían simbolizarse, como la burguesía mexicana, en el personaje de Artemio Cruz, y su análisis de fondo daría frutos dobles o tri-

ples: en lo literario, lo político-ideológico, etcétera y en lo referente a la polémica concreta actual sobre estos temas.

6

¿Se le ha ocurrido a alguien hacer un análisis de las consecuencias políticas que pueden extraerse a partir de las reflexiones del escritor Morelli en *Rayuela*? Recientemente estuve de paso en Praga y participé en una reunión informal con algunos dirigentes comunistas latinoamericanos, cuadros políticos de alto nivel, de Comités Centrales. El tema, para mi sorpresa, fue planteado con toda seriedad y examinado con la necesaria dosis de flexibilidad, ironía, afecto polémico, etcétera. José Manuel Fortuny, del Partido Guatemalteco del Trabajo, fue particularmente agudo y aunque afirmó que opinaba como en una especie de juego, fue evidente que la reflexión se elaboraba con fines muy precisos. Ya me he referido en otra oportunidad, asimismo a las posibilidades que intuyo en un rastreo, inclusive «horriblemente psicológico», de los problemas de la estructura familiar y la conciencia cristiana en la Cuba prerrevolucionaria, usando el monumental *Paradiso* de Lezama Lima. Creo que no será menos importante profundizar con nuestros instrumentos conceptuales en el *erotismo pensado*, manejado a nivel de tesis, que palpita bajo la impresionante trama verbal tejida por Lezama.

7

¿Los poetas y el *boom*? Yo creo que los poetas latinoamericanos, en diversos sentidos, hemos tenido que ver con el *boom*. El hecho de que la poesía como género no haya sido promocionada por los canales del *boom* como la narrativa se debe en gran parte, creo yo, a sus características como medio de comunicación. Sus posibilidades como tal son más restringidas que las de la novela, el cuento, el ensayo, etcétera, y ello la limita como objeto de compra y venta

en el mercado. Pero ello no debe impedirnos comprender que, en cambio, para la poesía, el fenómeno del *boom* presenta múltiples facetas. Con respecto a los poetas que han desarrollado una mentalidad de *boom*, que escriben para su propio *boom*, que coquetean con el *boom* y que están dispuestos a vender su alma al diablo en cuanto aparezca la primera proposición editorial *boomística*, lo divertido, por no decir otra cosa, es que al tener en sí la poesía menos calidades promocionables, al ser menos «carne de *boom*», los poetas que quieren concurrir a ese mercado deben aportar la mayor cantidad posible de elementos extrapoéticos para asegurar el éxito de su obra. Estoy seguro de que en la medida en que algún sector de la industria editorial decida impulsar un *boom* de la poesía, veríamos a muchos poetas promovidos que se dedicarían a payasos, o que caminarían desnudos por la calle o se comprarían un gorila, para mantener el interés del «público lector». Desde luego, hay otros medios aparentemente más serios y profundos. Hay que decir también además, que incluso sin hablar de *boom* poético alguno, los niveles de desarrollo del capitalismo dependiente en América Latina harán que la industria editorial pueda intensificar relativamente la publicación de poesía y su promoción propagandística concomitante. Y que en ese margen siempre limitado, poetas como Ernesto Cardenal, Octavio Paz, Nicanor Parra, etcétera, de indiscutible calidad mundial, podrán ver pronto su poesía liberada de las miserables ediciones de «mil ejemplares y gracias a Dios». Y es una realidad que en la estructura formal de la poesía latinoamericana han tenido efectos concretos las nuevas vicisitudes de la narrativa como género de vanguardia en América Latina, como género que abrió brecha en los mercados del mundo. La poesía latinoamericana más actual, a partir de los aportes de Cortázar, García Márquez, Fuentes, Lezama, ha incorporado y sigue incorporando nuevos y muy diversos elementos narrativos: personajes, anécdotas, situaciones, la prosa poética, estructura narrativa de los

poemas largos, ampliación del lenguaje, la descripción, la incorporación de textos vivos de la prensa, los diálogos en forma de *scripts* del cine o la TV, etcétera, etcétera. Y esa influencia no proviene estrictamente de la narrativa en sí, sino también del ambiente publicitario que la ha promovido, del mundo de los medios masivos de comunicación. Esto puede ser positivo para nuestra poesía en la medida que pone más medios formales a su alcance.

8

El mundo latinoamericano se complica aceleradamente en lo económico, lo social y lo político, pero también en lo técnico, lo urbanístico, lo ecológico: se complica en lo general y en lo particular. Para cumplir un papel expresivo-comunicativo eficaz, nuestra poesía debe someterse a grandes transformaciones sin perder su esencia, su calidad de ser la expresión humana más profunda, quinta esenciada, por decirlo con las palabras románticas de un poeta venezolano. Es difícil luchar contra la enajenación del explotado en nuestras naciones dependientes, a base de sonetos. El propio subjetivismo esencial de toda poesía debe actualmente pasar las pruebas de contemporaneidad, simultaneidad, comparatividad con los viajes a la luna, la función de las computadoras, los estallidos nacionalistas, la lucha guerrillera y la pornografía sueca. Los poetas que quieren comprometerse con la marcha progresiva de la sociedad, de su pueblo, que quieren comprometerse con la revolución en su país, no pueden aceptar el simple papel de proveedores de «momentos-provocadores-de-nostalgia». Más que nunca la poesía debe tender a una expresión totalizante, aunque desde luego, también concentrada, sintética. Poesía del mundo circundante y del corazón al mismo tiempo, poesía de la investigación, de la reflexión y de la intuición; poesía del universo y del regazo; poesía no solo de los hechos de la lucha sino también de la ideología que nutre a esta lucha; poesía no solo de la esperanza, sino, principal-

mente, de los problemas de la esperanza, poesía de la carne y de todas las preguntas, poesía del coraje, del decoro, de la fraternidad, de la ternura, de la rebeldía, de la tenacidad, de la audacia, de la indoblegabilidad, de la fe y de la inspiración, del cuerpo y del espíritu, poesía de la verdad y de los infinitos caminos para llegar a la verdad. Poesía de la historia y de su protagonista, el hombre.

9

Ahora bien, aun en el caso de conseguir en el texto una poesía lo más cercana posible a todas esas concepciones, cuidémonos de todo optimismo extremo. Por definición la poesía ha sido, es y será un instrumento de comunicación limitado, por lo menos a partir de determinado momento histórico. Así como la división clasista de la sociedad está ligada a determinado nivel de desarrollo del modo de producción, la calidad comunicativa generalizada a nivel popular de la poesía escrita desaparece en determinado grado del proceso de división social del trabajo. Aparecen diversos niveles de comunicabilidad en el seno de una poesía nacional, desde sus expresiones folklóricas hasta las más elitistas y refinadas. Esta diversidad va a mantenerse seguramente mucho tiempo después de la revolución y del apareamiento del proceso hacia el socialismo y conocerla nos obliga a situarnos como poetas que reclamamos una vigencia social, un papel social determinado. Sin pretender reeditar los términos de una discusión cubana ni mucho menos agotada — que entre otras polémicas se encarnó en la muy desigual llevada a cabo entre Jesús Díaz y el «Indio Naborí», en la que hasta el Che Guevara participó desde lejos, ya que de ella habló con mucho interés a Régis Debray durante algún momento libre en la base guerrillera de Bolivia —, yo diría que en las actuales circunstancias histórico-sociales de América Latina, los poetas revolucionarios que pretendemos escribir una poesía contemporánea y por lo tanto compleja, no simplista, problemática y problematizada,

nos estamos dirigiendo objetivamente a las vanguardias sociales, a los sectores ideológica, cultural y políticamente más desarrollados de la sociedad. Será en la medida en que se vaya ampliando esta vanguardia que crecerá el campo de los interlocutores de los poetas. Y esta idea se aleja de cualquier concepto elitista. Sabemos que hoy por hoy en América Latina, la vanguardia revolucionaria es la «representación histórica» de las grandes masas del pueblo. Escribimos nuestros poemas para el nivel de los que van a dirigir la liberación de los millones de obreros y campesinos. Esta liberación hará que en el futuro estos millones de hombres acepten o rechacen con pleno conocimiento de causa nuestra poesía. En el futuro, primero nos dirigiremos a centenares y luego a miles y luego aún a centenares de miles. Esto se ve más claramente si se piensa en Guatemala, en El Salvador, Colombia, Ecuador. En otros países es posible pensar ya en decenas de miles de lectores conscientes. Y en un país como Cuba, hace años que se trabaja sobre la base de millones, lo que suele perderse de vista por parte de los sabihondos críticos de la política cultural del Gobierno Revolucionario. Las colosales cifras editoriales cubanas, increíbles para el promedio de los países latinoamericanos, son solo un índice de una realidad revolucionada. En ese marco sí nos debe interesar todo auge poético, llámese *boom* o de otra manera. El auge de la literatura en el seno de un pueblo liberado que busca en las páginas de los grandes escritores la ampliación de su visión del mundo, de hombre, de la historia y de las cosas, para transcurrir más rica y creadoramente aún el camino hacia un porvenir ya asegurado por la lucha de todos.

(1970).

II

(El libro que dañe al enemigo...)

10

La discusión latinoamericana sobre los problemas de la relación literatura-revolución, intelectuales-revolución socialista, los de la especificidad de la tarea literaria y artística en el seno de la tarea revolucionaria en general, los de la lucha ideológica en el seno de la producción cultural, ¿se ha interrumpido?, ¿ha sido sobrepasada, postergada, marginada por la realidad?, ¿ha encontrado otros cauces que los originales?, ¿es hoy más o menos importante, necesaria, superflua, que hace cinco años? Estas preguntas no revelan una falta de información, por el contrario: recogen opiniones, actitudes, excusas, que con respecto a tal discusión suelen emitirse en las publicaciones que aparecen, permanecen o desaparecen a lo largo y a lo ancho del Continente. Actitudes, opiniones y excusas que no pueden abandonar cierto matiz recopilador y recapitulador, cierto deseo de juzgar cosas juzgadas. La verdad es que tal discusión no se ha interrumpido ni está cerca de agotarse. Simplemente ha adoptado otro ritmo y hasta otras vestiduras, ediciones corregidas, disminuidas o aumentadas según el momento y el lugar. Quizás parafraseando al Che y a Debray, la verdadera discusión está por iniciarse, más tarde o más temprano, y lo que hemos dejado a nuestras espaldas son simplemente escaramuzas, fintas, tanteos.

11

Yo diría que es menester tomar conciencia de una realidad para ubicarse correctamente respecto a este problema: para sustanciar una discusión verdadera, se necesitan posiciones realmente divergentes cuya solución alternativa sea *necesaria*, e interlocutores reales, es decir, no aparentes y es un hecho que a estas alturas (fines de

1972) basta con echar una mirada a las listas de nombres de quienes discutieron entre nosotros sobre cultura y revolución en los últimos diez años para comprobar que se ha producido todo tipo de cambios y recomposiciones en el viejo panorama de los individuos, los grupos y las tendencias: descalificaciones, traiciones, huidas, acuerdos de nuevo tipo, «relaciones peligrosas», milagrosas supervivencias, mantenimiento tenaz de posiciones de principio, retrocesos, zigzags, avances, posiciones ganadas, desenmascaramientos, etcétera.

12

En resumen: para los revolucionarios esa discusión es ya completamente otra discusión, con otros objetivos, con otros interlocutores, con otras posiciones en pugna, en otro contexto. Incluso con otro tono de voz y en uso de otros cauces y medios. Discusión irreconciliable en lo fundamental (sobre la base de que la coexistencia pacífica en lo ideológico no existe), requiere sin embargo en estos momentos de nuevas apelaciones a los detalles y a los matices, de una renovada forma de encarar la vigilancia contra el maniqueísmo simplista y castrador. De ahí que no sea inútil invertir nuevos esfuerzos en buscar conclusiones parciales, de etapa; recapitulaciones en nuestro estilo y para nuestros fines particulares, resúmenes de por lo menos algunos de los cambios ocurridos en los originales interlocutores en el seno de las escaramuzas, en las posiciones vertidas y controvertidas en la última década, para no ir más lejos. Ello nos permitirá comprender o nos ayudará a comprenderlo del todo (y, por favor, sin ninguna nostalgia) por qué, cómo y hasta dónde, nosotros los de entonces ya no somos los mismos, por qué y por cuánto *ellos* ya no son los mismos, y cuál es el significado de que *los mismos* se quedaran (¿para siempre?) atrás.

13

¡Años terribles y formidables estos últimos diez o doce! Años en los que, quien más y quien menos, no solo nos jugamos la vida sino que nacimos a una nueva vida cada cierto tiempo (cada par de años, podría decirse) y aprendimos a conocer nuevas dimensiones de la lucha, de la militancia, del compromiso, del deber, de las equivocaciones, de los lastres, de las debilidades, de las carencias, de la amarguras, del porvenir que se aleja y se acerca y al cual seguimos intransigentemente atados, por encima de las desesperaciones y los golpes. La reformulación de los conceptos y las concepciones estuvo a la orden del día, para bien y para un poco menos bien: lucha armada o lucha pacífica; vías de la revolución, formas de lucha; fuerzas motrices; guerra del pueblo, inicio focal, desviación empirista de la teoría del foco; vanguardia de la clase, centralismo democrático, disciplina consciente, lo político-militar; crisis de estructura y coyunturas; fuerza dirigente y fuerza principal; trabajo legal e ilegal, política de alianzas; cultura y revolución, realismo socialista y realismo revolucionario, ética estética y estética ética, la militancia del intelectual; guerra psicológica, medios masivos de comunicación, diversionismo ideológico. Aprendimos que no todos los caminos llevan (ni llegan) a Roma, como nos apuntaba Orlando Fernández. Ni caos ni orden mecánico: historia, contenido múltiple de una etapa de fundación y fundamentación en la cual ciegos y lúcidos bracean juntos, en la misma corriente de la prehistoria humana. Corriente que, con todos los medios a su alcance, repitémoslo, los pescadores de hombres tratan de revolver para su provecho permanente.

14

La Revolución Cubana es el inicio y la vanguardia de la Revolución Latinoamericana. Esto, que se ha repetido tanto y muchas

veces ligeramente, es un hecho histórico muy profundo y de él se desprenden resultados sumamente complejos. Hecho determinante de la historia latinoamericana en los años sesenta, sigue ejerciendo en la actualidad su fuerza impulsora en una América Latina que, por supuesto, no ha permanecido estática. Fenómenos como los de Chile, Perú y Panamá introducen determinados niveles de alternativa en el proceso revolucionario continental. Una ya larga experiencia de lucha armada comienza a dar sus frutos en forma de lecciones no siempre agradables pero siempre de alto precio: el gran valor de la experiencia negativa exige el coraje político de asumirlo y ponerlo a funcionar. Y la marejada fascista, que no espera a que los revolucionarios se pongan de acuerdo, se alza amenazante en Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Guatemala, Haití, República Dominicana, El Salvador, Nicaragua, etcétera. Universidades tomadas militarmente, horribles masacres de revolucionarios prisioneros, la tortura como método normal de la represión contrarrevolucionaria, la solución militar de los problemas de la confrontación política. A nivel continental, independientemente de las zonas estancadas, del atraso urbano y la marginalidad urbana, el capitalismo dependiente avanza a su modo, el garrote y la bayoneta desbrozando el terreno para «las inversiones-tirabuzón» que se llevarán nuestro corcho y nuestro vino. «Desarrollo capitalista dependiente y limitado, garantizado por un vasto aparataje militar y de seguridad»: tal es el destino inmediato que siguen pretendiendo imponernos los imperialistas. Eso no es gratuito: el desarrollo del capitalismo dependiente en América Latina apela de nuevo al fascismo como instrumento temprano porque a medio camino apareció la alternativa socialista en la zona. No hay oportunidad para escoger «terceras vías»: la Revolución Latinoamericana es, por definición histórica, anticapitalista, antiimperialista, y apunta al socialismo desde ya.

15

Hay, todos lo sabemos, una historia particular de las relaciones entre la Revolución Latinoamericana y la intelectualidad latinoamericana. Es parte de la historia y de los problemas de la Revolución Latinoamericana. Un capítulo con sus circunstancias particulares que antecede y enseña a los capítulos de Chile, Perú, Panamá, Argentina, Venezuela, El Salvador, Nicaragua, Ecuador, Paraguay, etcétera, que comienzan a dejarse leer o que serán leídos en su momento. En el capítulo cubano podemos ya leer el nombre de quien estuvo al lado de Cuba en el arranque, el de quien dio el paso atrás al saber que la Revolución Cubana se volvía terrestremente socialista y se creyó «traicionado», el de quien fue unos pasos más adelante, el de quien simplemente se comprometió a aplaudirla o visitarla. También constan en él los nombres de los que murieron, lucharon, sufrieron persecución y cárcel, destierro y hambre, por los ideales que la gesta cubana actualizó. Detrás de todos esos nombres hay también obras poéticas, narrativas, críticas, pictóricas, musicales, en cuya perspectiva dejó la Revolución Cubana una huella imborrable, que quizás sea todavía temprano para entender en toda su profundidad. Durante estos años, objetivamente y en un sentido mucho más complejo que el del cristiano «quien no está conmigo está contra mí», Cuba fue la piedra angular para la consideración de las calidades revolucionarias latinoamericanas en general. Pero como la piedra angular sola no hace todo el edificio y como el revolucionario, para el caso, no existe fuera de la historia y la geografía, hay que considerar como base de esa calidad revolucionaria que Cuba acabaría de definir por arriba, la raíz nacional-local. Para ser revolucionario latinoamericano hay que serlo primero como hondureño, boliviano o colombiano, pero para darle sentido, destino y trascendencia a la revolución local es necesario enmarcarla estratégica y tácticamente en lo continental: es aquí donde hay que pasar, en toda esta etapa histórica, por la

experiencia iniciadora y vanguardista de la Revolución Cubana. Esto ha sido válido también en el terreno de la lucha ideológica a nivel de creación cultural artístico-literaria. Y Cuba y la dirigencia cubana han sacado de ahí, de la práctica, sus propias experiencias. Los cubanos saben hoy, lo han experimentado en carne propia, que quienes en definitiva estarán siempre, hasta las últimas consecuencias, al lado de Cuba, son aquellos que han estado, están y estarán, hasta las últimas consecuencias, comprometidos en el combate revolucionario de sus propios pueblos. Si para la definición final de los revolucionarios latinoamericanos Cuba es piedra angular («dime qué piensas de Cuba y te diré qué tipo de revolucionario latinoamericano eres»), para los revolucionarios cubanos la piedra angular para la definición de los compañeros latinoamericanos de la Revolución Cubana, será su calidad de revolucionario en su propio país y en América Latina («dime qué haces por la revolución de tu país y de América Latina y te diré qué clase de amigo de Cuba eres»). ¿Puede haber excepciones en esto? Creo que sí. Pero preferimos estar al lado de la regla general.

16

El desarrollo capitalista dependiente en las condiciones latinoamericanas necesita novedades. Su tendencia fascistizante se da precisamente en un mundo en que desde el corazón del imperialismo se oye hablar de «puentes tendidos», de distensión, e incluso de «repartición de responsabilidades». Es el momento en que nuevas recomposiciones parecen estarse dando en el campo capitalista mundial y la existencia de potencias como Japón y la Europa occidental mancomunada permiten a los imperialistas norteamericanos enfrentar de manera variada los problemas de su explotación y dominación de los pueblos aún no liberados. La tendencia fascistizante en América Latina hablará hasta la saciedad, mientras asesina, tortura y encarcela, mientras viola su propia «legalidad»,

de milagro económico, democracia, régimen de derecho, cambios sociales, reformas (e inclusive de moralidad y buenas costumbres, administrativas y personales), pensará en la represión también como un problema de costos y financiamiento (al fin y al cabo la vulnerabilidad de nuestras economías nacionales sigue siendo un hecho evidente para todo el mundo) y dependerá en mucho del diversionismo ideológico, de la ofensiva ideológica reaccionaria, esencialmente multifacética. Las contradicciones interimperialistas que pueden poner al borde de la zozobra al dólar como divisa fuerte en el Mercomún Europeo no han llegado aún ni mucho menos al nivel necesario como para poner al borde de la tumba al régimen de Arana Osorio, pero sí como para dar una figura simpática en Río de Janeiro, Caracas y Buenos Aires, del Chacal de Zacapa. Novedades en la [ilegible] noticias y lenguaje «revolucionarios» para apuntalar al viejo sistema de explotación. Dice Somoza: «Nicaragua es un país socialista».

17

Desde luego que el diversionismo ideológico no es omnipotente ni el creador de todo. La Revolución Cubana ha sido, entre otras cosas, una ruptura con el pasado histórico, conceptual y metodológico de la Revolución Latinoamericana y, objetivamente, ha implicado una sana etapa de gran movimiento creador, despertador, cuestionador. Lo que se ha llamado la etapa del «sano y necesario desorden de la revolución y la prerrevolución». En esta etapa se ha avanzado mucho y algunos de sus aspectos negativos han quedado en lo fundamental atrás, pero hay que decir que estos nutrieron y siguen nutriendo a los eternos *tomadores del rábano por las hojas*, como lo hemos dicho en otro lugar. Fenómeno inevitable y muy secundario, pero que ha jugado también su papel en nuestros retrasos, en nuestras derrotas temporales. Lo principal es que sigue creándose y desarrollándose el pensamiento revolucionario

latinoamericano, que la Revolución Cubana y la lucha cotidiana de nuestros pueblos y sus vanguardias en desarrollo colocaron en el cauce de las opciones reales, del combate real.

18

El desarrollo capitalista dependiente en América Latina ha comenzado asimismo a reorganizar para la nueva etapa de confrontación, una cultura y un pensamiento. Pensamiento burgués y extranjerizante al mismo tiempo, que fluye constantemente por todas las vías de los medios masivos de comunicación, las universidades, la «gran prensa», ciertos canales religiosos, la publicidad para el consumo, las «relaciones públicas» y los «intercambios internacionales». Lo de burgués se refiere al contenido clasista de esa cultura y de ese pensamiento y lo extranjerizante a su calidad dependiente, apendicular, que trata de ser disfrazada con una apelación a la modernidad, a lo moderno. Y a la par de los elementos objetivos para la enajenación del hombre en las sociedades basadas en la explotación y dependientes, aparece más claramente que nunca (para quien posee los instrumentos de análisis adecuados, los instrumentos marxistas) una categoría en funciones correlativa y complementaria de la explotación y la dominación: la manipulación de los factores de conciencia.

19

En su importante ensayo sobre Lenin, Georg Lukács resume las razones de esa correlación y esa complementariedad de la manipulación ideológica. «Por mucho que un dominio de clase se base en última instancia en la fuerza —dice— no hay dominio de clase que pueda sostenerse a la larga exclusivamente por la violencia. Ya Talleyrand decía que “con las bayonetas es posible hacerlo todo, salvo sentarse en ellas” y *todo dominio de una minoría está organizado*

socialmente de tal manera que concentra a la clase dominante, preparándola para una acción unificada y coherente, en tanto que desorganiza y fragmenta a las clases oprimidas. En el caso del dominio minoritario de la burguesía moderna hay que tener siempre presente que la gran mayoría de la población no pertenece a ninguna de las clases decisivas en la lucha de clases, ni al proletariado ni a la burguesía; y que, en consecuencia, a la democracia pura le corresponde la tarea social y clasista de salvaguardar a la burguesía en la dirección de estas capas intermedias. (A lo que, por supuesto, corresponde también la desorganización ideológica del proletariado. Cuanto más antigua es la democracia en un país, cuando más puramente se ha desarrollado, tanto mayor es esta desorganización ideológica, como puede verse de la manera más clara en Inglaterra y los Estados Unidos). Es evidente de todos modos, que una democracia política de este tipo no es suficiente para estos fines. No es sino la culminación política de un sistema social cuyos restantes elementos son: la separación ideológica entre la economía y la política, la creación de un aparato estatal burocrático, que motiva que a grandes sectores de la pequeña burguesía les interese moral y materialmente la solidez del Estado, el sistema de partidos burgueses; la prensa, la escuela, la religión, etcétera. Elementos que —dentro de una división más o menos consciente del trabajo— persiguen un mismo fin: evitar que surja entre las clases explotadas una ideología que exprese sus intereses específicos; vincular a los miembros de estas clases, en su condición de individuos aislados, es decir, de simples “ciudadanos”, etcétera, a un Estado abstracto —situado por encima y más allá de las clases—; *desorganizar en fin, a estas clases como tales clases*, reduciendo a sus miembros a átomos fácilmente manejables por la burguesía».

20

La prensa que recibimos todos los días en América Latina, los libros que leemos, los fenómenos históricos y políticos a que nos enfrentamos con necesidades de comprensión profunda: todo ello puede ser manipulado por el aparataje del explotador. Y desde luego, la literatura que escribimos. En este terreno los ejemplos son infinitos: frente a nuestros ojos unos libros se convierten en otros libros por obra y gracia de una crítica parcializante y deformante, una gesta histórica puede ser carcomida por la prensa y la televisión y transformada en su contrario, un luchador revolucionario puede llegar a pasar por un criminal ante grandes sectores del pueblo minuciosa y pacientemente convencidos por los medios de comunicación. *Cien años de soledad*, una de las más lindas novelas latinoamericanas escritas hasta hoy se transforma en una interpretación de América Latina mediante la manipulación crítica y, luego, en casi la forma literaria oficial de aproximarse a nuestros países, que son, como *todo el mundo sabe*, «antes que todo», mágicos y maravillosos, es decir, aprehendibles en profundidad solamente por medios prelógicos y precientíficos. Muy hábil extrapolación de un texto de ficción, de finalidad poética, a la simple y pura exaltación de la aproximación mítica a la realidad, precisamente en los momentos en que lo que más necesitamos es la interpretación profunda, el conocimiento y reconocimiento de las vías reales hacia la «realidad real». ¿Culpa de Gabriel García Márquez? No. Culpa de la manipulación.

21

Pero ¿es la manipulación un monstruo que lo invade todo y que nos mantendrá irremisiblemente a su merced hasta que el capitalismo dependiente en nuestros países y más aún, hasta que el imperialismo en el mundo, haya sido destruido? No. Por el contrario,

partimos de la convicción de que es posible neutralizar sus efectos en las conciencias de los hombres, en pleno proceso de lucha. Estamos convencidos de que es necesario y urgente plantearnos la lucha contra la manipulación organizada del pensamiento que efectúan nuestros explotadores como una tarea especial dentro de la lucha revolucionaria, en todos los niveles y en uso de todos los medios a nuestro alcance. Pero creemos también que la lucha verdaderamente eficaz en este terreno no podrá ser ni individual ni de pequeños grupos de intelectuales bondadosos y honestos: deberá ser emprendida por los militantes, desde el seno de las organizaciones revolucionarias, deberá ser una acción organizada dentro de la lucha revolucionaria global: una lucha contra el diversionismo ideológico, contra la guerra psicológica multiforme del imperialismo y sus aparatos locales en cada país. Solo en concordancia con el interés de los organismos de la revolución (y ello no se refiere a imposiciones de ningún tipo sino al ejercicio del papel de vanguardia del pueblo obtenido en la lucha diaria) podrá el escritor producir la novela inmanipulable, la obra poética que dañe al enemigo, el libro revolucionario realmente actuante en la lucha de clases.

22

Escritor revolucionario para nosotros, en los actuales momentos de América Latina, es aquel que escribe no tanto para erigir una realidad ficticia como fin último, sino quien lo hace para *transformar* la «realidad real». Y eso es asimismo para nosotros hacer literatura moderna, porque para nosotros lo moderno es la revolución.

23

Propugnamos, pues, por una literatura que tienda a ayudar en la transformación revolucionaria de la realidad objetiva, sociohistórica. La realidad es transformable y en esa transformación, en su

nivel y dentro de los límites de su fuerza, la labor creadora de cultura y pensamiento, incluso la labor literaria y artística, ha dado siempre un positivo aporte. Cuando la realidad ficticia de una obra de arte se limita a negar en la ficción los reflejos de la realidad real, no ha cumplido, a pesar de una eventual realización formal que tiene su propio valor, mayores pasos en la ruta que nos interesa, la de la revolución. La realidad real puede ser negada en forma revolucionaria únicamente en la realidad real. Los elementos que esta aporta a la realidad ficticia, deberán regresar a ella (devenidos elementos ideológicos que a su vez devienen fuerza material al prender en las masas) para cumplir su función última. Este movimiento, este lapso espacio-temporal, es el terreno de la manipulación reaccionaria y debe serlo de la lucha por una creación cultural desenajante, revolucionaria. En ese terreno actúan no solo las páginas escritas, las películas filmadas, sino también quienes las escribimos o las filmamos, realidades nada ficticias como somos, pero por ello mismo mitificables, deformables, manipulables. Díganlo si no algunos sostenidos esfuerzos, verdaderos monumentos en el género, que han dado a luz sus frutos en los últimos tiempos. El que he tenido más al alcance de la mano es el libro de Mario Vargas Llosa, *García Márquez: historia de un deicidio*. Vargas Llosa estudia en él, a lo largo de más de 650 páginas, la obra y la persona del autor de *Cien años de soledad*: para construir un mito con la persona y para reivindicar de la obra la realidad ficticia y dedicarse a hacer sociología a su respecto. Desaparece el creador de una bella obra literaria, fruto del talento y el esfuerzo, y aparece el pintoresco, trashumante y anecdótico triunfador integrado por medio de una profesionalización adecuada a la ideología del mercado, desaparece la realidad parabólica de *Cien años de soledad* y queda Macondo como punto de partida, desglosado con los métodos de la sociología norteamericana y la antropología sicologizada, como campo de trabajo de un trabajo de campo solo válido en la realidad real.

¿Juego gratuito o manipulación? Macondo sustituye a América, a la realidad concreta; el escritor suplanta a Dios, se mitifica. Y *Cien años de soledad* se convierte en un campo magnífico para matar la sed que da la mala conciencia al permitirnos hacer el análisis de la estructura clasista de Macondo. ¿A quién sirve este juego, a quién le dificulta la visión de la realidad real? Lo que sí es reconfortante es haber comprobado que cada día son menos los intelectuales latinoamericanos que aceptan invertir su tiempo en una discusión como la que de hecho plantea el libro de Vargas Llosa. Es que sus elementos ya no son los elementos de una discusión *entre revolucionarios*. Los intelectuales revolucionarios latinoamericanos de hoy, por otra parte, comienzan a discutir menos y a tratar de hacer más.

24

Ello ha traído también como consecuencia que haya muchos escritores, periodistas, cineastas, pintores latinoamericanos, que o bien han debido abandonar temporalmente su trabajo creador específico para dedicarse a tareas políticas directas y absorbentes o están creando su obra con tal contenido subversivo, que no alcanza a aparecer por los canales editoriales normales, por las vías de la industria editorial cuyos límites son los de la legalidad burguesa. Autores inéditos de extraordinaria calidad y madurez, obras postergadas, libros en manuscrito siempre a punto de desaparecer en manos de los cuerpos represivos: tales son los aspectos de una creación cultural latinoamericana que habrá de ser tomada en cuenta más tarde o más temprano y que está sirviendo ahora para la revolución, de acuerdo a las limitadas posibilidades reales, de acuerdo a las necesidades de las organizaciones y de los militantes. Piénsese en el creador militante de Brasil, de Guatemala, de República Dominicana, de Haití; en el poeta tupamaro, en el ensayista incorporado a la guerrilla rural. Cultura creadora de su propia vida, en el centro mismo de las raíces de la vida y del porvenir, sus

productores entendieron hace rato que la obra cultural más grande que se puede plantear el hombre es la revolución. Y que su papel en ella es o puede ser enorme por el carácter mismo de la revolución: acto histórico concreto que se da en la práctica, pero que debe ser *pensado* de manera adecuada, siempre: cuando se lo prepara, cuando se lo ejecuta y cuando se lo desarrolla.

25

Cuando oímos hablar del famoso escritor latinoamericano, oímos hablar, por regla general, de un creador (que podrá ser un estu-pendo escritor o un mediocre, eso es otro problema) a quien ha hecho famoso un estricto cumplimiento, una estricta observancia de las leyes del mercado capitalista latinoamericano o mundial en el sector de la industria editorial. En principio, por definición, los revolucionarios no pueden cumplir con esas leyes. Claro que en todo esto hay niveles, problemas de detalle y oportunidad y no debemos eludir las posibilidades de cierta flexibilidad táctica para juzgar las situaciones concretas, pero el principio básico y último es ese. No olvidemos que, por ejemplo, con dificultades múltiples, existen dentro del sistema capitalista editoriales progresistas e incluso revolucionarias. También es verdad que las contradicciones del mismo sistema obligan a estas alturas del desarrollo de la cultura urbana entre nosotros, a permitir en las librerías materiales progresistas, antiburgueses, antiimperialistas. Todo ello debe ser examinado en concreto para establecer cuándo se trata de una necesidad del sistema y cuándo de una maniobra, y sin desconocer en ningún momento las posibilidades reales de la manipulación enemiga. El tiempo ha pasado ya sobre fenómenos como el llamado *boom* de la literatura latinoamericana y sus experiencias pueden ser evaluadas con criterios más firmes, mustios ya algunos de los más evidentes oropeles e independientemente de los numerosos y excelentes textos producidos al calor del fenómeno.

26

El léxico mismo fue siempre bastante aleccionador: *boom* en el seno del mercado editorial. Hablando en términos de mercado se llega de inmediato entre nosotros a las siglas y a los organismos: ALALC, Mercomún Centroamericano, Integración Económica de América Latina para el desarrollo capitalista dependiente del imperialismo. Uno de los propósitos de la «operación *boom*» ¿no era acaso «integrar» a nivel de mercado mundial la literatura latinoamericana (predominantemente burguesa y pequeñoburguesa), como *mercancía ideológica*? Lo que desaparecía en esa integración era hasta las posibilidades del internacionalismo esencial que llena de contenido los conceptos de «revolución continental», «unidad revolucionaria básica de América Latina», etcétera. No se persiguió ni mucho menos elevar el contenido internacionalista-revolucionario de la producción literaria latinoamericana para salir de los estrechos marcos del nacionalismo burgués reaccionario, sino que se elevó en su lugar la bandera del *cosmopolitismo*, adornada con reclamos de modernidad y de progreso. El talento individual como escritores y el manejo de su propia autoctonía por parte de algunos de los principales figurantes del *boom* pudo meter en la jugada escamoteadora las palpitaciones del alma de nuestros pueblos: en el fondo era el ingrediente más útil —precisamente, por su verdad de origen y su hermosura—. Pero el escamoteo ha funcionado eficazmente en términos amplios y ha sido una de las vías de la subordinación cultural impulsada por el imperialismo contra nuestros creadores y, en definitiva, contra nuestros pueblos.

27

Ha llegado el momento de plantearse nuevamente el problema de lo nacional en la literatura latinoamericana, con un criterio de eficacia revolucionaria, antiimperialista y antiburgués. El salto

enajenante hacia el cosmopolitismo, hacia lo «internacional-burgués-imperialista» impone ese zigzag. La vía de salida podría ser entonces *el refuerzo de los resultantes culturales popular-locales en el seno de una literatura al servicio de la revolución en cada país, usando para ello el punto de vista del proletariado, el método marxista-leninista que nos alejaría del populismo y del folklorismo, del costumbrismo y del naturalismo, y del mero realismo crítico de carácter burgués*. A partir de cada país, en su desarrollo, *esta literatura terminaría por encontrarse, al más alto nivel de calidad, continentalizada por la revolución y sus necesidades concretas y no por las necesidades del mercado capitalista*. Se habría recorrido así el camino correcto hacia la universalización y la popularización auténtica de la literatura latinoamericana, pero al mismo tiempo, al incorporar el punto de vista proletario, se habría limitado al máximo las posibilidades de manipulación reaccionaria, y con la ventaja de que no se partiría de cero. La burguesía y la pequeña burguesía latinoamericana han hecho muy buena literatura y arte y sus aportes terminarán por convertirse en patrimonio de nuestros pueblos, independientemente de las intenciones individuales. No se trata entonces de un retroceso obligado sino de una recomposición de los puntos de avance para propiciar un desarrollo nuevo, acorde con el ímpetu del proceso histórico continental. Pues, en definitiva, a los escritores hondureños, salvadoreños, paraguayos, guatemaltecos, brasileños, haitianos, argentinos, etcétera, ¿qué libro habrá de darnos más sentido en la vida y en la historia: el que sirve para placer y refinamiento de las élites culturales del mundo o el que ayuda poderosamente a nivel local a los combatientes por la revolución? Hay niveles en que esta distinción resulta superada (la obra que resulta local y mundialmente estimulante de la revolución), pero en un tiempo de urgencias es preciso establecer las debidas prioridades. Y todo ello, sobre la base de una aceptación por parte de los escritores, una aceptación que es también un renunciamiento: libros así, una literatura así, no darán

nunca muchos dólares, pero suelen poner al borde de la cárcel, del exilio, de la tortura y hasta de la muerte.

(1972).

III

(Literatura y periodismo)

En América Latina, por lo menos, la literatura tiene con el periodismo una vecindad indudable. La tuvo siempre. Y en esa vecindad mutua, la literatura contrajo mayores deudas que el periodismo.

Dentro del atraso impuesto por la dependencia, el grueso de nuestros escritores fue antes que un sector social que escribía libros, un grupo que publicaba en los diarios y en las revistas; para bien y para el mal; y desde hace mucho tiempo: desde los casos de los próceres de la Independencia hasta Martí y Mariátegui. Pero también desde los editorialistas y columnistas de los grandes diarios burgueses tradicionales de Buenos Aires, Santiago y Bogotá hasta los modernos expertos en la guerra psicológica del imperialismo, entronizados en cada oficina de redacción de los medios masivos de comunicación en el Continente.

El proceso de conversión de la prensa escrita, radial y televisada en una empresa capitalista moderna, instrumento del *statu quo* dependiente del imperialismo, ha sido complejo y prolongado y ha tenido en cada país sus características específicas, pero en lo que se refiere al tema de las relaciones entre periodismo y literatura, desempeñó un papel definitorio. El periodismo como profesión hizo del escritor un hombre con un nuevo y múltiple destino, lleno de alternativas: explotado, cuasi-proletario, desempleado crónico, chupamedias o cagatintas, *vedette*, héroe, perseguido político, censurado, mercenario, a escoger. Y siempre, en todo caso, agente ideológico, a un labio de distancia del gran altavoz nacional. Pero

en la medida en que el «gran periodismo» latinoamericano se ha hecho más burgués y más dependiente, el escritor reclutado para sus filas es cada vez más el domesticado, el traidor. Y crece entonces, forzosamente, el número de escritores que *fueron* periodistas.

Surge también un ente viscoso que no es ni lo uno ni lo otro. El renegado que cobra sus cheques mensuales en la gran empresa periodística, por su columna diaria, su «colaboración» en el suplemento literario dominical y que desprecia por igual a los novelistas y a los poetas (pues no tienen «canal» diario de comunicación con las masas, como él) y a los periodistas propiamente dichos (a los que ve como los artesanos y los proletarios o lumpenproletarios, según el caso, de la prosa informativa). Aparece paralelamente una especie novedosa de «periodismo literario»: esa degeneración de la crítica literaria que existe como pura y simple propaganda para los fines de la industria editorial: la sublimación de los súper escritores y los súper libros que Ud. debe admirar incondicionalmente y comprar de inmediato (respectivamente), que nos agobia desde los diarios, las revistas y las pantallas de la TV. En Buenos Aires, en México, en Caracas, estas prácticas han alcanzado un nivel de tecnificación y de eficacia, verdaderamente alto. Entre una y otra labor ha surgido sin duda también y no como una excrecencia, una *subliteratura* que no tiene nada que envidiar, en cuanto a principios y fines, a la cultura de los *cómics*, las fotonovelas y los folletines a lo Corín Tellado: la literatura de ficción que escriben los escritores reclutados por el *statu quo* en acatamiento exacto de las reglas escritas y no escritas del periodismo burgués, dependiente, los textos escritos pensando en las medidas que hay que cumplir y los límites que hay que respetar para lograr la aprobación del director, del jefe de redacción o encargado de la página literaria. Si se violan las reglas, si se traspasan los límites surge esa nada tan poco metafísica: la no publicación del texto. La «literatura» que llega a publicarse dentro de esos parámetros se miró en el espejo de esa nada.

La autocensura es la reina inglesa en esta relación entre literatura y periodismo. Y hay que advertir cómo ella ha ido bajando de nivel: el director del diario se autocensura menos en la medida en que sus intereses coinciden más y más con un sistema capitalista dependiente que se organiza y se moderniza. La autocensura en el «gran» periodismo latinoamericano de hoy es una conducta más propia de los cuadros medios y de los «productores directos de la materia ideológica». En ese mundo, mientras más abajo se está, mientras más explotado se es, más hay que autocensurarse.

Los escritores revolucionarios, desde luego, cada día tienen menos posibilidades de encontrar vías de trabajo en este periodismo estandarizado por la ideología de la dependencia. Por el contrario, sus nombres y sus obras reciben el silencio o la calumnia, el desprecio o la acusación en las páginas de los grandes diarios que se solazan en anunciar la Coca Cola o los nuevos autos japoneses. Los tiempos que corren han dado origen a un nuevo tipo de heroísmo (y de martirologio) a partir de estos panoramas: el de los revolucionarios, escritores o no, que se deciden a hacer periodismo contra el *statu quo*.

Es entonces cuando puede verse claramente la que a mi entender es la única forma de reconciliar literatura y periodismo en la vía creadora de una cultura nacional y popular: la de hacerlo en el seno de la acción revolucionaria organizada.

Porque de inmediato se aprende que la policía, y la influencia de los grandes diarios y las cadenas de TV, y aún las compañías que abastecen a las imprentas de materiales de trabajo, son casi omnipotentes frente a la vocecilla del raquítrico periódico independiente, frente al insobornable paladín de la libertad de expresión, frente a la tribuna del pensamiento democrático. La oficina de redacción de los periódicos independientes o de los programas radiales democráticos es en nuestros países una vía muy socorrida para terminar en la cárcel, bajo la acusación de atentado contra las

libertades democráticas o la seguridad del Estado, de calumnias contra los poderes públicos o de quiebra fraudulenta.

El periodismo revolucionario solo podrá hacerse entonces en el seno de la acción revolucionaria de manera organizada. O sea: el periodismo revolucionario solo es posible entre nosotros (y al decir posible, quiero decir, eficaz) si es *periodismo de las organizaciones revolucionarias*.

En él sí podrá el escritor revolucionario encontrar un campo de trabajo fertilizado por los sufrimientos y las necesidades reales de su pueblo, con posibilidades ilimitadas de creación y descubrimientos.

Claro que el camino no es sencillo. Ni para las organizaciones, ni para el periodismo revolucionario tal y como existe ahora en los países de América Latina ni para los escritores que se enfrentan a una labor en este terreno. El camino no es sencillo ni aún en aquellos países donde los procesos políticos actuales abren mejores posibilidades para la comunicación con las masas a través del periodismo responsable (pienso en Chile, Perú, etcétera).

Lo que habría que preguntarnos por nuestra parte es: ¿qué estamos haciendo los escritores revolucionarios latinoamericanos frente a las posibilidades, las necesidades, los problemas y las urgencias de un periodismo verdaderamente revolucionario? ¿Es que basta discutir esto como un tema más del próximo congreso de escritores, como una cuestión de géneros literarios, de las propias capacidades o incapacidades para hacer reportajes, entrevistas, artículos de denuncia o de análisis, etcétera? ¿O hay que planteárnoslo primordialmente como una vía de trabajo que nos llevará necesariamente a la militancia organizada?

Desde luego, cualquier avance merece la pena de ser saludado en este sentido. Y si uno comienza por preferir el testimonio histórico al soneto, hay una buena señal. El problema consiste en no detenerse ahí.

Todo esto me hace pensar en el periodismo que hizo Fučík, el que hicieron los compañeros de Radio Rebelde desde la Sierra Maestra, el que hicieron Elmo Catalán, Jorge Massetti, Juan García Elorrio y tantos otros.

El que hizo, en diversas ocasiones y formas, el Che. El que hacen hoy los escritores-periodistas clandestinos tupamaros, los periodistas-escritores a base de mimeógrafo en Guatemala, Brasil, Argentina o Bolivia.

(Marzo, 1973).

Notas

1. César Vallejo

1. José Calos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 5ta. edición, Biblioteca Amauta, Lima, Perú, 1957.
2. Luis Monguió: *César Vallejo, vida y obra*, Editora Perú Nuevo, Lima, Perú, 1952.
3. Como se habrá notado, en el presente trabajo nos ocupamos únicamente de la obra en verso de Vallejo. Es sabido que además de sus libros de poemas (*Los heraldos negros*, *Trilce*, *España, aparta de mí este cáliz* y *Poemas humanos*), Cesar Vallejo dejó la siguiente obra escrita: *El romanticismo en la poesía castellana* (Tesis del Bachillerato en Letras, 1915, folleto editado en la Universidad de La Libertad); *Escalas melografiadas* (relatos y cuentos, Lima, 1923); *Fabla Salvaje* (novela, Lima, 1923); *Favorables París* Poema (revista publicada en París en compañía de Juan Larrea, 1926; aparecieron solo dos números); *El tungsteno* (novela, Madrid, 1931); *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin* (reportaje, Madrid, 1931); *Mampar* (drama, destruido luego por el propio Vallejo); *El arte y la revolución* (ensayos inéditos); *Contra el secreto profesional* (ensayos inéditos); *Entre las dos orillas corre el río* (drama inédito); *Lock-out* (drama inédito); *Piedra cansada* (drama, publicado tan solo parcialmente en francés); *Colacho hermanos o Los hermanos Colacho* (comedia inédita); *Paco Yunque* (cuentos). Habría que citar también sus obras poéticas de juventud: «Canto a América», «Versos para un concurso literario de Trujillo» y «Oda al marqués de Torre-Tagle», que no han podido ser encontrados hasta la fecha.
4. En la consideración de los *Poemas humanos* incluimos, sin hacer la diferenciación que acostumbran quienes se han ocupado de la obra de Vallejo, la serie de poemas titulados *España, aparta de mí este cáliz*. Entendemos que responden a las mismas motivaciones que el resto de los poemas del volumen y que presentan las mismas características de forma y contenido, aunque su temática sea específicamente relacionada con el drama español.

8. Cultura, artes e intelectuales en la RPDC

1. Aparte de la amplitud de la «fijación temática» coreana (ya que se extiende prácticamente a toda la historia contemporánea de aquel país), esta concreción del «reclamo social» implica ciertamente la base de la crítica política a la literatura y el arte. En definitiva un escritor que no puede escribir sobre la revolución de su pueblo no puede pretender ser un escritor revolucionario. Gramsci —a quien citamos largamente en este trabajo exclusivamente a partir de *Literatura y vida nacional*— plantea correctamente los términos de este nudo conflictivo y revelador cuando dice:

Alguien «quiere» expresar artificialmente un determinado contenido y no crea una obra de arte. El fracaso artístico de la obra de arte dada (ya que esa persona ha demostrado ser un artista en otras obras realmente sentidas y vividas) demuestra que tal contenido es, en esa persona, una materia sorda y rebelde; que su entusiasmo es ficticio y deseado exteriormente y que no es, en este caso, un artista, sino un sirviente que desea agradar a sus amos. Hay por lo tanto dos series de hechos: una de carácter estético o de arte puro, y otra de política cultural (es decir, de política). El hecho de negar el carácter artístico de una obra puede servir al criterio político como tal para demostrar que alguien como artista no pertenece a aquel determinado mundo político y —ya que su personalidad es esencialmente artística— que en su vida íntima, en la vida que le es propia, el mundo en cuestión no actúa, no existe. Esta persona entonces es un comediante de la política, quiere hacer creer lo que no es, etcétera. El crítico político lo denuncia pues no como artista sino como oportunista político. La presión del político para que el arte de su tiempo exprese un determinado mundo cultural es actividad política, no de crítica artística.

2. Uso la expresión «no conformista» para subrayar el carácter personal de la obra, pero me hago cargo de los abusos que se suelen cometer con dicha expresión. Gramsci también se ha referido a este problema:

¿Es siempre la sinceridad (o espontaneidad) un mérito y un valor? Lo es en cuanto está disciplinado. Sinceridad (o espontaneidad) significa máximo de individualismo, también en el sentido de idiosincrasia (originalidad en este caso es igual a idiotismo). El individuo es original históricamente cuando da el máximo de relieve y de vida a la «sociabilidad», sin la cual sería un «idiota» (en el sentido etimológico, que sin embargo no se aleja del sentido vulgar y común). Hay un significado romántico de la originalidad, la personalidad, la sinceridad, que se justifica históricamente en cuanto nace una oposición a cierto conformismo «jesuítico» en esencia, es decir, un conformismo artificial, ficticio, creado superficialmente para servir los intereses de un pequeño grupo o facción y no de

una vanguardia. Hay un conformismo racional, es decir, correspondiente a la necesidad, al mínimo esfuerzo para obtener un resultado útil, y la disciplina de tal conformismo debe ser exaltada y promovida, debe convertirse en «espontaneidad» o «sinceridad». Luego conformismo no significa otra cosa que «sociabilidad» pero es agradable justamente emplear la palabra «conformismo» para molestar a los imbéciles. Esto no quita la posibilidad de formarse una personalidad y ser original, pero torna más difícil la empresa. Es demasiado fácil ser original haciendo lo contrario de lo que todos hacen; es una tarea mecánica. Es demasiado fácil hablar de diferente manera que los demás, ser neolítico; lo difícil es distinguirse de los otros sin hacer estas acrobacias. Justamente ocurre hoy que se busca una originalidad y personalidad a bajo precio. Las cárceles y manicomios están llenos de hombres originales y de fuertes personalidades. Poner el acento sobre la disciplina, la sociabilidad y sin embargo pretender sinceridad, espontaneidad, originalidad, personalidad: he aquí lo verdaderamente arduo y difícil. No se puede decir que el conformismo es demasiado fácil y que reduce el mundo a un convento. Mientras tanto ¿cuál es el «verdadero conformismo», es decir, cuál es la conducta «racional» más útil, más libre, en cuanto obedece a la «necesidad»? ¿Cuál es la «necesidad»? Cada uno es llevado a hacer de sí el arquetipo de la «moda» de la «sociabilidad» y a presentarse como «ejemplar». Por lo tanto la sociabilidad, el conformismo, es el resultado de una lucha cultural (y no solo cultural); es un dato objetivo o universal, así como no puede dejar de ser objetiva y universal la «necesidad» sobre la cual se eleva el edificio de la libertad. En la literatura (arte), la sinceridad y espontaneidad se oponen al mecanismo o cálculo, que puede ser un falso conformismo, una falsa sociabilidad, es decir, la adaptación a las ideas hechas y rutinarias.



ocean sur

una editorial latinoamericana

www.oceansur.com • info@oceansur.com

Ocean Sur es una casa editorial latinoamericana que ofrece a sus lectores las voces del pensamiento revolucionario de América Latina de todos los tiempos. Inspirada en la diversidad étnica, cultural y de género, las luchas por la soberanía nacional y el espíritu antimperialista, desarrolla múltiples líneas editoriales que divulgan las reivindicaciones y los proyectos de transformación social de Nuestra América.

Nuestro catálogo de publicaciones abarca textos sobre la teoría política y filosófica de la izquierda, la historia de nuestros pueblos, la trayectoria de los movimientos sociales y la coyuntura política internacional.

El público lector puede acceder a un amplio repertorio de libros y folletos que forman sus doce colecciones: Che Guevara, Fidel Castro, Revolución Cubana, Nuestra América, Cultura y Revolución, Roque Dalton, Vidas Rebeldes, Historias desde abajo, Pensamiento Socialista, Biblioteca Marxista, El Octubre Rojo y la Colección Juvenil.

Ocean Sur es un lugar de encuentros.

PROFESIÓN DE SED

Un libro inédito de Roque Dalton, una selección de textos conformada por el propio autor antes de su muerte, *Profesión de sed* reúne diversos ensayos y artículos literarios –entre ellos, uno que se publica ahora por primera vez– escritos entre 1963 y 1973. En ellos se aproxima a la obra de creadores como César Vallejo, Ernesto Cardenal, Régis Debray, Otto René Castillo, y reflexiona en torno a la relación entre vanguardia artística-vanguardia política y el compromiso ético del arte en el contexto latinoamericano.

¿Cuáles serían los objetivos culturales de una revolución en estos países? ¿Cómo se insertarían en ella los intelectuales? ¿Y en una revolución socialista? ¿Cuáles son las experiencias en este sentido? ¿Cuál es la esencia y la función de la poesía? Estas y otras interrogantes son evaluadas, a lo largo del libro, desde la compleja realidad tercermundista.

Roque Dalton (El Salvador, 1935-1975) es, sin duda, uno de los intelectuales y revolucionarios más interesantes y audaces del siglo XX en América Latina. Aunque ha sido más conocido por su poesía, sus títulos abarcan todos los géneros literarios, e incluyen: *Taberna y otros lugares* (poesía, 1969); *¿Revolución en la revolución? y la crítica de derecha* (ensayo, 1970); *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador* (relato testimonial, 1972); *Pobrecito poeta que era yo* (novela, 1976), entre otros.

US\$23.95

ISBN 978-1-921438-99-8



ocean
SUR



www.oceansur.com

www.oceanbooks.com.au