

Sobre los principios: introducción*

Arcadio Díaz-Quñones

“Siempre se trabaja en la tradición cuando no está”.

Ricardo Piglia

I

Empezar no es partir de cero. El núcleo de este libro es el estudio de las relaciones de los escritores e intelectuales con la *tradición*, es decir, cómo la han imaginado y cómo hablan de ella. ¿Qué significa *pertenecer* a una tradición? ¿Cuál será el punto de apoyo para sostener su autoridad? Esas preguntas recorren el campo literario moderno. En él se producen tradiciones múltiples que giran en torno a dos polos: conservar la *tradición* o liberarse de su peso. En este marco, se encuentran desde las búsquedas de un retorno a los *comienzos* perdidos, hasta el deseo de encontrar otro lenguaje y una vía de salida. La posibilidad de elegir es constitutiva: el escritor *moderno* sería aquel que considera que puede entrar y salir de tradiciones diversas. Siguiendo en este punto a Fredric Jameson, podríamos decir que la “modernidad” no es solo un concepto, sino una categoría narrativa, un tropo en el que se vislumbran posibilidades de relatos alternativos.¹ En los seis trabajos que componen este libro mi intención ha sido trazar las vías divergentes del proceso en algunos autores y textos sobresalientes. Lo que me propongo explorar no es qué sea la *tradición*, sino cómo ha sido imaginada y usada.

Esas preguntas se han formulado con particular intensidad en las sociedades caribeñas, marcadas por una larga experiencia colonial y por las modernidades contradictorias generadas por la coexistencia de la esclavitud y el capitalismo. Su historia ha sido marcada también por la

* Este trabajo fue publicado como introducción al libro: Díaz-Quñones, Arcadio. *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*. Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

circulación –en las colonias y en las metrópolis– de administradores, religiosos, militares, viajeros, expatriados, estudiantes, y refugiados. Pero el *Caribe* carece del perfil relativamente claro que se asocia con las naciones. Nunca se ha establecido como una entidad política, y a menudo sus países se ignoran entre sí. En las “Indias occidentales” se inició la conquista europea. Pero muy pronto el archipiélago se convirtió en teatro de los imperios coloniales europeos, y distaba mucho de ser étnica, política o culturalmente homogéneo. Los habitantes de la región hablan distintas lenguas, que conviven o se enfrentan unas con otras. Pero los términos *Caribe*, las *Antillas* y *West Indies* no son sinónimos. ¿Incluyen las islas del archipiélago, o también el Caribe colombiano y venezolano? El gran historiador Gordon K. Lewis tituló su libro sobre la herencia social e intelectual británica en sociedades como las de Jamaica y Trinidad, *The Growth of the Modern West Indies* (1968).

El nombre de *Caribe* no se ha generalizado en la historiografía moderna, que ha estado más atenta a la emergencia de la “nación” y la creación de estados independientes que a los múltiples y con frecuencia secretos intercambios culturales. Sí quedó consagrado en la literatura y en el pensamiento político, asociado, como se sabe, con los *caníbales*, con la isla perdida de la *Utopía* de Tomás Moro. La presencia de estas y otras connotaciones ha hecho que el significado de *Caribe* permanezca oscuro y discutible. Otra palabra, quizás menos opaca, ha quedado asociada a los “orígenes” caribeños. Me refiero al sustantivo y adjetivo *cimarrón*, empleada para designar al indio pero también al esclavo fugitivo que individual o colectivamente se rebeló contra la esclavitud y se refugió en el monte o en lugares de difícil acceso. En algunos casos, resultó en el establecimiento de comunidades cimarronas, llamadas *palenques*, *cumbes* y *quilombos*. El vocablo pasó al inglés *maroon*, y al francés *marron* y *marronage*.²

El Caribe es una región histórica, pero no estamos seguros de sus límites geográficos, ni son siempre muy claras las fronteras políticas. En el Caribe *francés*, por ejemplo, Haití se convirtió en la primera república “negra” de América, mientras que Martinica se mantuvo como “posesión” francesa hasta 1946, cuando culminó su integración política a la metrópoli como *département d’outre mer* con ciudadanía francesa. En Cuba, la República se proclamó en 1902; los puertorriqueños se transformaron en ciudadanos estadounidenses en 1917, y la isla se convirtió en Estado Libre Asociado en 1952, pero continuó siendo “territorio no incorporado” de los Estados Unidos. Aunque casi borradas de la memoria colectiva y de los programas educativos, las guerras raciales y sociales han estado dramáticamente presentes: en Cuba, contra el Partido Independiente de Color en 1912; en la República Dominicana, la matanza de haitianos ordenada por el dictador Trujillo en 1937.³ Ello no implica que la población de Martinica, Cuba, Puerto Rico o la República Dominicana no haya actuado en numerosas ocasiones a través de los símbolos nacionales y que con frecuencia se invoquen sus derechos políticos.

En el libro de Tulio Halperin Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos* (1985), las Antillas constituyen un “mundo aparte” en el que “los lazos imperiales pesan más que en el continente”.⁴ Sin embargo, si en el siglo XVII España había perdido una parte considerable de sus “posesiones” en el territorio caribeño, en la segunda mitad del siglo XVIII el Caribe “español”, desde el punto de vista del intercambio mercantil, estaba más cerca de los Estados Unidos y del resto de Europa. El desarrollo azucarero supuso el aumento del comercio de esclavos africanos y del contrabando.⁵ Ese Caribe discursivamente *hispanico*, pero nunca *color blind*, que siguió siendo vital para las comunicaciones de España con sus colonias, y que estaba cada vez más vinculado a los Estados Unidos, es el que estudio. Su especificidad no se puede

transferir automáticamente a experiencias caribeñas paralelas, pero no idénticas, como vio bien Antonio Benítez Rojo (1931-2005) en *La isla que se repite* (1990).

En las primeras décadas del siglo XX, las intervenciones militares de los Estados Unidos se convirtieron en un elemento unificador. La casi simultánea ocupación militar de Puerto Rico, Cuba, República Dominicana y Haití creó líneas antagónicas y estimuló nuevas movilizaciones autonomistas o nacionalistas, así como la lucha por la integración plena a la nueva metrópoli. Paralelamente, Cuba se transformó después de 1898 por una nueva y enorme inmigración de españoles. Por otra parte, las sucesivas y masivas emigraciones a las metrópolis europeas y norteamericanas le han dado notable visibilidad al mundo cultural caribeño, aunque no representado por sus élites. El Caribe parece reconstituirse en sus exilios contemporáneos. Es una referencia frecuente cuando se discute ese complejo proceso que desborda y ensancha los territorios de origen, y, de hecho, ha contribuido a convalidar nuevamente las categorías de *nomadismo* y *diáspora*, que han cobrado nueva vida en las discusiones sobre la desigualdad y sobre el estatuto del sujeto nacional en la historiografía reciente. Pero la *diáspora* se experimenta de maneras distintas por las diferentes clases sociales, y por las diferencias entre las metrópolis.

En esas circunstancias, la *pertenencia* se convierte en un dilema y pone en marcha el imaginario de los *comienzos*. La *tradición* no se posee ni se hereda tranquilamente; es necesario ir siempre a su búsqueda. Construir la obliga a reinventarse mediante un trabajo poético e intelectual y lleva a constantes revisiones historiográficas y conceptuales llenas de tensiones subterráneas. Edward Said lo planteó así: “la descolonización es una compleja batalla sobre el derrotero de diferentes objetivos políticos, historias y geografías, y está llena de obras de imaginación, de investigación y contrainvestigación”.⁶ El desafío es notable. James Clifford formuló una serie de preguntas que apuntan a las dificultades: ¿desde qué sistema de referencias,

y en qué lengua, puede un escritor moderno construir su discurso? ¿No es casi inevitable que el *país natal* se convierta en un *cuaderno de retorno*, como el de Aimé Césaire, es decir, en escritura?⁷ Esas preguntas rebasan, por supuesto, el marco caribeño. Para el contexto brasileño y latinoamericano Roberto Schwarz planteó preguntas relacionadas en dos ensayos memorables, y muy discutidos: “Las ideas fuera de lugar” (1973) y “Nacional por substracción” (1986).⁸

II

Mi propio libro también comienza –y comenzó– más de una vez. Empecemos, pues, con una referencia a la poesía de José Martí (1853-1895), quien en sus *Versos sencillos* (1891) comienza y recomienza, por lo menos tres veces. Su poesía sigue siendo, desde mi punto de vista, una de las mejores introducciones al problema. El transitar de un lado a otro se manifiesta en el *inicio* mismo de los *Versos sencillos*: “Yo soy un hombre sincero/ de donde crece la palma”. Pero junto a ese primer *comienzo* aparece en seguida un segundo, en el que se nombran los whitmanianos viajes de ida y vuelta. El uso plural del término es decisivo: “Yo vengo de todas partes/ y hacia todas partes voy:/ Arte soy entre las artes/ En los montes, monte soy”. La presencia de un “yo” capaz de circular por lugares y tiempos múltiples que se han sucedido, y de enlazar *arte* y *monte*, es central. Le permitió a Martí desplegar sus afectos y epifanías. Ese “yo” cuenta historias fragmentadas de inocencia y experiencia, de lugares secretos, y palabras perdidas de una guerra feroz: “El niño fue fusilado/ por los fusiles del rey”. Martí definía ahí su vocación política, en vísperas de la segunda guerra de independencia cubana, y anunciaba poéticamente que estaba disponible. Su lengua poética muestra la convergencia con Whitman y Emerson, quienes resuenan en todo el libro. Pero hay un tercer *comienzo*, que no es contrario a la fluidez y el movimiento de los primeros, y lo define dentro de otra *tradición*. Es una poética que

le llega a Martí de muy lejos: las formas del canto popular, con sus ritmos, el gusto por los paralelismos, el verso octosilábico, y la rapidez mental de los improvisadores. En el prólogo, confiesa que agrupa sus versos atento a la escritura, la escucha y la lectura, “de modo que vayan por la vista y el oído al sentimiento”. A diferencia de sus *Versos libres*, en *Versos sencillos* encontramos otros *beginnings* en las combinaciones y variantes del canto tradicional, y en la larga relación entre la página impresa y el canto. El “yo” empleado por Martí puede ser melancólico o heroico, pero permanece idéntico a través de los cambios. Es asimismo un cantor. En efecto, los versos rinden tributo a sí mismos, empleando fórmulas de las tradiciones orales.⁹ Muy pronto los lectores empezaron a saberlos de memoria, y a cantarlos.

En el campo literario, la cuestión de la *tradición* reaparece de diversas maneras en los poetas modernistas, y más tarde en las vanguardias artísticas y políticas. El ejemplo de Rubén Darío fue fundamental. Darío se colocó progresivamente en el centro de la escena e incita a sus lectores a elegir libremente sus tradiciones. Es importante recordar que en esos años Darío “perseguía su forma” y pensaba sus *beginnings* en libros como *Los raros* (1896), que es una síntesis de elementos heterogéneos y modelos discordantes.¹⁰ “Yo detesto la vida y el tiempo en que me tocó nacer”, proclamaba en las “palabras liminares” de *Prosas profanas* (1896). Y en *Cantos de vida y esperanza* (1905) reiteraba la libertad con que se movía entre múltiples tradiciones: “y muy siglo diez y ocho y muy antiguo/ y muy moderno; audaz, cosmopolita;/ con Hugo fuerte y con Verlaine ambiguo,/ y una sed de ilusiones infinita”.¹¹ Darío inauguró así una poética moderna que se convirtió en paradigma de *beginnings* para sus muchos seguidores.

Cuando aquí hablamos de *tradición*, nos referimos con frecuencia al canon literario. Se trata, por supuesto, de un canon mucho más maleable que el religioso. En las literaturas latinoamericanas y caribeñas hay poemas y ensayos que intervienen en el combate por la

renovación de los clásicos, proponiendo rupturas, desvíos o nuevas genealogías. A veces se llega a subvertir la noción misma de “canon”. Por ejemplo, Ricardo Piglia insiste en que es la escritura propia la que cambia la manera de leer de los escritores. Dándole vuelta a los términos, sostiene que los escritores no se someten a las reglas del canon, sino que lo van configurando en su propia obra: “un escritor construye la tradición y arma su genealogía literaria a partir de su obra”. Esa concepción poco ortodoxa es un modo de definir la relación con los precursores: “No importa el valor ‘objetivo’ de los libros: el canon de un escritor tiene que ver con lo que escribe (o con lo que quiere escribir)”.¹²

El *principio* es un tema discutido desde la retórica, la historiografía y la política. El *incipit* pertenece al dominio de la antigua retórica, con antecedentes bíblicos a los que siempre se vuelve: *empezar por el principio*. Es central como recurso y estrategia en la literatura moderna donde está vinculado al libro, a la página, al acto mismo de escribir, a la ficción, y a las ficciones que se tejen en torno a los *comienzos* individuales o colectivos. En la literatura europea se consagra como *topos* en el epígrafe *incipit vita nova* que Dante encontró en el “libro della mia memoria” y que inicia su propia renovación con Beatrice.¹³ Más adelante veremos otros ejemplos.

En la historiografía contemporánea basta recordar el bello e influyente ensayo de Michel de Certeau sobre mayo de 1968: “Se produjo algo inaudito: nos pusimos a hablar. Parecía que se trataba de la primera vez.” Pero es imposible, agrega, “tomar la palabra y conservarla sin una toma del poder”.¹⁴ Los libros de Eric Hobsbawm y Terence Ranger en torno a *The Invention of Tradition* (1987), y la respuesta de Stephen Bann en *The Inventions of History: Essays on the Representation of the Past* (1990) discuten precisamente las prácticas políticas e historiográficas de la *inventio* necesaria para la conservación. Muchos de estos debates pertenecen a lo que

Jürgen Habermas ha llamado “el uso público de la historia”, o a lo que Nietzsche pensó como usos y abusos de la historia.¹⁵ Como se sabe, Foucault optó por hablar no de “orígenes”, sino de *nacimiento*. La cuestión de los *principios* ha sido central en la filosofía política contemporánea, en gran medida, sostiene Hannah Arendt, porque la *autoridad*, como la *tradicción*, “se ha esfumado del mundo moderno”, o “está ensombrecida por la controversia y la confusión”, lo cual lleva a un fuerte deseo de *comenzar*.¹⁶ En este libro he tenido muy presentes sus palabras: “los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”.¹⁷ Arendt elevó el concepto a categoría, pero como *interrupción*, distanciándose de las continuidades de las *genealogías* bíblicas. No usa el sustantivo *principios*, pero sí desarrolla el concepto de *natalidad*, que es justamente la posibilidad de nacer de nuevo, es decir, *recomenzar*. Para Arendt, la *natalidad* está íntimamente ligada a la deliberación, a la toma de la palabra en el espacio público. En *La condición humana* define la *vita activa* como la capacidad de dar vida a lo nuevo: “Actuar en su sentido más general significa tomar una iniciativa, comenzar”.¹⁸

III

En el primer capítulo de este libro, el más extenso, estudio una de las cuestiones que más me ha interesado: el lugar que ocupan los escritores de las últimas colonias “españolas” en los *comienzos* del hispanismo moderno. En ese marco, analizo el ambicioso proyecto restaurador llevado a cabo por Marcelino Menéndez Pelayo antes de la derrota de 1898, pero revisado y publicado en 1911-1913. Lo hizo en su imponente *Historia de la poesía hispano-americana*, un libro escrito con amor -y a ratos con mordacidad- hacia su objeto de estudio. El erudito español quería restaurar la autoridad espiritual del imperio y el prestigio del Libro, asegurando así un lugar protagónico a la España vencida. El nuevo *hispanismo* académico del siglo XX se

sedimentó y se construyó en buena medida gracias a esa *Historia*. Era una forma de *renacimiento* de un tiempo y una autoridad que parecían acabados.

Hablar de ese *hispanismo* es hablar también de las discordias y las guerras que lo construyen. Como se sabe, durante las guerras de independencia de las colonias hispanoamericanas se dio un cuestionamiento radical de los fundamentos de la autoridad imperial. Es preciso, pues, volver a esos críticos para situar el proyecto restaurador de Menéndez Pelayo y para comprender las pasiones que despertó. Era una guerra por la autoridad de la tradición. Foucault resume una situación análoga de la siguiente manera: “combate político y saber histórico están, en lo sucesivo, ligados uno al otro [...] La historia nos aportó la idea de que estamos en guerra, y nos hacemos la guerra a través de la historia”.¹⁹

Las formas de esa guerra son múltiples, y las consecuencias también. Una de ellas es el silenciamiento. En la *Historia* de Menéndez Pelayo se plantea desde el principio el problema de transformar la multiplicidad de elementos en una unidad. Aunque su relato va mucho más allá de la poesía y entra continuamente en consideraciones de la vida material y la historia intelectual, determinados acontecimientos y figuras están rodeados por el silencio, pero a veces vuelven y se imponen bruscamente.²⁰ Menéndez Pelayo se mostró particularmente sordo a la esclavitud en el mundo caribeño y en particular a la herencia de las culturas africanas. Mostró también desdén a la tradición de los separatistas cubanos y puertorriqueños del siglo XIX, de quienes apenas habla salvo para rechazarlos. Su restauración tenía mucho de nueva evangelización, acechada por aquellos que introducían la duda sobre la *tradición* que él defendía. “La restauración -escribe Michel de Certeau- presenta los signos del mismo desorden que pretende suprimir”.²¹

En ese capítulo estudio lo que podríamos llamar, con Arno Mayer, la persistencia del Antiguo Régimen, y su capacidad de adaptación y de encontrar aliados. Antes y después del

1898 se forjaron alianzas inesperadas, en las que jugaron un papel central Rubén Darío, Pedro Henríquez Ureña, Antonio S. Pedreira y Federico de Onís, entre muchos otros. El concepto de “alianza” implica por supuesto la capacidad de negociación y un complejo juego de espejos, pero también -y es algo que se olvida frecuentemente- resistencias abiertas o solapadas. Uno de los aspectos del *hispanismo* que me interesó particularmente fue la necesidad que sintieron los escritores hispanoamericanos y españoles de arraigarse en los Estados Unidos, su afán por ser reconocidos como interlocutores por las instituciones norteamericanas, a la vez que les disputaban sus títulos de dominación. A ello dedico buena parte del primer capítulo.

En el segundo trabajo planteo de nuevo la íntima conexión entre colonias y metrópolis, pero atento a la perspectiva de un intelectual del Caribe “hispanico”: el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946). En su figura y en sus textos converge un haz de problemas. Él mismo ha tenido un peso enorme en este libro. Si hubiera que decidirse por una figura de la crítica que fuera la cifra de la necesidad y las dificultades de trabajar los *comienzos* caribeños, ese nombre sería, a mi juicio, el de Henríquez Ureña. Fundar una *tradicción* intelectual moderna fue el objeto de su deseo. En el proceso, se constituyó como sujeto. Creó su propia vida en la tradición intelectual que fue elaborando, enlazando, el principio con el fin.

El exilio marcó su obra y su búsqueda de *principios*. Su primera estancia en los Estados Unidos y luego en Cuba y en México habían sido experiencias decisivas. El más prolongado exilio en la Argentina lo incitó a *comenzar* de nuevo. Hubo en él siempre un fuerte impulso a la reivindicación de la memoria y los *beginnings* coloniales, y a ello retorna una y otra vez en sus libros. Se condensa en una reveladora cita de 1935: “Ninguna revolución deja de recibir la herencia del régimen que cae”.²² Toda su poética y el verdadero alcance de su obra están en esa

frase. Henríquez Ureña escribió y actuó con conciencia de la pérdida, y *contra* ella, sin renunciar a la utopía de la reconciliación de lo viejo y lo nuevo.

No perdió nunca de vista las enseñanzas de Menéndez Pelayo, pero las diferencias son claras. Sobre las huellas del maestro, hay en los ensayos de Henríquez Ureña un constante empeño en enlazar la pluralidad de historias en otra unidad. En lo fundamental, como veremos, también se mantuvo fiel a la concepción de la cultura y al lenguaje romántico que encontró en Walter Pater y en otros helenistas británicos a los cuales empezó a leer en su juventud en Nueva York. Fue reuniendo con extraordinaria erudición el material sobre el cual trabajó durante décadas. El resultado fue su obra más perdurable, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, que transformó la comprensión de la literatura *hispanoamericana*. Los autores y textos que contribuyó a canonizar subyacen la *tradición* desde donde se definen los “clásicos”. Al mismo tiempo, negaba la tradición del mundo afroamericano como cultura, oposición que ha sido más bien la norma en el Caribe, a pesar de la igualdad y la ciudadanía formales.

En el tercer capítulo, me interesó seguir explorando la relación entre exilio y construcción de tradiciones. Ahí el centro es la posición de Martí (1853-1895) en los Estados Unidos, “entre imperios”, con sus tramas secretas y aliados firmes. He titulado ese trabajo “La guerra desde las nubes”, y examino de cerca la visión que ofrece Martí en su retrato de Ulysses S. Grant, publicado en *La Nación* de Buenos Aires en 1885. Recalco desde el título que se trata de una visión desde lo alto, como en un cuadro, algo contemplado por un espectador desde afuera, donde el elemento de la distancia está muy marcado. El lugar de enunciación era extraordinariamente complejo: un poeta nacionalista cubano que había vivido intensamente la modernidad de la gran metrópoli que era Nueva York, lee e interpreta la cultura y la política

norteamericanas. Más aún: Martí piensa las tradiciones nacionales, la democracia y la utopía cubanas a la vez que deja hablar a la nueva tradición poética norteamericana.

Martí nació como escritor en la prisión colonial, experiencia sanguinaria que contó, ya deportado en España, en *El presidio político en Cuba* (1871). Su *incipit vita nova* está en el dolor de la prisión colonial en La Habana. Pero el exilio llegó a ser para él la condición del poeta y del revolucionario. En una carta de 1879 escrita durante su fugaz retorno a La Habana después del Pacto del Zanjón de 1878, le contaba a su amigo mexicano Manuel Mercado su vida disminuida por el provincianismo represivo: “¡El destierro en la patria, mil veces más amargo para los que, como yo, han encontrado una patria en el destierro. Aquí ni hablo, ni escribo, ni fuerzas tengo para pensar!”.²³ No obstante, en la ciudad de Nueva York -donde desde hacía mucho tiempo se había radicado una colonia cubana- Martí se consagró como periodista, publicó sus versos, y asumió el liderazgo en los preparativos de guerra contra el régimen colonial español. El universo urbano plurilingüe y pluriétnico de Nueva York se identificaba con la modernidad. Martí se destacó por su comprensión especialmente lúcida -y anticipadamente “poscolonial”- de la ciudad, de las tradiciones culturales norteamericanas, del protestantismo secularizado y del movimiento abolicionista.

Desde el punto de vista literario, los nuevos *beginnings* de Martí no implicaban solamente, como se ha dicho muchas veces, la recuperación de figuras heroicas y literarias de los exilios cubanos, cuya figura paradigmática era el poeta José María Heredia (1803-1839). Era también un trabajo de traducción poderosamente estimulado por los ensayos y la poesía de Emerson y Whitman. En su gran retrato de Whitman -que es como una especie de *collage* o mosaico de citas traducidas- se deja ver una clara identificación con la utopía de una sociedad naciente: “No de rimillas se trata, y dolores de alcoba, sino del nacimiento de una nueva era, del

alba de la religión definitiva y de la renovación del hombre”.²⁴ En Nueva York, además, vivió y escribió sobre la velocidad en la ciudad, que tenía otra dimensión, técnica, en la escritura. Lo plasmó en una imagen memorable conservada en sus *Cuadernos de apuntes*, en la que retoma el emblema moderno por excelencia del siglo XIX: el ferrocarril. Para *empezar* a llenar la página de sus crónicas al ritmo implacable del periodismo, era necesario un paso *inicial*: “Modo de escribir: primero, tiendo los rieles, y luego echo a andar la máquina”.²⁵

A través de su retrato de Grant, Martí realiza dos movimientos críticos: por un lado, da testimonio de su familiaridad con la modernidad norteamericana, lo cual permitía también ejercer la crítica; por otro, reafirma su voluntad de reinscribir el lugar del intelectual en la guerra “nacional” cubana frente al recelo que él mismo despertaba entre quienes habían tenido experiencia directa en el campo de batalla. Su retrato de Rawlins, el intelectual que acompañó a Grant, era en gran medida un relato sobre sí mismo y los posibles *nuevos comienzos* de la lucha revolucionaria. Es interesante contrastar que ese mismo año, en una carta privada (o quizá para ser compartida con otros) Martí todavía se identificaba con los vencidos de la primera guerra de independencia: “Ni un solo instante me arrepiento de haber estado con los vencidos desde la terminación de nuestra guerra, y de seguir entre ellos”.²⁶ Pero en el texto sobre Grant, como en sus *Versos sencillos*, se comprueba que se disponía a *recomenzar*, partiendo de nuevas bases, y a participar activamente en la organización de la guerra desde la emigración. Muy poco después, en 1892, fundó el Partido Revolucionario Cubano.

Siguiendo el hilo de lectura que estamos haciendo, el espiritismo de Allan Kardec (1804-1869) nos permite entrar en otro aspecto de las múltiples tradiciones disponibles a los escritores e intelectuales modernos. Fue central para los *principios* del joven intelectual cubano Fernando Ortiz (1881-1969), a quien dedico el capítulo cuarto. La dimensión utópica -espiritual y política-

de Kardec, que convivía en Cuba y en el Caribe junto a formas de religión “oficiales” y tradiciones africanas, le resultó muy atractiva para repensar la integración de la nación cubana y el papel de sus élites durante las primeras décadas de la República. En 1914 Ortiz publicó un extenso estudio titulado *La filosofía penal de los espiritistas*. Era una apertura hacia otra concepción de la nación y sus tradiciones. La reflexión sobre la incesante *transmigración* de las almas le permitió a Ortiz difuminar sus “primeros” *beginnings* en la criminología lombrosiana y postular la *transculturación*. Se trata de otra forma de *natalidad*, el incesante diálogo de espíritus con espíritus que anticipa y nos permite releer con otros ojos la plasticidad y elasticidad celebrados en *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). El Ortiz espiritista es, por así decirlo, menos nacionalista, pero permaneció fiel a la nación. No hay que olvidar que su contrapunteo es *cubano*.

Ortiz recuperaba en el espiritismo un sentido del más allá y de lo sacro, antiquísimo e inmemorial, que le permitía moverse por los intrincados senderos de las múltiples tradiciones africanas y europeas del Caribe, y establecer su propia contemporaneidad con todas. Él también podría decir, como Martí: “yo vengo de todas partes/ y hacia todas partes voy”. En su interés por la *transmigración* se percibe la complejidad de un proyecto “nacional” que postulaba el entrelazamiento de tradiciones, y que al mismo tiempo era capaz de resistir las heterogeneidades internas: “El espiritismo es la *moral arreligiosa* sin dogmas, ni ritos, ni ídolos, ni sacerdotes”.²⁷ Esa “religiosidad” quizás ha contribuido a la indiferencia con que el mundo académico ha tratado sus *beginnings* espiritistas, *tradición* hoy rara en las universidades y que aparece como un eslabón perdido.

A la concepción espiritista del constante entrelazamiento de tradiciones se oponen implícitamente las posturas secularizadoras del historiador cubano Ramiro Guerra y Sánchez

(1880-1970) y el puertorriqueño Antonio S. Pedreira (1898-1939). Los estudio juntos en el capítulo quinto de este libro, con el propósito de analizar comparativamente la refundación de tradiciones que llevaron a cabo en un campo letrado que se desarrolló con fuerza en el interior de las islas -y no en el exilio- después del 1898. Quise subrayar algunas simetrías no tan ocultas, sobre todo en su estigmatización del mundo afrocaribeño, hostilidad que en sí era una tradición. La historia de las últimas colonias españolas del Caribe ha estado dominada, sobre todo desde el triunfo de la Revolución Cubana, por una férrea antítesis, que termina por estereotiparlas: Cuba, la nación heroica; Puerto Rico, su reverso total, la colonia permanente. En muchas zonas de la vida, lo tajante de esa oposición quizás sea más aparente que real, y las tradiciones intelectuales de ambas islas no se excluyen sino que se complementan. En todo caso, las diferencias son tan importantes como los paralelismos y similitudes de sus tradiciones intelectuales.

Tanto en Guerra como en Pedreira la nación se situaba como sujeto en los *inicios* mismos del proceso, corriéndose el riesgo de interpretar anacrónica y teleológicamente lo ocurrido desde la Conquista.²⁸ En el centro de gran parte de su discusión se encontraba la lucha contra los latifundios azucareros, un tema generalizado en el campo político e intelectual de las décadas de 1920 y 1930. Hay otra analogía: ambos compartían con Henríquez Ureña la exclusión del mundo afro-caribeño en tanto que *cultura*, y escribieron de una manera explícita sobre ese “enemigo íntimo”.

Guerra postulaba que los comienzos de la nacionalidad cubana se fundían con la propiedad. Su “nación imaginada” giraba claramente en torno a la tierra y a las relaciones de parentesco, asumiendo connotaciones racistas en el proceso. Para el autor de *Azúcar y población en las Antillas* (1927), la continuidad de la tradición patricia proporcionaba tranquilidad: el capital simbólico y el territorio patrio se transmitían de padres a hijos. Las “raíces” del árbol -es

un tropo predilecto- se hunden en el pasado, y lo anclan y estabilizan en su identidad. Esa visión asume inmediatamente una superioridad vinculada con la *tradición* hispánica, cuyo poder no deja de reconocer: “Sólo España aparece fundando colonias de un tipo de organización social y económica superior, llamadas a constituirse independientes y progresistas, en todas las tierras bañadas por el Caribe”.²⁹ Tácitamente, legitimaba la extraordinaria inmigración de centenares de miles de “blancos” españoles que se asentaron en Cuba después de 1898, a la vez que condenaba explícitamente la importación de “braceros” jamaquinos. Podríamos decir que aquí “la supervivencia del árbol está en juego cuando sus raíces se sacan a la luz”.³⁰

Por su parte, Antonio S. Pedreira situaba sus *comienzos* en la *frontera* y en la *transición* entre imperios, dos metáforas espaciales y temporales privilegiadas en las narraciones históricas de la modernidad. Estamos en 1934, y en su ensayo *Insularismo* esa frontera le permitió, no tanto mirar al archipiélago del Caribe, sino triangular la relación de Puerto Rico, España, Estados Unidos. Elaboró así los *comienzos* que le harían posible situar a los nuevos intelectuales. Su *frontera* no era la que tantos temores inspiraba en los confines del imperio español por estar llena de cimarrones, herejes, piratas, y de ingleses, franceses y holandeses. La de Pedreira era un lugar que descansaba en un frágil equilibrio de fuerzas, con sujetos que hacían transitar los valores del viejo y del nuevo imperio. Sobre ese mapa, trazó su propia cartografía, en la que se asumía riesgosamente la dominación norteamericana. Sus héroes eran los autonomistas y abolicionistas del siglo XIX. Estas afirmaciones de los *comienzos* deben matizarse inmediatamente con otras complementarias. Para Guerra y Pedreira, más allá de sus diferencias, las tradiciones intelectuales eran cotos fundamentalmente masculinos, “blancos” y “nacionales”. El “Caribe” solo existía como amenaza latente. Pedreira, además, lamentaba la “invasión” de las mujeres en la esfera pública, y redujo las voces femeninas al silencio.

Veinte años más tarde, y en el contexto de otras guerras, Tomás Blanco (1896-1975) publicó el libro *Los cinco sentidos* (1955), al cual le dedico el último capítulo. En algunos aspectos Blanco había sido “compañero de viaje” de Pedreira en la década de 1930, aunque se mantuvo siempre apartado de las instituciones académicas. Estudió medicina en los Estados Unidos, y después residió en España, donde editó su primer libro, el *Prontuario histórico de Puerto Rico* (1935). El clima intelectual de la Segunda República española, y luego la tragedia de la Guerra Civil y su exilio intelectual, ejercieron gran influencia sobre él y otros letrados puertorriqueños. De hecho, el nombre de Blanco queda unido en la memoria a los escritores y artistas del exilio republicano en Puerto Rico, entre los cuales tuvo amigos muy próximos. En tiempos de oscuridad, durante y después de las catástrofes de la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial, y ya de regreso en la ciudad de San Juan, se reinventó a sí mismo identificándose con el reino autónomo del Arte. Esos *new beginnings* se dejan ver claramente en la primera edición de *Los cinco sentidos*, que era en sí una pequeña obra de arte.

En *Los cinco sentidos* ofrece otro fascinante ejemplo del viejo *incipit vita nova*. Se trataba de un modo distinto de elaborar la memoria cultural. Blanco abandonó su primera *persona* literaria, y le imprimió un giro distinto al dilema de la *tradición*. Encontró un aliento nuevo en el retorno a las concepciones de lo bello de las que Rubén Darío era el gran precursor. Ya en *Los vates* (1949) Blanco había regresado a la “novela de artista” para plantear el conflicto entre el escritor con el mundo que lo rodeaba, que eran los valores del dinero y del mercado. En mi lectura propongo que en esa vuelta al Arte lo que estaba en juego era la construcción de una *retaguardia* frente al desafío de las *vanguardias* progresistas que en 1955 hablaban el lenguaje macartista y redefinían el campo intelectual.

El reordenamiento ideológico de la Guerra Fría y la aceleración de las masivas emigraciones puertorriqueñas -que por primera vez se llevaban a cabo por avión- exigían repensar la *tradición*. En un contexto más inmediato, la creación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico en 1952 generaba nuevas contradicciones. La elección de Blanco fue inscribirse en el prestigioso linaje de modernistas anti-modernos por ser anticapitalistas. Su distanciamiento era un modo de constituirse frente a los aspectos de la modernidad que consideraba destructivos. Blanco no quería ser “absolutamente moderno”, ni se insertó en la “tradición de la ruptura”. Su “modernidad” tuvo un carácter arcaizante, y de ahí precisamente su espíritu crítico. Es imposible definirlo con categorías políticas tajantes.

En los textos de todos estos escritores aparece un cierto sentido de autobiografía intelectual, una etapa de autodescubrimiento en contextos muy localizados. Lo crucial -e inquietante- era la posibilidad de elección y de afiliación, de encontrar una forma y un lenguaje que permitiera seguir adelante. La biografía intelectual es un modo indispensable de lectura para analizar el peso y el uso que se hace de los modelos de la tradición, la nostalgia del pasado y el deseo de cambio. Incluso Marx, quien en el *18 Brumario* desenmascara los intereses materiales de las clases dominantes, reconoce la importancia de los individuos, hasta el punto de que solo así se explica que algunos puedan invocar su propia “tradición y formación” y pensar que son “sus móviles reales y el punto de partida de sus actos”. En una frase escrita como de pasada, pero muy significativa, Marx resalta el papel que juegan las pasiones y las creencias que singularizan a un individuo, diferenciándolos de otros de su propia clase: los “viejos recuerdos, las enemistades personales, miedos y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios”.³¹ Lo he tenido muy en cuenta.

La biografía intelectual es una manera de romper con las cronologías políticas cristalizadas y con la sucesión de ismos característicos de la historiografía literaria, que a menudo terminan por deshistorizar su objeto o por limitar estrechamente el campo del individuo. Me he interesado más cuando hay un nombre que parece condensar todo y exige atención. Ello lleva a repensar los nombres, los títulos y bibliografía que aparecen como referencias en los escritos de los autores, pero también los lugares y las prácticas de su trayectoria, tanto como el cuidado que hayan puesto en un título o en una palabra. La biografía es indispensable para “dar forma” al relato, como dice con penetración María Zambrano: “Hay que ir del personaje a la situación, y otra vez volver al personaje, como para afirmarlo y entonces contar la historia. Contar la historia es contar una visión”.³²

Un ejemplo caribeño en el que la biografía intelectual es iluminadora, y que me ha ayudado al revisar mis propios trabajos, es el excelente libro de David Macey, *Frantz Fanon: a Biography* (2000). Macey documenta los dilemas y los cambios de perspectiva de Fanon (1925-1961) sobre las prácticas del psicoanálisis y la psiquiatría, y sobre todo lo reinserta en el contexto cultural y político de su país natal, Martinica. También subraya lo decisivo de su deuda con la poesía de Aimé Césaire, de quien Fanon había sido alumno en Fort-de-France, y destaca su familiaridad con la obra de Sartre. En su análisis, por ejemplo, Macey se detiene en una lectura minuciosa del imprescindible libro *Peau noire, masques blancs* de Fanon, destacando sus modos de leer, así como el desarrollo de su propia escritura. Al mismo tiempo, relata con rigor su veloz y temprana disidencia frente a la cultura francesa, pero también su distanciamiento del movimiento de la *négritude*; y pone el énfasis en sus prácticas profesionales y políticas, a veces tan desgarradoramente contradictorias, en Francia y en Argelia. Macey cuenta las complejidades de una visión que era, a su modo, intermitentemente cosmopolita, izquierdista y nacionalista.

Es lo que he querido examinar al contar en este libro las *visiones* de Tomás Blanco y Henríquez Ureña.

IV

¿Cómo y por dónde *empezar*? Es una pregunta que se hacen los escritores, pero por supuesto traspasa la literatura. Al estudiar los relatos que armaron Martí, Henríquez Ureña o Pedreira, puede constatar una de las funciones clave del *incipit*: atraer al lector al terreno del autor, donde sirve para la *captatio benevolentiae*, una convención establecida en la antigua retórica. Los *calendarios* son otro instrumento clave para entender los *comienzos*. Contienen siempre una visión religiosa o secular de las continuidades y renovaciones, filtrada por mitos y metáforas heredadas, y concretamente por versiones del *incipit vita nova*.

Para nuestras lecturas, los diccionarios y los manuales de retórica han sido tan útiles como los calendarios. Los diccionarios precisamente por sus insuficiencias: señalan zonas de gran ambigüedad semántica y no pueden dar razón de todos los enunciados. Reconocen como sinónimos los verbos *principiar*, *comenzar*, *empezar*. Todos significan dar *inicio* a alguna cosa. El verbo en latín es *incipere*, y también *inceptare*, “empezar, emprender, e intentar”; y el sustantivo *inceptum*, que significaba un “comienzo”. Corominas registra *incipiente* ya en el siglo XV.³³ El ejemplo por antonomasia sería el *inicio* del *Evangelio* de Juan, en el latín de la Iglesia: “*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*”. (“En el principio era el verbo, y el verbo era con Dios, y el verbo era Dios”). Es un *incipit* arquetípico porque trata sobre los *beginnings*, que son la entrada en el lenguaje.³⁴

Principio también se refiere a *normas y reglas* que exigen obediencia. Efectivamente, puede desempeñar el papel de una Ley: los *primeros principios*. Ahí estamos ya muy cerca de la noción de *fundamento*. Dos textos célebres y pertenecientes a distintas tradiciones pueden servir de ejemplo. Uno de los libros más influyentes de Allan Kardec se titula, en la traducción española: *¿Qué es el espiritismo? Resumen de los principios de la doctrina espiritista y respuestas a las principales objeciones*. Otro ejemplo: el título del conocido libro del filósofo Ernst Bloch es *El principio esperanza*. El *fin*, por el contrario, significa *terminación, límite, acabamiento*. Pero en un sentido espacial también es el *límite, la frontera*. Como ocurre con *principio*, que puede tener el carácter de norma, de ética, el *fin* también puede significar la finalidad, un objetivo, una meta. La ambigüedad de esos términos tiene, claro está, dimensiones filosóficas, históricas y políticas.

En los estudios de retórica, el *incipit*, con sus matices y variaciones, asume una notable multiplicidad de formas: metáforas, aforismos, frases hechas que algunas veces figuran en los títulos de poemas o narraciones. Aparece también a modo de epígrafes y citas que proponen una pauta interpretativa o rinden homenaje a un hada tutelar que ha ayudado a poner en marcha el trabajo. A veces hay que buscar el *incipit* en las primeras oraciones de novelas o en los prefacios a los libros de ensayos. Aunque no sea propiamente la frase inicial, en las narraciones históricas y en otros textos literarios reconocemos el *principio* como la idea estructurante de un relato, que puede servir como *punto de partida*. Es uno de los sentidos que los manuales de retórica le asignan al *incipit*.

Las tradiciones modernas ofrecen ejemplos memorables, tanto en textos literarios como filosóficos. Algunos títulos y otras formas de *incipit* han arrojado luz sobre nuestro propio *corpus*. Nietzsche, para quien los estudios de retórica tenían la mayor importancia, en el prefacio

a su “autobiografía intelectual” *Ecce Homo* dice: “Ya que preveo que dentro de poco tendré que abordar la humanidad con la exigencia más difícil que jamás se la haya expuesto, me parece imprescindible decir quién soy yo”.³⁵ Spengler anunció la *decadencia de Occidente* desde el título de su obra, cuya traducción española circuló ampliamente en el campo letrado cubano y puertorriqueño; y, a la vez, el *comienzo* de otras culturas, enlazando la muerte y el renacimiento primaveral. Freud, por su parte, usa con eficacia un *incipit* en el que reconoce a sus predecesores, que eran los que habían practicado formas diversas de interpretación y que él estudia en el primer capítulo de su libro *La interpretación de los sueños* (1900). Freud lo hace en la primera oración del segundo capítulo cuando comenta el título que adoptó: “El título que le he puesto a mi tratado deja ver la tradición en que quisiera situarme en la concepción de los sueños. Me he propuesto demostrar que ellos son susceptibles de una interpretación”.³⁶ Ese *incipit* explica la *tradición* que había elegido.

Más contemporáneamente, podría decirse que en el gran libro *El ingenio* (1978), del historiador marxista cubano Manuel Moreno Fraginals (1920-2001) el *punto de partida* del relato, metaforizado como el *despertar* del mundo azucarero, aflora temáticamente como una violencia inicial cargada de futuro: “En su sangriento despertar el azúcar era un paso hacia adelante”.³⁷ En la literatura puertorriqueña quizás no haya mejor ejemplo de la importancia de los títulos que el singular e iluminador *incipit* del cuento de José Luis González (1926-1996), “Una caja de plomo que no se podía abrir”, una caja tan opaca como las asimétricas relaciones que definen el mundo colonial, título en el que se insinúa la sospecha de que solo la ficción puede empezar a abrirla. Agregaría otro *incipit*, especialmente relevante para las tradiciones intelectuales contemporáneas que estudio en este libro. Se trata de un prefacio del historiador Carlo Ginzburg en el que hace profesión de fe en la *distancia* crítica: “Yo nací judío y he crecido

en un país católico; nunca he tenido educación religiosa; mi identidad judía es en gran parte fruto de la persecución. Casi sin darme cuenta me puse a reflexionar sobre la múltiple tradición a que pertenezco intentando mirarla de lejos, y, a ser posible, críticamente”.³⁸

En las lecturas que organizan este libro he tenido muy en cuenta otras formas de *principios* representadas por las cronologías y las periodizaciones que estructuran los relatos. Es el caso de los calendarios modernos, de los cambios que sufren en momentos de “revolución”, así como las resistencias que encuentran a su deseo de perdurar en la memoria colectiva. Jacques le Goff dedica su gran libro, *El orden de la memoria* (1977), al tiempo como imaginario, desde la concepción de edades cíclicas hasta los calendarios lunares y solares, así como el tiempo de la Iglesia, con sus campanas y oraciones. En un brillante capítulo analiza ejemplos de la lucha por el control del tiempo institucionalizado en los calendarios. Ahí ofrece un caso de intento -muy pronto fracasado, pero pertinente para los textos que estudiamos- de hacer coincidir los *beginnings* republicanos con el calendario oficial. Durante la Revolución Francesa, y contra la tradición cristiana, se instauró por decreto un nuevo sistema. Se sustituyó la semana por la década; el domingo era el “décimo-día”. Se reinventaron los nombres de los meses: el otoño se hizo Vendimiario, Brumario y Frimario; la primavera Germinal, Floreal, Pradial. La utopía racionalista de ese ambicioso proyecto se tropezó, sin embargo, con una compleja resistencia de base, y duró solo trece años. “El calendario revolucionario respondía a tres objetivos: romper con el pasado, sustituir el orden a la anarquía del calendario tradicional, asegurar el recuerdo de la revolución en la memoria de las generaciones futuras”.³⁹ Lo que lo hizo estallar, concluye Le Goff, fue que las nuevas “fiestas” no estaban insertadas en el *humus* de la tradición de los calendarios litúrgicos, y creaban gran confusión.

Veamos un ejemplo cubano, distinto, aunque relacionado. En los calendarios nacionales modernos, las efemérides son la celebración ritual de los *comienzos*, y pueden despertar poderosas pasiones y adquirir dimensiones utópicas. Todavía estaban muy vivos los recuerdos de 1898, cuando Fernando Ortiz insistía, en 1940 -el mismo año en que publica el *Contrapunteo-*, en la exaltación de la fecha inaugural de la primera guerra de independencia de Cuba, conocida también como la “Guerra de los Diez Años” (1868-1878), cuyos dirigentes tuvieron que abolir la esclavitud en su territorio para incorporar a negros y mulatos libres y esclavos en el ejército rebelde.⁴⁰ El *10 de octubre de 1868*, el día en que Carlos Manuel de Céspedes (1819-1874) lanzó el *Grito de Yara*, era la fecha “cubanísima” de la *natalidad* de la patria, y de su sacralización, que tantas veces fue evocada con emoción por Martí, y a la cual, entre otros, Ramiro Guerra y Sánchez le dedicó una obra en dos tomos. Sería un buen ejemplo de lo que Shahid Amin describe como un *acontecimiento* complejo que se convierte en metáfora iluminadora de la historiografía nacionalista.⁴¹ Para Fernando Ortiz, representaba la *fecha de nacimiento* que obligaba a cumplir un destino que no encontraba fácilmente su realización en la política de entonces:

Esa sí es fecha cubana, cubanísima; sólo cubana, acaso la más significativamente cubana de toda nuestra historia nacional. Es cuando los cubanos se deciden a dar sus vidas individuales por la de una patria colectiva. Aquel día nace Cuba e inicia la guerra por su existencia. Se dice “la guerra de los diez años”, pues, en el campo abierto y en los zanjones, en la sombra de la conspiración heroica y en las represiones sanguinarias, sólo cesó la contienda cuando en 1898 cayó en Cuba el régimen que la oprimía.

¿Por qué tanta lucha? ¿Por qué tanta sangre derramada? ¿Fue sólo por ansia de independencia, por un escudo y una bandera? ¡No! Nuestra cruenta gestación nacional, que llena el siglo XIX, no fue un mero afán de independencia para luego continuar, en casa propia y sin dependencia extraña, la misma norma secular de vida que nos había sido impuesta por los criterios opresores. Nuestra guerra fue de independencia, pero fue también esencialmente separatista. Guerra de separación del pasado, separación de la colonia, separación de España, separación de Europa [...]⁴²

V

A lo largo de los trabajos que componen este libro, se confirma una y otra vez que las contiendas del canon no son solo inventarios de autores, sino disputas en torno a textos y relatos en la elaboración de una *tradición* intelectual. Hay que verlos, a la vez, como “hechos” y como *puntos de partida*. Las lecturas que propongo parten del lenguaje y de las formas de los textos, y de un marco de preguntas que he ido formulando con el apoyo de otras miradas. Sintetizo ahora las que considero más relevantes. Sin duda, las reflexiones de Hannah Arendt (1906-1975) en sus libros *Entre pasado y futuro* y *La condición humana*. Pero asimismo los *principios* establecidos por Edward W. Said (1935-2003) en *Beginnings: Intention & Method* (1975), así como de las investigaciones que se han sucedido después de su libro *Culture and Imperialism* (1993). Y en las preocupaciones y preguntas planteadas por Ángel Rama en *La ciudad letrada*.

Detengámonos en la obra de Said. El *topos* por excelencia del “autor” moderno es siempre alguna forma de *incipit*. La noción de *beginnings* puede entenderse como un *acto inaugural* que se piensa prospectiva o retrospectivamente. No se trata, sin embargo, de una relación obligatoria: “Con frecuencia, en especial cuando la búsqueda de un comienzo se lleva a cabo dentro de un marco moral e imaginativo, el comienzo entraña el fin, o más bien, lo implica”.⁴³ Está implícito en conceptos tales como *renovación*, *genealogía*, *revolución*, *autoridad* y, claro está, en los de *tradición* y *repetición*. Al hablar de *beginnings*, se trata de un *topos*, que de hecho está tratado en el clásico libro de Ernst Robert Curtius, quien escribía: “La actitud de los hombres frente a la tradición literaria oscila entre dos conceptos ideales: el *thesaurus* y la *tabula rasa*. Reunir el tesoro de la tradición, conservarlo, gozar de él, es una función cultural”.⁴⁴ Esas tomas de posición ocurren en espacios conflictivos en los que entran en juego los antagonismos políticos y sociales. Simplificando un argumento complejo, diríamos que

para Said el proceso presupone la pertenencia (*belonging*) a una *tradición* en la que un sujeto se inscribe con el fin de asumir su propio lugar. Lo nuevo es el marco sociocultural y político que le da características e intensidad a la *afiliación*.

En el principio de escritores caribeños como Hostos (1839-1903), Martí, C. L. R. James (1901-1989) o Fanon (1925-1961), estaba el exilio, con todas sus pérdidas y dificultades, pero potencialmente también un mundo de experiencias más amplias. Los exilios de los intelectuales que vienen del mundo colonial llevan, como plantea Said, a inventar formas de convivencia, a la búsqueda de aliados en las metrópolis, y a la construcción de nexos con los países de origen. La trayectoria del propio autor de *Orientalism* ofrece perspectivas iluminadoras para el estudio de los exilios caribeños. Nacido en el seno de una familia cristiana, Said se formó intelectualmente primero en Egipto, y luego en la academia norteamericana. Fue profesor en la Columbia University durante cuarenta años. Era un gran conocedor de las tradiciones literarias “occidentales”. Sin embargo, en ningún momento dejó de proclamar su identificación como miembro de la *diáspora* palestina, si bien fue crítico de algunos de sus líderes y sus políticas. Al mismo tiempo, tejió una crítica contundente, no contra los “judíos”, pero sí contra el Estado de Israel, y siempre manifestó su admiración por la tradición cultural judía. Es uno de los puntos más delicados para Said. Asumiendo términos considerados generalmente como opuestos, solía decir que era un “judío palestino”. Es precisamente esa compleja *afiliación* utópica la que dota de gran fuerza -y ambigüedad- su perfil intelectual.

Al pensar la relación entre saber y poder, Said parte de los trabajos y las categorías de Raymond Williams y Foucault, aunque lamentando que ellos no se ocuparan del imperialismo, que para él es el horizonte político central y determinante de la cultura “occidental”. Pensó el imperialismo como una desigual pero dialéctica red de relaciones y prácticas sociales, culturales,

artísticas y religiosas. No simplemente una estructura monolítica de dominación, sino también un deseo e intensísimo tejido de conexiones.⁴⁵

Al igual que Fernando Ortiz, Said utiliza un término musical: el *contrapunto*. Lo convirtió en un concepto metodológico para explorar las relaciones coloniales como prácticas interactivas tanto en las colonias como en los centros imperiales. Era una manera de ir más allá de dicotomías simples como las cristalizadas en las parejas “dominación y resistencia” o “centro y periferia”, y de abrir nuevas perspectivas sobre el carácter inventivo y creador de esas relaciones. Said resume la analogía de la siguiente manera: “Si recurrimos al archivo cultural, empezaremos a releerlo no de modo unívoco sino en *contrapunto*, con una simultánea conciencia de la historia metropolitana y a la vez de las otras historias contra las cuales el discurso dominante actúa mientras, a la vez, permanece a su lado. En el contrapunto de la música clásica occidental, varios temas se enfrentan y disfrutan sólo de un privilegio provisional. No obstante, en la polifonía resultante hay orden y concierto, un interjuego organizado que se extrae de los temas y no una melodía rigurosa o de un principio formal externo”.⁴⁶ Son historias que se implican unas a otras, un campo de batalla que es a la vez un campo de alianzas, y, en ocasiones, de lazos afectivos profundos. Desgraciadamente, en los trabajos de Said, no hay sino referencias muy generales a las literaturas hispánicas o brasileñas, que no conocía. No obstante, en los dos primeros capítulos de este libro veremos cómo la refundación del paradigma de lo *hispanoamericano* llevado a cabo por Menéndez Pelayo (1856-1912) o por Henríquez Ureña confirma la necesidad de estudiar *contrapuntísticamente* la historia cultural de las metrópolis y la experiencia de y desde las colonias.

En sus ensayos, Said ilustró esas historias vinculantes trazando las intervenciones críticas de algunas figuras clave. Así, por ejemplo, tomó muy en cuenta las movilizaciones críticas de

Fanon, a quien retorna en varias ocasiones, y la trayectoria de una figura tan distinta como lo fue Erich Auerbach (1892-1957). Eran intelectuales cuya vida misma cuestionaba las formas pretendidamente estables de las narrativas imperiales, nacionalistas o raciales. También ponían a prueba cualquier generalización aplicable de lo que significa la *apropiación* de tradiciones. Todas esas consideraciones, y especialmente la relectura de Fanon, me ayudaron a repensar la *mimesis* y las tensiones coloniales en el Caribe hispánico.

Fanon llegó a ser un intelectual revolucionario, pero no era “nacionalista” en el sentido tradicional. No se propuso exaltar el pasado a expensas del presente o del futuro; tampoco quería aceptar sin más los valores universalizantes del imperio.⁴⁷ Parte de su proyecto político en Argelia -donde los franceses habían prohibido el árabe como lengua de la educación y el gobierno- suponía un doble movimiento: despojar “a la lengua árabe de su carácter sagrado y a la lengua francesa de su categoría maldita”, e incitar a domesticar “un atributo del ocupante”, pero a la vez “mostrarse permeable a los signos, a los símbolos, en fin, a un cierto orden del ocupante”.⁴⁸ Simultáneamente, y en ello encuentra Said su radicalidad, Fanon usaba a Marx, Freud, y a Sartre *contra* la dominación europea. Said escribe: “En los aspectos subversivos de la escritura de Fanon late un hombre totalmente consciente de estar reproduciendo, deliberada e irónicamente, las tácticas de esa cultura que, según él, lo ha oprimido”.⁴⁹ En las posiciones y prácticas públicas de Fanon, la respuesta inevitable era la guerra, la violencia que debía superar el maniqueísmo de los colonizadores y de los nativos.

El marco ofrecido por Said me estimuló también a replantear el papel de escritores e intelectuales como José Martí y el puertorriqueño Antonio S. Pedreira. Ya en *Orientalism*, Said se preguntaba: “¿Cuál es el papel del intelectual? ¿Será el de dar validez a la cultura y al Estado del que forma parte?”⁵⁰ Sus planteos sobre el productivo exilio de Auerbach en la ciudad de

Estambul, arrojaron una luz nueva, por ejemplo, sobre los textos y las *afiliaciones* de figuras como la de Henríquez Ureña, quien desde mucho antes había insistido en los “flujos y reflujos entre España y sus colonias” y en las formas en que la convivencia en el “Nuevo Mundo” había transformado la vida económica, el lenguaje y el imaginario del “Viejo Mundo” europeo.⁵¹ Como veremos con detalle en su momento, a lo largo de su vida Henríquez Ureña puso empeño en destacar los escritores “coloniales” que se desplazaban a la metrópoli y en ella hacían su obra. Insistió, por ejemplo, en un Juan Ruiz de Alarcón (c. 1580-1639) “mexicano” y “americano”: “no es un español de España, sino un colonial; y un colonial de México, además, criado en una sociedad ya por entonces muy diversa a la de la madre patria”.⁵² Por otra parte, en la formación intelectual de Henríquez Ureña fue decisivo el carácter *mundano* (worldly) que Said ejemplificaba con la figura de Auerbach. Esa apertura al mundo se comprueba en el lugar que ocupa la cultura norteamericana en la obra de Henríquez Ureña, y también la tradición humanística británica de Walter Pater y Matthew Arnold.

No obstante, en los trabajos de Henríquez Ureña sentimos el límite de esa apertura. Las tradiciones intelectuales caribeñas han sido abierta o solapadamente racistas. No es un tema desarrollado por Said, pero sí ampliamente estudiado por la renovada historiografía que voy citando a lo largo del libro. Haití y el mundo afroamericano eran para Henríquez Ureña, como para Pedreira y Guerra, la cara oscura de esas conexiones, que reaparece incesantemente como un espectro. La siguiente declaración es sumamente representativa: “La República Dominicana está situada en una isla, parte de la cual está ocupada por la República de Haití. Tal vecindad ha sido fuente de muchas desventajas. Desde luego, la mayor de ellas es quizá la tendencia, frecuente en países extraños, a imaginar que las dos naciones son similares”.⁵³ Sin duda, lo que está en juego aquí es que -con contadas excepciones- hasta bien entrado el siglo XX las

tradiciones intelectuales caribeñas vieron el mundo afroamericano como un peligro. El de Henríquez Ureña no fue un caso aislado. En contraste, defendió “la unidad esencial de los pueblos hispánicos” aduciendo, significativamente, que al comenzar el siglo XX se habían diluido o atenuado los recuerdos de los combates independentistas, y que “ya no había guerras que pelear”.⁵⁴ Entendía que España ya no era el adversario político y se podía elaborar con ella un compromiso.

Por supuesto, entre escritores se trata principalmente de guerras simbólicas. Las polémicas intelectuales desplazan la guerra y ordenan la experiencia. El intelectual caribeño C.L.R. James observó que el juego de cricket en Trinidad es impensable fuera del contexto imperial británico, y la descolonización es impensable sin el teatro del cricket, ya que en él se juegan simbólicamente los antagonismos entre colonizador y colonizado, y entre raza y clase. Es una expresión de la cultura y la política, sobre todo cuando otros espacios no estaban disponibles.⁵⁵ Es una perspectiva central para las lecturas de las disputas por la *tradición* en la *ciudad letrada*.

VI

Desde muy pronto, otro punto de referencia en mi trabajo ha sido el mapa de la *ciudad letrada* trazado por Ángel Rama (1926-1983) en su ensayo pionero, escrito con pasión e inteligencia en el exilio y en medio de varios frentes de guerra. El nombre de Rama ha quedado asociado al gran semanario *Marcha*, cuyas páginas literarias dirigió entre 1959 y 1968, a la revista cubana *Casa de las Américas*, y al ambicioso proyecto de la Biblioteca Ayacucho que alentó y dirigió en Caracas, con apoyo del gobierno venezolano. Aquí quiero subrayar que Rama conoció de primera mano el Caribe hispánico y sus escritores e intelectuales, en Cuba, Puerto

Rico y Venezuela. Le fascinaba hablar de su descubrimiento de un mundo que le parecía tan moderno y tan arcaico. Rama se interesó específicamente por la vitalidad de la cultura afrocaribeña y por sus artistas plásticos. En Puerto Rico también quedaba maravillado cuando le contaban anécdotas de “en tiempos de España”, que para un uruguayo era, por supuesto, el siglo XVIII. Se solidarizó con los grupos antiimperialistas, y también hizo una penetrante lectura del “caso Padilla” cubano y sus implicaciones. Rama tenía, como Said, una extraordinaria capacidad para instaurar conexiones, y sabía intervenir con independencia crítica y contundencia polémica.

Aunque ha quedado borrada en las discusiones sobre el libro, detrás de *La ciudad letrada* se encuentra, ante todo, la propia experiencia vivida por el autor como periodista cultural, y en su actividad docente y editorial. Al “narrar su visión”, su ensayo puede describirse como el encuentro de tres historias. La primera es la de un intelectual de izquierda, esperanzado y comprometido con la Revolución Cubana, que vio cómo el horror de las dictaduras militares se instalaba en Uruguay desde el golpe militar de junio de 1973 y en Argentina y Chile en esos mismos años, con la consiguiente salida de muchos intelectuales que pasaron a formar parte de lo que era ya un nutrido exilio de guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses. La segunda es la de su largo y productivo exilio, los años en que vivió y trabajó en Puerto Rico, Venezuela y en los Estados Unidos, y su pasión por construir redes latinoamericanas. La tercera historia es su decisión de instalarse en la academia norteamericana, al igual que tantos otros uruguayos, argentinos y chilenos que andaban en busca de posibilidades de nueva vida. En su caso, la saña del macartismo le impidió permanecer en la Universidad de Maryland, donde había aceptado un puesto docente, y acabó por expulsarlo del país.

En la nota de agradecimiento que escribió para el libro, él mismo da testimonio de esa guerra. Sus palabras muestran lo precario de su situación mientras le daba forma a *La ciudad letrada*:

Mi trabajo avanzó entre las angustias de la negativa de visado por la Immigration and Naturalization Service (Baltimore) que me obligaba a abandonar mi tarea docente en la University of Maryland y la campaña denigratoria que organizaron quienes disponían de poderes para ello, acompañados de un pequeño y lamentable grupito de cubanos exiliados [...] La campaña fue dura para mí por lo desparejo de las fuerzas [...] Estaba en juego la libertad académica, clave de cualquier sociedad democrática, pero más aún, para mí, la dignidad de los escritores latinoamericanos y nuestra tesonera defensa de nuestras nacionalidades contra intervenciones y atropellos.⁵⁶

Ahí también dejó constancia de su gratitud por la solidaridad que encontró entre colegas norteamericanos y latinos, e invocó la tradición celebrada por Martí: “Descubrí, con gratitud, que para el exiliado que soy había también un hogar posible en los Estados Unidos donde rehacer la familia espiritual de los peregrinos de quienes habló Martí, describiéndolos como la más admirable tradición de libertad del país”.⁵⁷

La ciudad letrada fue publicado en 1984, un año después de su trágica muerte en un accidente donde murió también su compañera Marta Traba (1930-1983). Lo publicó Ediciones del Norte, una pequeña editorial académica norteamericana. *La ciudad letrada* es, podríamos decir, protagonista y al mismo tiempo el eje narrativo de su libro. Uno de sus núcleos principales es la relación entre cultura y política. Detrás de ese esquema se encuentra la voluntad de poder analizada por Foucault y la rica reflexión sobre la ciudad y la circulación de ideas de José Luis Romero, Jorge Hardoy, Lewis Mumford, Richard Morse, Claudio Véliz y otros. Igualmente importante, están presentes las indagaciones sobre la relación entre ideología y utopía de Karl Mannheim. Están asimismo dos figuras que Rama veneraba, Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, cuyo americanismo sin duda se sostuvo al pensar los clásicos para la Biblioteca

Ayacucho. Podemos ver el trabajo sobre la *tradicción* largamente meditada que supuso la colección Ayacucho como la preparación para sus planteos sobre la *ciudad letrada*, cuyas condiciones materiales y políticas -el peso de todo su pasado y sus sutiles o dramáticas transformaciones- son el objeto de estudio.

El núcleo central de *La ciudad letrada* es muy persuasivo. Proporcionó una nueva luz sobre los privilegios de las élites y sobre el viejo discurso de las armas y las letras. La tesis principal sostenida con mucho vigor se condensa en la siguiente cita: “La propiedad y la lengua delimitaban la clase dirigente”, y “el uso de esa lengua acrisolaba una jerarquía social, daba prueba de una preeminencia y establecía un cerco defensivo respecto a un entorno hostil, y, sobre todo, inferior”.⁵⁸ Ese grupo social especializado -arraigado en una tradición político-filosófica masculina- reclamó su poder en la escritura y se distanció de las inmensas mayorías indígenas, mestizas, esclavas o serviles que no tenían acceso a ella: “La capital razón de su supremacía se debió a la paradoja de que sus miembros fueron los únicos ejercitantes de la letra en un medio desguarnecido de letras, los dueños de la escritura en una sociedad analfabeta y porque coherentemente procedieron a sacralizarla dentro de la tendencia gramatológica constituyente de la cultura europea”.⁵⁹ En síntesis, podría decirse que la *ciudad letrada* le dio apoyo moral a la empresa militar y eclesiástica, subordinándose a sus exigencias ideológicas.

Al igual que Henríquez Ureña, Rama se remonta a la fundación colonial. La producción letrada se sustentaba, efectivamente, en una extensa red de escritores, escribanos, copistas y autores doctrinales que manipulaban los lenguajes simbólicos, obtenían favores y nombramientos para sus allegados, y dirigían sus mensajes a poblaciones de lenguas y culturas heterogéneas. Aunque constituida por grupos que llegaban a enfrentarse ásperamente, y que de hecho se acomodaban a los cambios de la sociedad colonial, la ciudad letrada quería “ser fija e

intemporal como los signos, en oposición a la ciudad letrada real que sólo existe en la historia y se pliega a las transformaciones de la sociedad. Los conflictos son, por lo tanto, previsibles. El problema capital, entonces, será el de la capacidad de adaptación de la ciudad letrada”.⁶⁰

Cualquier discusión sobre las tradiciones literarias latinoamericanas debe aludir necesariamente al trabajo de Rama. Con ése y otros trabajos -*La transculturación narrativa*, y sus grandes y fundamentales ensayos sobre Darío y Martí- replanteó el problema de la especificidad de los letrados que se fueron transformando en “intelectuales” modernos, y preparó los instrumentos para un nuevo acercamiento a las modernidades latinoamericanas. Esa problemática ha sido muy intensamente estudiada a lo largo de las últimas dos décadas.

También es cierto -como han señalado los críticos que han discutido las premisas de Rama- que la relación entre la élite europea o criolla y los grupos subalternos no era lineal ni monolítica. Los puntos de intersección culturales estaban llenos de recovecos, aun cuando la ciudad letrada mantuvo siempre su autoridad. Rolena Adorno, Nancy M. Farriss, Magdalena Chocano Mena y otros han demostrado que en el período colonial los límites entre las élites y los grupos subalternos no siempre eran tan nítidos.⁶¹ Se caracterizaron por apropiaciones dinámicas por ambas partes, que no alteraban la jerarquía del poder, pero introducían gran complejidad y tensiones diversas. Por otra parte, las mezclas y la “hibridez” de la “alta cultura” con la cultura popular, así como los lazos múltiples que unen las prácticas de la oralidad y la escritura literaria - tan ricas y persistentes en el Caribe- han llevado a replantear las relaciones entre lenguaje, pensamiento y sociedad.

Con los trabajos de Walter Ong, Jack Goody y Eric Havelock, la relación y el encuentro de la palabra dicha y escuchada con la escrita, cambiante según los momentos y los públicos, ha pasado a primer plano.⁶² Depende asimismo del encuentro de la cultura oral con el poder del

alfabeto y la cultura impresa, como demostró Carlo Ginzburg en su luminoso libro *El queso y los gusanos*. Ginzburg escribe del “salto histórico, de alcance incalculable, que separa el lenguaje gesticulado, murmurado, chillado, propio de la cultura oral, de aquel otro, carente de entonación y cristalizado sobre el papel, propio de la cultura escrita”.⁶³ Por otra parte, en países como Cuba y Puerto Rico, las campañas de alfabetización modernas acrecentaron enormemente el número de lectores. Pero no hay todavía un estudio como el de Adolfo Prieto sobre el papel de la prensa y los nuevos lectores en el desarrollo del gusto por las tradiciones “nacionales” argentinas durante la segunda mitad del XIX.⁶⁴

No obstante, ningún debate sobre la historia de las ideas o de los intelectuales en el Caribe puede ignorar el peso de la herencia de la estructura jerárquica de la sociedad colonial descrita por Rama, ni sus observaciones sobre el aura del Libro y la letra impresa, ni sobre las concepciones y las prácticas elitistas de la escritura y la lectura. Todo ello dejó una huella profunda hasta la ciudad “revolucionaria” del siglo XX, cuando la línea entre “letrados” e “intelectuales” modernos se va haciendo más borrosa. Esos momentos llenos de ambigüedades y malentendidos son los que más nos interesan aquí.

VII

La historia de las ideas, lo señaló concisamente Siegfried Kracauer, es también una historia de malentendidos.⁶⁵ Al estudiar las respuestas de los escritores caribeños al dilema de la *tradición*, se confirma que los *beginnings* imaginados no son unívocos, ni conducen a ningún “original”, sino que responden a proyectos e intereses diferentes que se expresan en términos equívocos y aun contradictorios. Las ideas pueden parecer las “mismas”, pero las tramas de

poder y los contextos cambian, incluidos los contextos de lectura en los que el sentido “original” se pierde en el uso o es “malinterpretado” en otro contexto.

Esos “malentendidos” son, como veremos, una valiosa clave para comprender el uso que se ha hecho de algunas ideas o libros. Volvamos al ejemplo de Fanon. En una edición española del *Peau noire, masques blancs*, el título se transformó en algo irreparablemente empobrecido: *¡Escucha, blanco!* Desapareció así por completo la fuerza poética de su *incipit*. El título de la versión española borró el juego de máscaras que apunta por un lado a lo que es más externo, y a la vez, íntimo: la frontera misma del “yo” y su representación. Quizás por eso la recepción de esa traducción española ha sido fría. Pero aun en el mundo académico norteamericano, donde la traducción inglesa del libro se ha canonizado, ocurre algo parecido, aunque no con el título del libro. Se trata del capítulo clave titulado “L’expérience vécue de l’homme noir”, que se convirtió sorprendentemente en un “hecho”: “The Fact of Blackness”.⁶⁶ Con esa traducción quedó borrado el marco filosófico de la “experiencia vivida”, la vivencia afectiva interna tan central para Fanon, a pesar de que en ese capítulo discute largamente con el concepto de “la mirada del otro” de Sartre, cita a Hegel, y comenta textos de Langston Hughes y Richard Wright. ¿En qué lectores estaban pensando los traductores o los editores?

No bastaría, pues, con discutir la solidez de las definiciones abstractas o sistemáticas de los términos. La utilización de esos paradigmas y sus deslizamientos semánticos tienen ya su propia historia, y en efecto pueden leerse en el marco de las “ideas fuera de lugar” planteadas por Roberto Schwarz. Dicho de otra forma: es preciso entender a qué pasiones corresponden los enunciados. En este libro empleo continuamente el término *cultura*. Pero cuando un crítico intentó hacer una síntesis de sus usos, se sintió obligado a reconocer que se trataba de una “monstruosidad semántica”.⁶⁷ Lo mismo ocurre con palabras como *raza*, *criollo*, *latino*.

Veamos otro ejemplo caribeño. Cuando el biógrafo y editor del epistolario de Bolívar, el influyente y hoy casi olvidado escritor venezolano Rufino Blanco-Fombona (1874-1944) se preguntaba “¿qué es el arte criollo, el criollismo?”, su respuesta agresivamente racista sorprendería hoy: “¿Arte criollo? El arte que pertenece y caracteriza a los criollos. Ahora, por Dios, no vayamos a confundir los criollos con los indios aborígenes ni menos con los africanos que la codicia trasegó a las playas del Nuevo Mundo. Criollo es el hombre de raza blanca nacido en nuestra América, sea de origen turco; sea la fe judía, sea mahometana, y lo mismo si el progenitor acaba de desembarcar, hablando en lunfardo, que si sus ascendientes llegaron con los descubridores castellanos [...] El criollismo -insistamos- es otro modo de ser escritor español”.⁶⁸ En ese mismo libro, de 1929, el autor se autodefinió como “neo-español”. En sus prolongados exilios en París y en Madrid, Blanco-Fombona fue un abanderado del modernismo y del *panhispanismo*. Los interlocutores no tan lejanos a quienes se dirigía eran Menéndez Pelayo y sus discípulos, o las propias élites caribeñas.

Con palabras como *criollo* y *Caribe*, tan importantes en los discursos de *beginnings* americanos, no siempre se ha querido decir la misma cosa: depende de quién las use en el discurso, y cuándo, generando nuevas connotaciones que no pueden ser protegidas por ningún diccionario. Se confirma así la sutil observación del poeta Tomás Segovia (1927-2011): el lenguaje es una “institución” peculiar que debido a las innovaciones sancionadas por el uso nunca queda cerrada o del todo instituida. El *sentido* se escapa, nos dice el traductor de Lacan. La expresividad y la fluidez del habla, pero también lo escrito, frustran las obsesiones de los censores lingüísticos. Por ello, Segovia afirma, no sin un dejo de ironía, que “la idea de una Academia de la Lengua no es sólo ridícula, *es paranoica*”.⁶⁹

Otro de los equívocos que he tenido muy en cuenta es la persistencia de “Europa” como fundación y como referente silencioso de las historias coloniales y poscoloniales. Ha sido planteado con lucidez por Dipesh Chakrabarty en su libro *Provincializing Europe*. Para él, la “historia” y el “historicismo” practicados en las instituciones universitarias suelen privilegiar a “Europa” -francesa, española, británica, o según correspondía- como el sujeto/objeto “universal” de la narración, y como anticipación de aquello en lo que “otros” deberían convertirse. “Europa” es el punto ideal de cruce de todas las proposiciones, a menudo olvidando sus propias contradicciones. En su libro expone el renovador proyecto de “provincializar Europa”, es decir, el rechazo de los paradigmas que postulan la “carencia” respecto del modelo. Para Chakrabarty es necesario asumir que entre “Europa” y los países colonizados coexisten temporalidades y “modernidades” distintas y complejas.⁷⁰

Esas vacilaciones están muy presentes en las primeras décadas del siglo XX. Todavía en 1929 Rufino Blanco-Fombona proclamaba: “Nosotros somos, en el mejor sentido, prolongación de Europa. Somos la Europa del extremo Occidente, por lo menos hasta ahora, en cuanto ideología. Somos hijos de la cultura latina y, muy principalmente, española; pero tenemos una aspiración [...] No renegamos de Europa, nuestra madre, de cuyos senos jugosos hemos nutrido y de la cual nos viene lo mejor que tenemos; pero no queremos vivir a sus plantas, para no incurrir en su desdén”.⁷¹ En 1945, poco antes de su muerte, el propio Henríquez Ureña postulaba una *fusión* con la que intentaba superar la dicotomía, aunque extrañamente los elementos se ordenan de acuerdo con una jerarquía que revela muy pronto un sistema definido de papeles y rangos: “La cultura colonial, descubrimos ahora, no fue mero transplante de Europa, como ingenuamente se suponía, sino en gran parte obra de fusión, fusión de cosas europeas y cosas

indígenas. En lo importante y ostensible se impuso el modelo de Europa; en lo doméstico y cotidiano se conservaron muchas tradiciones autóctonas”.⁷²

Los países “no europeos” aparecen siempre en contraste con el perfil y las temporalidades del prestigioso modelo. La oposición instituye una asimetría en el mismo proceso interpretativo que lleva a hablar de “carencias” frente al modelo teóricamente válido. Entre otras cosas se suele olvidar lo que se ha llamado la “europeización” de la misma “Europa”, un proceso tan largo y conflictivo como la “españolización” de “España”. El resultado es la simplificación de la complejísima relación del mundo colonizado con “Europa”, que está hecha -incluso entre los europeizantes- de amor y de odio, emulación y rechazo. Sus secretos en última instancia son difíciles de descifrar y de transmitir.⁷³ Quizás ello explica la apasionada defensa de la “oscuridad” que hace Edouard Glissant al comienzo mismo de su *Discours antillais*.

En el Caribe, un lugar paralelo lo ocupan los Estados Unidos, un modelo que fue arraigándose profundamente desde finales del siglo XVIII, y que a menudo se contraponen al de “Europa”. Su fuerza seductora se advierte aun en casos en que había oposición a su expansión imperial, como ilustran numerosos textos de Martí, Fernando Ortiz, Henríquez Ureña y Pedreira y algunos de sus antecedentes en el siglo XIX.

¹ Véase su libro *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, en el que estudia los diferentes usos del término.

² La bibliografía es muy nutrida. Véanse, entre otros, los trabajos de José Juan Arrom en *Estudios de lexicología antillana*; de Benjamin Nistal, *Esclavos, prófugos y cimarrones*; de Carlos Esteban Deive, *Los guerrilleros negros: esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*; y el volumen compilado por Richard Price, *Sociedades cimarronas*, que contiene trabajos sobre Venezuela, Cuba, Haití, Jamaica, Santo Domingo y Brasil.

³ Véase el documentado análisis de ese terrible episodio –y de su silenciamiento– en el libro de Richard Turits, *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime and Modernity in Dominican History* (pp. 161-180). Sobre la guerra de Cuba, véase el libro de Aline Helg, *Lo que nos corresponde: la lucha de negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*.

⁴ Véase la última sección del libro (pp. 337-373). Para otra visión del *Caribe* es indispensable el libro de Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*.

⁵ Son numerosos los estudios que tratan este período. Aquí sigo la muy útil síntesis en el capítulo 4, “El Caribe en el siglo XVIII”, en el libro de Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, *América Latina, de los orígenes a la independencia* (pp. 153-251).

⁶ *Cultura e imperialismo* (p. 341).

⁷ Remito a la lúcida reseña crítica sobre *Orientalism*, de James Clifford, en la que discute algunos de los dilemas planteados por Said en torno al lugar de los intelectuales. Véase “On *Orientalism*”, en *The Predicament of Culture* (pp. 255-276).

⁸ Véase “Las ideas fuera de lugar” y el diálogo y las polémicas con otros autores en la excelente antología de Adriana Amante y Florencia Garramuño, *Absurdo Brasil*. Para una buena síntesis de las transformaciones de la historia intelectual latinoamericana, véase la introducción de Aimer Granados y Carlos Marichal al volumen *Construcción de las identidades latinoamericanas: ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX* (pp. 11-37).

⁹ Son “décimas truncas”, escribe Fina García Marruz, “décimas a las que se les hubiera suprimido el enlace de los versos centrales para dejarlas convertidas en cuartetas”. Cito de su iluminador ensayo “Los versos de Martí”, en *Temas martianos* (p. 255). Cintio Vitier comenta: son “versos de absoluta oralidad, que piden desde su fuente misma la guitarra, la guajira, la tonada eterna. Ése fue el acierto intuitivo de Julián Orbón hacia los años 50 cuando descubrió la posibilidad y maravilla de cantar esos versos con la música de la *Guantanamera*”, (*ibid.*, p. 167).

¹⁰ Remito al trabajo de Oscar Montero, “Modernismo y ‘degeneración’: *Los raros* de Darío”.

¹¹ Cito de la edición de su *Poesía* de la colección Ayacucho, preparada por Ernesto Mejía Sánchez.

¹² En *Crítica y ficción* (p. 135).

¹³ Hay una detallada exposición en la edición de su *Vita nova* preparada por Luca Carlo Rossi y Guglielmo Gorni.

¹⁴ En *La toma de la palabra y otros escritos políticos* (cito de la p. 40 y la p. 60).

¹⁵ Véase el ensayo de Habermas, “Concerning the Public Use of History”. Remito a la traducción al inglés del texto de Nietzsche, *The Use and Abuse of History*.

¹⁶ *Entre el pasado y el futuro* (pp. 145-151).

¹⁷ *The Human Condition* (p. 263).

¹⁸ *Ibid.* (p. 177).

¹⁹ En el libro *Defender la sociedad* (p. 161).

²⁰ Como sugiere Michel-Rolph Trouillot, con especial énfasis en el Caribe, en su bello libro *Silencing the Past: Power and the Production of History*.

²¹ En *La toma de la palabra y otros escritos* (p. 58).

²² *Obras completas*, t. VII (p. 43).

²³ Carta a Manuel Mercado, del 17 de enero de 1879, *Epistolario*, t. I, 1862-1887 (p. 135).

²⁴ *Obras completas*, t. 13 (p. 140).

²⁵ *Ibid.*, t. 21 (p. 185). Según esta edición, son apuntes de hacia 1881.

²⁶ Carta a Francisco Domínguez y José Alfonso Lucena, 9 de octubre de 1885, *Epistolario*, t. 1, 1862-1887 (p. 311).

²⁷ Cito del trabajo de Ortiz “Las fases de la evolución religiosa” (p. 79).

²⁸ Sobre esos “anacronismos” en las explicaciones de las independencias americanas, véase el ensayo de José Carlos Chiaramonte, “Modificaciones del pacto imperial”, especialmente las pp. 85-86.

²⁹ *Azúcar y población* (p. 8).

³⁰ La cita es de De Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos* (p. 31)

³¹ Cito y traduzco de *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (p. 47).

³² De un texto inédito citado por Jesús Moreno Sanz en su edición del libro de Zambrano *Los intelectuales en el drama de España* (p. 17).

³³ En el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, sub voce.

³⁴ D. Vance Smith lo comenta en su excelente libro *The Book of the Incipit: Beginnings in the Fourteenth Century* (p. 4). Smith examina principalmente ejemplos de la literatura medieval inglesa, pero establece un marco muy amplio. Véase también el trabajo de Andrea del Lungo, “Pour une poétique de l’incipit”.

³⁵ *Ecce homo* (p. 207). Véase, al respecto, la útil edición y traducción de los *Escritos sobre retórica* de Nietzsche realizada por Luis Enrique de Santiago Cuervós.

³⁶ Cito de *Obras completas*, t. IV (p. 118).

³⁷ *El ingenio*, t. 1 (p. 60).

³⁸ En *Ojazos de madera: nueve reflexiones sobre la distancia* (p. 12).

³⁹ Véase *El orden de la memoria* (pp. 189-193). Cito de la p. 189.

⁴⁰ Es imprescindible el libro de Ada Ferrer, *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*.

⁴¹ Véase su libro *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*.

⁴² Se trata de una conferencia leída el 9 de octubre de 1940 en el Club Rotario de La Habana. Cito de *Fernando Ortiz y España a cien años de 1898* (p. 87).

⁴³ Said, *Beginnings: Intention and Method* (p.41, traducción mía).

⁴⁴ *Literatura europea y Edad Media latina*, t. 2 (p. 564).

⁴⁵ Véase el comienzo de *Cultura e imperialismo*. Aquí, y a lo largo de este libro, tengo muy en cuenta también los trabajos pioneros de Bernard S. Cohn, reunidos con el significativo título, *Colonialism and its Forms of Knowledge*. Véase también el volumen compilado por Gyan Prakash, *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, y el libro de Homi Bhabba, *The Location of Culture*. Muy pertinente es, de Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Véase asimismo el volumen compilado por Frederick Cooper y Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, en especial el prefacio y la introducción “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, que incluye una muy útil bibliografía (pp. vii-56). La excelente antología de textos compilada por Álvaro Fernández Bravo, *La invención de la nación*, contiene traducciones de ensayos de Chatterjee, Bhabba y otros. El libro de Louis A. Pérez, *Cuba Between Empires*, centra la atención en la coexistencia del viejo y el nuevo imperio en el Caribe.

⁴⁶ En *Cultura e imperialismo* (p. 101). No hay que olvidar que Said dedicó su primer libro al novelista Joseph Conrad, y en ese estudio prestó mucha atención a la negociación de identidades.

⁴⁷ La importancia de la *experiencia* racial y colonial misma de Fanon es comentada con lucidez por David Macey, en *Frantz Fanon: a Biography*, que he comentado antes. Véase también, de Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience*.

⁴⁸ Cito de su ensayo “Aquí la voz de Argelia”, en *Sociología de una revolución* (p. 71).

⁴⁹ Cito de *Cultura e imperialismo* (p. 415).

⁵⁰ Cito de la traducción *Orientalismo* (p. 382). Asimismo, su gran ensayo “Secular Criticism”, en *The World, the Text, and the Critic* (pp. 1-30), en el que se detiene en la figura de Auerbach. Esos planteos alimentaron el debate, influyendo aun en quienes diferían de manera sustantiva. Véase, de James Clifford, “On Orientalism”, en *The Predicament of Culture* (pp. 255-276). Véase también, de Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, especialmente el cap. 7, “Disorienting Orientalism” (pp. 119-140), en el que juzga problemática la posibilidad de liberarse de la “representación” que Said critica, y que según Young, termina por reproducir.

⁵¹ Véase su libro *Las corrientes literarias en la América hispánica*. El primer capítulo se titula “El descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación de Europa”, antecedente del conocido ensayo de Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. El segundo, “Una sociedad nueva”. La cita en la p. 39.

⁵² *Ibid.* (p. 73).

⁵³ En su “Memorándum sobre Santo Domingo”, escrito en 1919, durante la ocupación norteamericana de Santo Domingo. Puede leerse en sus *Ensayos*, edición de Abellán y Barrenechea. Cito de la p. 381.

⁵⁴ Cito de su importante texto, “Raza y cultura hispánica”, un discurso leído en la Universidad de La Plata, y publicado en *Repertorio Americano* en 1934, casi como homenaje a la II República Española (el ensayo fue incluido en su libro *Plenitud de América*). En contraste, no he encontrado referencias en textos suyos a la masacre de haitianos ordenada en 1937 por el dictador Trujillo en la frontera con Haití.

⁵⁵ Véase su libro *Beyond a Boundary* (pp. 192-205). Véase también el estudio de Aldon Lynn Nielsen, *C.L.R. James: A Critical Introduction* (pp. 171-188).

⁵⁶ Cito de las pp. xvii-xix de la primera edición.

⁵⁷ *Ibid.* Véase su relato en su *Diario 1974-1983*, y el importantísimo ensayo de 1978 “La riegosa navegación del escritor exiliado”, ahora incluido en el libro del mismo título (pp. 235-250).

⁵⁸ Véase *La ciudad letrada* (p. 46). Para otros ensayos de Rama, véase la antología *La crítica de la cultura en América Latina*. También de José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, y de Altamirano y Sarlo, *Literatura y Sociedad*, en particular los ensayos “Del campo intelectual y las instituciones literarias” (pp. 83-100), y “De la historia literaria en la perspectiva sociológica” (pp. 119-161).

⁵⁹ *La ciudad letrada* (p. 33).

⁶⁰ *Ibid.* (p. 55).

⁶¹ Véanse de Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*; y de Adorno, el excelente análisis *Guaman Poma: Writing the Resistance in Colonial Peru*; y también Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*. Véanse, además, de Adorno, “La ciudad letrada y los discursos coloniales”. Es excelente el libro de Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta: élite letrada y dominación social en el México colonial*, en el que parte, entre otros, del ensayo de Rama para examinar en detalle el ámbito mexicano de la élite hispano-criolla, el valor del trabajo intelectual para el Estado imperial católico y para la clase dominante, así como el papel de las órdenes religiosas, la exclusión de los indígenas, y el dominio masculino.

⁶² Hay que tener en cuenta que los trabajos pioneros de Milman Parry y Albert Lord, como los de Havelock, Jack Goody y otros, se publicaron solo en la década de 1960 o después. Un fructífero diálogo sobre las relaciones entre oralidad, escritura, lectura y representación pictórica se recoge en “Selections from the Symposium on ‘Literacy, Reading, and Power,’ Whitney Humanities Center, November 14, 1987”.

⁶³ Cito de *El queso y los gusanos* (p. 99).

⁶⁴ Véase su documentadísimo estudio *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, sobre todo el cap. 1, “Configuración de los campos de lectura 1880-1910” (pp. 26-82).

⁶⁵ En su libro póstumo, *History: The Last Things Before the Last*, Kracauer arguye: “The history of ideas is a history of misunderstandings. Otherwise expressed, an idea preserves its integrity and fullness only as long as it lacks the firmness of a widely sanctioned belief” (p. 7). “La historia de las ideas es también una historia de malentendidos. Expresada de otra forma, una idea conserva su integridad y totalidad solo en la medida en que carezca de la firmeza de una creencia ampliamente difundida”. (La traducción es mía.)

⁶⁶ Véase el comentario de Macey en su biografía (p. 26). En la bibliografía cito otras traducciones al castellano del libro.

⁶⁷ Véase el ensayo de Donald Kelley, “The Old Cultural History”. Para la polisemia de términos claves, aquí y en otros capítulos, he tenido muy presente el importante trabajo de J. Jorge Klor de Alva, “The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism,’ ‘Postcolonialism,’ and ‘Mestizaje’”, en *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (pp. 241-275).

⁶⁸ *El modernismo y los poetas modernistas* (pp. 44-45). El libro se publicó en Madrid, por la editorial Mundo Latino.

⁶⁹ En *Poética y profética* (p. 310).

⁷⁰ Sobre otra dimensión de la “asimetría” escribe: “El argumento parece ser que solo ‘Europa’ es *teóricamente* cognoscible; las demás historias no son otra cosa que tema de investigaciones empíricas que complementan el esqueleto teórico constituido sustancialmente por ‘Europa’”. (La traducción es mía.)

⁷¹ Cito de su libro *El modernismo y los poetas modernistas* (p. 361).

⁷² En un artículo que se publicó primero en *La Nación* de Buenos Aires, el 15 de febrero de 1945. Cito de las *Obras completas*, t. X (p. 18).

⁷³ He tenido muy en cuenta los ensayos de Ashis Nandy reunidos en su libro *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Ahí sostiene, entre otras cosas, que el colonialismo “produce un consenso cultural en el que la dominación política y socio-económica simboliza el dominio de los hombres y la masculinidad sobre las mujeres y la femineidad” (p. 4). La traducción es mía. Véase también otro libro suyo, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, en el que reflexiona sobre zonas incommunicables y oscuras de la experiencia colonial. Véase, asimismo, los penetrantes trabajos de Homi Bhabha en *El lugar de la cultura*. Ranjana Khana replantea la importancia del psicoanálisis para el mundo poscolonial en *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism* con nuevas lecturas de Freud, Fanon y Memmi.

Bibliografía citada:

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma: Writing the Resistance in Colonial Peru*. Austin, The University of Texas Press, 1986.
- Adorno, Rolena. “La ciudad letrada y los discursos coloniales”. *Hispanamérica*, 16, núm. 48, 1987, pp. 3-24.
- Alighieri, Dante. *Vita nova*, ed. de Luca Carlo Rossi, introducción de Guglielmo Gorni. Milán, Adorno Mondadori Editore, 1999.
- Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo. *Literatura y sociedad*. Buenos Aires, Hachette, 1983.
- Amante, Adriana y Florencia Garramuño. *Absurdo Brasil: polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires, Biblios, 2000.
- Amin, Shahid. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*. Berkeley, University of California Press, 1995.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Luisa Poljak Zorzut. Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1958 (en español: *La condición humana*, introducción de Manuel Cruz, traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires, Paidós, 1993).
- Arrom, José Juan. *Estudios de lexicología antillana*, 2ª ed. ampliada. Madrid, Gredos, 1971.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover, Ediciones del Norte, 1990.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londres y Nueva York, Routledge, 1994 (en español: *El lugar de la cultura*, traducción de César Aira. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2002).
- Blanco-Fombona, Rufino. *El modernismo y los poetas modernistas*. Madrid, Editorial Mundo Latino, 1929.
- Certeau, Michel de. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, ed. de Luce Giard, traducción de Alejandro Pescador. México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2000.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chiaromonte, José Carlos. “Modificaciones del pacto imperial”, en *Inventando la nación: Iberoamérica, Siglo XIX*, coords. Antonio Annino y François Xavier Guerra. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 85-113.
- Chocano Mena, Magdalena. *La fortaleza docta: élite letrada y dominación social en el México colonial, siglos XVI-XVII*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.

-
- Clifford, James. "On Orientalism", en *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Cohn, Bernard S. *Colonialism and its Forms of Knowledge: the British in India*, prefacio de Nicholas B. Dirks. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Cooper, Frederick y Ann Laura Stoler (eds.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, University of California Press, 1997.
- Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Editorial Gredos, 1987.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols., traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Darío, Rubén. *Poesía*, ed. de Ernesto Mejía Sánchez, prólogo de Ángel Rama. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Deive, Carlos Esteban. *Los guerrilleros negros: esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*. Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana, 1997.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, préface et postface de Francis Jeanson. París, Seuil, 1965 [1952] (en español: ¡Escucha, blanco!, traducción de Ángel Abad, versión de los poemas negros de José María Valverde, 2ª ed. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970. Otras ediciones: *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, Instituto del Libro, 1968, y *Piel Negra, máscaras blancas*, traducción de G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires, Saphire, 1974).
- Fanon, Frantz. "Aquí la voz de Argelia", en *Sociología de una revolución*, traducción de Víctor Flores Olea. México, Era, 1968.
- Farriss, Nancy M. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Ferrer, Ada. *Insurgent Cuba: Race Nation, and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1999.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*. T. IV, ordenamiento y notas de James Strachey, traducción del alemán de José L. Etcheverry, traducción de los comentarios de James Strachey de Leandro Wolfson. Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1999.
- Garavaglia, Juan Carlos y Juan Marchena. "El Caribe en el siglo XVIII", en *América Latina, de los orígenes a la independencia*, 2 vols. Barcelona, Crítica, 2005, pp. 255-276.
- García Marruz, Fina. "Los versos de Martí", en Cintio Vitier y Fina García Marruz, *Temas martianos*, 2ª ed. Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1981, pp. 239-266.

-
- Ginzburg, Carlo. *Ojazos de madera: nueve reflexiones sobre la distancia*, traducción de Alberto Clavería. Barcelona, Ediciones Península, 2000.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Marín. Barcelona, Muchnik Editores, 1994 [1976].
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, traducción de Hugo F. Bauzá. Barcelona, Paidós, 1991.
- González, José Luis. “Una caja de plomo que no se podía abrir,” *En este lado*. México, Los Presentes, 1954, pp. 52-64.
- Goody, Jack. “Selections from the Symposium on Literacy, Reading, and Power, Whitney Humanities Center, November 14, 1987.” *Yale Journal of Criticism*, 2(1), pp. 193-232.
- Granados, Aimer y Carlos Marichal. “Introducción”, en *Construcción de las identidades latinoamericanas: ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*. México, El Colegio de México, 2004, pp. 11-37.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l’imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVe-XVIIIe siècle*. París, Gallimard, 1988 (en español: *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991).
- Guerra y Sánchez, Ramiro. *Azúcar y población en las Antillas*, “Presentación” de Manuel Moreno Fraginals. Editorial de Ciencias Sociales, 1974.
- Habermas, Jürgen. “Concerning the Public Use of History”. *New German Critique*, 44, 1988, pp. 40-50.
- Halperin Donghi, Tulio. *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Havelock, Eric. *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, traducción de Luis Bedlow Wenda. Barcelona, Paidós, 1996.
- Helg, Aline. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995 (en español: *Lo que nos corresponde: la lucha de negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*. La Habana, Imagen Contemporánea, 2000).
- Henríquez Ureña, Pedro. *Obras completas*, 10 tomos, ed. de Juan Jacobo de Lara. Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1976-1979.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América hispánica*, traducción de Joaquín Díez-Canedo de *Literary Currents in Hispanic America*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Henríquez Ureña, Pedro. “Memorándum sobre Santo Domingo”. En Pedro Henríquez Ureña, *Ensayos*, edición crítica de José Luis Abellán y Ana María Barrenechea. Madrid, París, México, Colección Archivos, 1998, pp. 281-384.
- Henríquez Ureña, Pedro. “Raza y cultura hispánica”, en *Plenitud de América*, selección y nota preliminar de Javier Fernández. Buenos Aires, Peña-Del Giudice Editores, 1952, pp. 45-54.

-
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres y Nueva York, Methuen, 1986.
- James, C.L.R. *Beyond a Boundary*. Londres, Hutchinson, 1963.
- Jameson, Fredric. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. Londres y Nueva York, Verso, 2002.
- Kelley, Donald. "The Old Cultural History". *History of the Human Sciences*, 9, 3, 1996, pp. 101-126.
- Khana, Ranjana. *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*. Durham, Duke University Press, 2003.
- Klor de Alva, J. Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism,' 'Postcolonialism,' and 'Mestizaje'". En *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, ed. Gyan Prakash. Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 241-275.
- Kracauer, Siegfried. *History: The Last Things Before the Last*, completed by Paul O. Kristeller. Princeton, Markus Wiener Publishers, 1995 [1969].
- Lewis, Gordon K. *The Growth of the Modern West Indies*. Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- Lungo, Andrea del. "Pour une poétique de l'incipit". *Poétique*, 94, 1993, pp. 131-152.
- Macey, David. *Frantz Fanon: a Biography*. Nueva York, Picador, 2000.
- Martí, José. *Epistolario. Tomo I, 1862-1887*, compilación, ordenación cronológica y notas de Luis García Pascual y Enrique H. Moreno Pla. La Habana, Centro de Estudios Martianos y Editorial de Ciencias Sociales, 1993.
- Martí, José. *Obras completas, 27 tomos*. La Habana, Editorial de las Ciencias Sociales, 1975.
- Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Nueva York, International Publishers, 1981.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de la poesía hispano-americana*, 2 tomos. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1911.
- Montero, Oscar. "Modernismo y 'degeneración': Los raros de Darío". *Revista Iberoamericana*, LXII, 176-177, julio-diciembre 1996, pp. 821-834.
- Moreno Friginals, Manuel. *El ingenio: el complejo económico social cubano del azúcar (1760-1860)*, 3 tomos. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978.
- Moreno Sanz, Jesús. Introducción a María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y Escritos de la Guerra Civil*, presentación de Jesús Moreno Sanz. Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Calcutta, Oxford University Press, 1983.
- Nandy, Ashis. *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*. Princeton, Princeton University Press, 1995.

-
- Nielsen, Aldon Lynn. *C.L.R. James: A Critical Introduction*. Jackson, University Press of Mississippi, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *The Use and Abuse of History*, traducción de Adrian Collins, introducción de Julius Kraft. Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1957.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal, y Ecce homo*. Madrid, Editorial El Ateneo, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*, edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Cuervós. Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Nistal, Benjamin. *Esclavos, prófugos y cimarrones: Puerto Rico, 1770-1870*. Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1984.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977 [1958].
- Ortiz, Fernando. “Las fases de la evolución religiosa”. *Revista Bimestre Cubana* 14, 2, 1919, pp. 65-80. También en el libro: *Las fases de la evolución religiosa*. La Habana, Tipografía Moderna, 1919.
- Ortiz, Fernando. “La filosofía penal de los espiritistas”. *Revista Bimestre Cubana* 9, 1-5; 10,1, 1914. Véase también la edición: *La filosofía penal de los espiritistas. Estudio de Filosofía Jurídica*. La Habana, La Universal, 1918.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Universidad Central de Las Villas, 1963 [1940].
- Ortiz, Fernando. Conferencia 9 de octubre de 1940. En *Fernando Ortiz y España a cien años de 1898*, selección y prólogo de Jesús Guanche. La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1998.
- Pérez Jr., Louis A. *Cuba Between Empires*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1983.
- Piglia, Ricardo. *Crítica y ficción*, reedición ampliada y revisada. Buenos Aires, Seix Barral, 2000.
- Prakash, Gyan (ed.). *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Price, Richard (ed.). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Nueva York, Anchor Press, 1973 (en español: *Sociedades cimarronas*, traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. México, Siglo XXI Editores, 1981).
- Prieto, Adolfo. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- Rama, Ángel, *Diario 1974-1983*, prólogo, edición y notas de Rosario Peyrou. Caracas, Ediciones Trilce, 2001.
- Rama, Ángel. “La riesgosa navegación del escritor exiliado”, en *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Montevideo, Arca, 1995, pp. 235-250.

-
- Rama, Ángel. *La crítica de la cultura en América Latina*, selección y prólogos de Saúl Sosnowski y Tomás Eloy Martínez, cronología y bibliografía de la Fundación Ángel Rama. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México, Siglo XXI, 1976.
- Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. Nueva York, Columbia University Press, 1985 [1975].
- Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York, Pantheon Books, 1978 (en español: *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes. Madrid, Libertarias, 1990).
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. Nueva York, Alfred A. Knopf Inc., 1993 (en español: *Cultura e imperialismo*, traducción de Nora Catelli. Barcelona, Editorial Anagrama, 1996).
- Said, Edward. "Secular Criticism", en *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- Schwarz, Roberto. "Las ideas fuera de lugar", en *Absurdo Brasil: polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblios, 2000 (en inglés, se puede consultar *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, edición e introducción de John Gledson. Londres, Verso, 1992).
- Schwarz, Roberto. "Nacional por substracción". *Punto de Vista*, IX, 28, Buenos Aires, noviembre, 1986, pp. 15-22.
- Segovia, Tomás. *Poética y profética*. México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Sekyi-Otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Smith, D. Vance. *The Book of the Incipit: Beginnings in the Fourteenth Century*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press, 1995.
- Turits, Richard. *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime and Modernity in Dominican History*. Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Vitier, Cintio y Fina García Marruz. *Temas martianos*, 2ª ed. Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1981 [1969].
- Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. Londres y Nueva York, Routledge, 1990.
- Zambrano, María. *Los intelectuales en el drama de España y Escritos de la Guerra Civil*, presentación de Jesús Moreno Sanz. Madrid, Editorial Trotta, 1998.