



América Latina Hoy

ISSN: 1130-2887

latin hoy@usal.es

Universidad de Salamanca

España

Rojas, Rafael

Anatomía del entusiasmo: la revolución como espectáculo de ideas

América Latina Hoy, vol. 47, diciembre, 2007, pp. 39-53

Universidad de Salamanca

Salamanca, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30804703>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ANATOMÍA DEL ENTUSIASMO:
LA REVOLUCIÓN COMO ESPECTÁCULO DE IDEAS
Enthusiasm's anatomy: the revolution as a show of ideas

Rafael ROJAS

Centro de Investigación y Docencia Económicas/Universidad de Princeton

✉ rafael.rojas@cide.edu

BIBLID [1130-2887 (2007) 47, 39-53]

Fecha de recepción: junio del 2007

Fecha de aceptación y versión final: octubre del 2007

RESUMEN: La Revolución Cubana, como evento ideológico de la izquierda latinoamericana, europea y estadounidense, representó un «espectáculo de ideas» para los intelectuales contemporáneos. El artículo explica cómo este acontecimiento histórico e ideológico marcó el pensamiento intelectual de algunos autores de la época, para lo cual se fundamenta en sus obras escritas sobre la isla. La crítica al régimen opresor es identificada por el autor en textos que en un momento apoyaban la Revolución en algún sentido, el artículo muestra el análisis desde la perspectiva de la descolonización y el subdesarrollo, donde hace latente este antagonismo en las opiniones intelectuales estudiadas.

Palabras clave: Revolución Cubana, descolonización, subdesarrollo.

ABSTRACT: The Cuban revolution, as an ideological event from the Latin American, European and American left, represented a «show of ideas» for the contemporary intellectuals. The article explains how this historic and ideological situation made an impact on the intellectual thinking of some authors in the period. This is based on their writings about the island. The criticism to the oppressor regime is identified by the author in texts that sometimes supported the revolution in any way. The article shows the analysis from the decolonization and the underdevelopment perspective in which it becomes latent this antagonism in the studied intellectual opinions.

Key words: Cuban Revolution, decolonization, underdevelopment.

I. INTRODUCCIÓN

La historia de las relaciones entre la Revolución Cubana y la intelectualidad de la isla, antes y después de 1959, supone otra, paralela o implícita: la de aquella revolución como evento intelectual de la izquierda latinoamericana, europea y estadounidense¹. La Cuba de la década de 1960 ofreció al pensamiento occidental un espectáculo de ideas, sumamente aprovechable desde cualquier latitud, y se convirtió en lugar de peregrinación para múltiples intelectuales de las más variadas corrientes socialistas. En aquellos años pasaron por La Habana, y sin ánimo de cerrar una lista, Jean Paul Sartre, Pablo Neruda, Charles Wright Mills, Octavio Paz, Hans Magnus Enzensberger, Mario Vargas Llosa, Allen Ginsberg, Max Aub, Julio Cortázar, Jorge Semprún, Oscar Lewis, Gabriel García Márquez, Graham Greene, Carlos Fuentes, Marguerite Duras, Miguel Ángel Asturias, Italo Calvino y Aimé Césaire (Benedetti, 1971: 7-32).

En un libro sobre la filosofía kantiana de la historia, Jean Francois Lyotard utilizaba la categoría de «entusiasmo» para describir la simpatía que la Revolución Francesa provocó en muchos pensadores ilustrados de Europa a fines del siglo XVIII. Según Lyotard, el espectáculo de conmociones provocado por la toma de la Bastilla generó la ilusión momentánea de una «república sentimental» cosmopolita, en la que lo que sucedía en la Francia de Voltaire también podía suceder en la Alemania de Kant (Lyotard, 1994: 74-78). La tesis es parcialmente trasladable al efecto que produjeron en Occidente tres revoluciones del siglo XX: la rusa, la mexicana y la cubana. El contexto de polarización ideológica de la Guerra Fría, en que maduró la última, potenció aún más su resonancia occidental.

Muchos intelectuales latinoamericanos y europeos, como Regis Debray, Michael Löwy, Ernesto Che Guevara o Roque Dalton, se sumaron a la experiencia cubana porque creían firmemente que su formato –guerrilla rural, derrocamiento de una dictadura, construcción del socialismo– era aplicable a cualquier país de América Latina y a muchos de Asia y África². No parece ser ésta, sin embargo, la principal motivación del importante respaldo que brindaron a la Revolución Cubana intelectuales como Jean Paul Sartre y Charles Wright Mills, cuyas agendas estaban sumamente concentradas en lograr reformas dentro del sistema democrático, por parte de los gobiernos de John F. Kennedy y Charles de Gaulle, y distaban mucho de desear una expansión mundial del comunismo. Sartre y Wright Mills en 1959, a diferencia de Kant en 1789, no defendían a Cuba porque desearan que una revolución similar triunfase en París o Nueva York.

A partir de la década de 1970, muchos de aquellos viajeros o peregrinos ideológicos –turistas del ideal, les ha llamado Ignacio Vidal Folch– se desilusionaron del

1. Algunos de los más recientes estudios sobre el tema insinúan esa otra historia: J. VERDÉS-LEROUX (1989); J. QUINTERO HERENCIA (2002); C. GILMAN (2003); J. FRANCO (2003); L. MARTÍNEZ PÉREZ (2006); I. DE LA NUEZ (2006); R. ROJAS (2006).

2. Véase, por ejemplo, la clásica defensa de la teoría del foco guerrillero en R. DEBRAY (1967). El punto de partida de la tesis de Debray se encuentra, naturalmente, en el ensayo de E. GUEVARA (1995).

socialismo cubano y agregaron, al testimonio de sus encantamientos, las apostillas de la frustración. En sus memorias *Confieso que he vivido* (Neruda, 1974), Pablo Neruda se distanció del tono apologético de su temprana *Canción de gesta* (Neruda, 1960), donde Fidel Castro aparecía como un ángel de la Historia que «cortaba sombras y tinieblas» con una espada de luz (Neruda, 1983: 20-35). En otras memorias, *La cérémonie des adieux* (1981), Simone de Beauvoir narró la decepción de Sartre tras el respaldo de Castro a la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968 y el arresto del poeta Heberto Padilla en 1971 (Beauvoir, 2001: 54-72). Finalmente, Régis Debray, quien publicara una de las más tempranas y vehementes defensas del modelo cubano, *¿Revolución en la Revolución?* (1967), escribió, treinta años después, sus memorias *Alabados sean nuestros señores. Una educación política* (1999), en la que sus viejos amigos, Fidel y Che, aparecen como caudillos precipitados en el delirio (Debray, 1999: 120-140).

Otra historia de desengaño fue la del poeta, narrador, dramaturgo y ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger, quien había respaldado a la Revolución en su *Interrogatorio de La Habana* (1970), una reconstrucción teatral de las entrevistas que las autoridades cubanas hicieron a los combatientes de la Brigada 2506, que desembarcó en Bahía de Cochinos. Menos de diez años después, en 1978, Enzensberger publicó su largo poema *El hundimiento del Titanic*, en el que el socialismo cubano es descrito como una gran estafa política que, luego de tantas vidas y fortunas sacrificadas, culmina en transacciones financieras entre ejecutivos del World Bank y camaradas de la Seguridad del Estado (Enzensberger, 1986). Historia de frustración, aunque narrada, no por él mismo, sino por su amigo cubano, el poeta José Mario, fue también la de Allen Ginsberg, quien fuera expulsado de Cuba en 1965, por su apoyo a los mal vistos escritores del grupo el Puente y su crítica al autoritarismo y la homofobia de la burocracia cultural de la isla (Mario, 1969: 48-54).

La Revolución como espectáculo de ideas significa que la emergencia de una nueva ciudadanía es captada como una epopeya a imitar, como la vida ejemplar, no de un santo o un mesías, sino de toda una comunidad. La imagen fotográfica de la Revolución, de sus jóvenes y hermosos líderes y de sus «masas uniformadas», que recorre la gran prensa occidental (*The New York Times*, *Life*, *Times*, *Le Monde*), entre 1959 y 1968, por lo menos, nos habla de una socialización del espectáculo, diferente a la pensada por Guy Debord y los situacionistas, y que consiste en la escenificación de una utopía en el Tercer Mundo o, más específicamente, en el Caribe, una zona fronteriza donde se capitalizan símbolos turísticos, sexuales, religiosos y revolucionarios como atributos de una comunidad políticamente alternativa. Una de las paradojas de esa capitalización simbólica es que las intervenciones de la izquierda occidental en ese proceso de representación comunitaria muchas veces resultan amenazantes para el poder insular, ya que cuestionan su andamiaje de estereotipos.

Algunos libros de socialistas europeos y latinoamericanos como *Enero en Cuba* (1969) de Max Aub, quien rechazaba el acartonamiento burocrático de algunas intervenciones cubanas en el Congreso Cultural de La Habana y evocaba la advertencia de Camus contra la exaltación saturnina de la Historia, o, más explícitamente, *Los guerrilleros al poder* (1970) de K. S. Karol, *¿Es Cuba socialista?* (1970) de René Dumont y

Persona non grata (1973) de Jorge Edwards, captaron los inicios de la soviетización de la experiencia cubana y dimensionaron el impacto de la reacción crítica contra el hostigamiento del poeta Heberto Padilla y su esposa Belkis Cuza Malé (Aub, 2002: 70-83). Entre esas intervenciones intelectuales, que tanto irritaron al gobierno de la isla y, en especial, a Fidel Castro, destaca, por su profundidad antropológica, la del académico norteamericano Oscar Lewis en *Viviendo la Revolución: cuatro hombres* (1970).

Lewis, autor de estudios clásicos sobre la cultura de la pobreza en América Latina, como *Los hijos de Sánchez*, entrevistó a varias familias cubanas entre 1969 y 1970. Como luego contara su viuda, Ruth Lewis, en el verano de 1970 las autoridades de la isla interrumpieron la investigación, bajo el cargo de que el antropólogo poseía una beca de la Fundación Ford, confiscaron sus manuscritos, encarcelaron a uno de los entrevistados y les solicitaron a ambos académicos y a sus asistentes que abandonaran la isla. Ni el canciller Raúl Roa ni el viceministro Carlos Rafael Rodríguez pudieron impedir que los sociólogos fueran interrogados por Manuel Piñero y la Seguridad del Estado. En la Declaración del Primer Congreso de Educación y Cultura de 1971, en el discurso de clausura de Fidel Castro en el mismo y, todavía, en un discurso del ministro de las Fuerzas Armadas, Raúl Castro, en septiembre de 1972, se aludió directa o indirectamente a Lewis, un comprometido profesor de la izquierda norteamericana que, para colmo, acababa de fallecer, como representante del colonialismo cultural y agente de información y colaborador de los servicios enemigos (Lewis, 1980: VII-XXX).

¿Por qué textos como los de Aub y Lewis, ya no frontalmente críticos como los de Karol, Dumont y Edwards, sino escritos desde una identificación ideológica con el socialismo cubano, tuvieron una recepción tan adversa en la oficialidad cultural de la isla? La explicación no sólo habría que buscarla en el clima polarizante y crispado de la Guerra Fría sino en la susceptibilidad de unas élites políticas que trataban de institucionalizar soviéticamente un país y, al mismo tiempo, proyectar una imagen de heterodoxia ante la izquierda occidental. No se percataban, acaso, aquellas élites de que, como ha descrito admirablemente Leszek Kolakowski, el estalinismo había comenzado cuando, tras el desmantelamiento de la generación bolchevique, la lucha contra los enemigos del socialismo generaba purgas, desconfianzas, represiones y bajas en el propio campo de los amigos y los aliados (Kolakowski, 2005: 1060-1123).

II. LA IDEA DE LA DESCOLONIZACIÓN

Valdría la pena detenerse en la experiencia de Sartre y Wright Mills como espectadores de aquel teatro de ideas y como hermeneutas del mismo en sus respectivos países. En el caso del primero, es interesante advertir que la lectura de Sartre del proceso revolucionario cubano fue hecha en clave de la descolonización norafricana y, en especial, de la independencia de Argelia, que él defendía desde mediados de la década de 1950. Como es sabido, en varios artículos publicados en *Les Temps Modernes*, entre 1956 y 1958, Sartre se hizo eco de la tesis de la descolonización defendida por Frantz Fanon en el periódico *El Moudjahid*, órgano del Frente de Liberación

Nacional argelino, apartándose, así, del enfoque sobre el problema colonial que predominaba en el Partido Comunista francés (Sartre, 1956: 137-138; 1958: 272-275). La principal crítica de Fanon a la estrategia del comunismo francés residía en que, a su juicio, era imposible, como abogaban Laurent Casanova y otros jerarcas del partido, esperar a que se dieran las condiciones objetivas para crear una comunidad de intereses entre el pueblo colonizado y la clase obrera del país colonialista (Fanon, 1964: 89-92).

Así, a través de la mirada de Fanon, Sartre creyó ver –y los líderes de la Revolución no lo contrariaron– en la victoria de Fidel Castro y el Ejército Rebelde contra la dictadura de Fulgencio Batista otra experiencia de liberación nacional contra una metrópoli, en este caso: Estados Unidos. En el ensayo «Ideología y Revolución», que encabezó su libro *Huracán sobre el azúcar* (1960), Sartre aludía a la frase de Raymundo Cabrera y Bosch «sin azúcar no hay país» y concluía que el latifundio y el monocultivo creaban una dependencia casi total de Estados Unidos, por lo que el proceso revolucionario partía de una reforma agraria para lograr la «soberanía nacional», la cual funcionaba –en palabras tomadas de *El Capital* y adaptadas por Fanon a la cuestión anticolonial– como una «abstracción» o como una «mixtificación» en el antiguo régimen (Sartre, 1960: 10-17). El Sartre que llegó a La Habana, en el verano de 1960, el de la síntesis de marxismo y existencialismo de la *Crítica de la razón dialéctica*, había entrado en contacto con la cuestión nacional a través de Fanon.

Se trata, pues, de una idea muy difundida y aceptada mundialmente desde entonces, pero que así planteada no aparecía en *La historia me absolverá* (1954) de Fidel Castro ni en ninguno de los programas del Movimiento 26 de Julio, el Directorio Estudiantil Revolucionario, el Partido Comunista o cualquiera de los dos partidos republicanos que se opusieron a Batista entre 1952 y 1958: el Auténtico y el Ortodoxo. El argumento de que en 1958 Cuba era una colonia, una «semicolonia» o una «neocolonia» de Estados Unidos era, en el verano de 1960, cuando Sartre visitó Cuba, una novedad o una tesis manejada por minorías radicales. No aparecía en la gran historiografía antilatifundista de la República, fuera nacionalista o marxista (Ramiro Guerra, Fernando Ortiz, Leví Marrero, Raúl Cepero Bonilla, Julio Le Riverend...) y estaba siendo abandonada por historiadores, como Emilio Roig de Leuchsenring, que la habían defendido en la década de 1920.

Ni siquiera el propio Fanon, a quien Sartre debía dicho enfoque, así lo consideraba ya que en su artículo «Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?», publicado en *El Moudjabid* en enero de 1958, proyectaba una futura «confederación caribe» integrada por tres «estados independientes» (Cuba, Haití y República Dominicana) y ocho «colonias» o «posesiones» (Martinica, Guadalupe, Curazao, Puerto Rico, Jamaica, Trinidad, Barbados e Islas de Sotavento y Barlovento) (Fanon, 1964: 106). Pero Sartre, como es sabido, desconocía la historiografía cubana y, aunque su ensayo se titulase *Huracán sobre el azúcar*, una lectura, por ejemplo, de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) y *El huracán, su mitología y sus símbolos* (1947) de Fernando Ortiz lo habría llevado a reconsiderar la idea de que antes de 1959 Cuba era una colonia azucarera de Estados Unidos.

Luego de la visita de Sartre a Cuba, la Revolución Cubana se radicalizó aún más, en medio de la confrontación con Estados Unidos y el exilio cubano de Miami. Tras la alianza con Moscú y la adopción del modelo de partido único marxista-leninista, que tanto rechazaban Fanon y Sartre, el liderazgo revolucionario hizo del respaldo a la descolonización de Asia y África una de las prioridades de su política exterior, a pesar de que dicho respaldo implicara no pocas fricciones con los soviéticos. Entre 1961 y 1965, el líder que más impulsó la plataforma descolonizadora fue el Che Guevara, quien sensiblemente adoptó el tono y los dos conceptos fundamentales –enajenación y vanguardia– de su ensayo más intenso, *El socialismo y el hombre en Cuba* (1965), directamente de Sartre (Guevara, 1995). Son, probablemente, el prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* (1961), que leyó en la traducción de la cubana Julieta Campos para el Fondo de Cultura Económica de 1963, y el primer capítulo sobre la violencia, que ocupa la mayor atención de aquel prólogo, los textos que más impresionaron al Che y que lo llevaron a recomendar la edición cubana del libro de Fanon en 1964.

En *El socialismo y el hombre en Cuba*, Guevara hablaba de «masas dormidas» que debían ser despertadas por una élite de vanguardia y un líder carismático. ¿Cómo imaginaba ese despertar? Por medio de un espectáculo moral, basado en el sacrificio y la violencia, que conmovería a la comunidad. El Che se refería a la construcción del socialismo como un «apasionante drama» o una «carrera de lobos», en la que cada individuo debía recorrer un «camino solitario» hasta llegar a la meta. Pero la llegada, el triunfo, «el premio que se avizora en la lejanía», era indisociable del sufrimiento y la muerte: «solamente se puede llegar sobre el fracaso de otros» (Guevara, 1995: 13). Las páginas de Walter Benjamin sobre el «drama épico» y las facultades miméticas del espectador ayudan a comprender este proyecto de teatralización política de una comunidad (Benjamin, 1969: 147-154).

Las vidas ejemplares de la élite y el líder, como las de los santos del cristianismo, debían conformar la trama de una obra teatral moralizante, que lograría la cohesión de la comunidad y, sobre todo, su involucramiento en la epopeya. La descolonización de Guevara compartía con la de Fanon el sentido ritual y performativo de la violencia, pero discordaba en cuanto al tipo de resistencia cultural que debía ejercerse frente a la metrópoli. Fanon, a diferencia del Che y, luego, de Fernández Retamar, no consideraba la cultura occidental un legado «decadente y morboso», sino una ganancia, un acervo que se libera y se moderniza junto con la propia descolonización: «La cultura espasmódica y rígida del ocupante, liberada, se abre al fin la cultura del pueblo vuelto realmente fraterno». La cultura de la metrópoli y la cultura de la colonia, según Fanon, se «enriquecen» mutuamente durante el proceso de «confrontación», ya que se hacen conscientes de sus límites: «La universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de culturas diferentes, una vez que se ha excluido irreversiblemente el estatuto colonial» (Fanon, 1964: 52).

Pero Guevara, al igual que Fanon y Benjamin, pensaba que la estetización paralela de la violencia y de la técnica era un fenómeno ineludible de toda modernización y, por tanto, también de cualquier socialismo o cualquier proceso anticolonial (Fanon, 1964: 30-98; Benjamin, 1986: 277-311). Uno de los aspectos más enigmáticos de *El*

socialismo y el hombre en Cuba es que junto al discernimiento del sentido mítico y teatral de la violencia y a la moralización de la economía, que rearticulaba no pocos arquetipos cristianos y anticapitalistas, se sugería una pastoral de la técnica que colocaba el discurso del Che en la órbita de las modernizaciones desarrollistas. Esta complejidad no sólo acortaba las distancias del modelo soviético que se han atribuido a Guevara sino la rígida ubicación de su pensamiento en una racionalidad emancipatoria, radicalmente utópica o desiderativa, desprovista de elementos instrumentales (Löwy, 1985: 24-29; Horkheimer, 2002: 45-88; Bloch, 2004: 391-410).

Ya en la conversación de Sartre con los intelectuales cubanos, a inicios de 1960, aparecían casi todos aquellos temas abordados en *El socialismo y el hombre en Cuba*: la alienación, la «jaula invisible de la ley del valor», el compromiso, la crítica del «realismo socialista, la descolonización, el racismo, Argelia...». En un momento de esa conversación, de la que fueron deliberadamente excluidos los grandes intelectuales republicanos que aún vivían en Cuba –Ortiz, Guerra y Mañach, por ejemplo– Sartre confiesa, ante un auditorio lleno de dramaturgos –Virgilio Piñera, Antón Arrufat, Humberto Arenal, Mario Parajón, Eduardo Manet, etc.– que durante una representación de su pieza *La ramera respetuosa* en Rusia decidió cambiar el final de la obra, presentando a la prostituta como una revolucionaria, que no acusa a su cliente negro y está dispuesta a ser encarcelada para evitar un linchamiento racial. Según Sartre, aquel desenlace optimista se acercaba más a la dramatización moral que identificaba a los obreros soviéticos (Sartre, 1960: 38-40).

En Cuba, aquella teatralidad anticolonial debía contemplar, como en Argelia, el dilema de la guerra civil: la lucha a muerte entre hermanos. En este sentido, no hay en la literatura cubana de la década de 1960 una narrativa de la guerra civil más alegórica y, a la vez, más transparente que la emprendida por Antón Arrufat en su pieza *Los siete contra Tebas*. La historia de Eteocles y Polinices, los hermanos que pelean por el reino de Tebas hasta morir, dejando a los habitantes de la ciudad un sangriento legado que, paradójicamente, los libera y deshereda. Lo que más molestó a la burocracia cultural de la isla de aquel ejercicio alegórico no fue, como generalmente se piensa, la nítida plasmación del síndrome de plaza sitiada sino la equivalencia moral entre dos simétricos rivales. La guerra civil, como decía Fanon, produce un efecto disfuncional en la epopeya descolonizadora, ya que impone la ponderación de subjetividad legítima en el adversario. El «mundo dividido, maniqueo, perfectamente inmóvil de los cadáveres y las estatuas», de que hablaba Fanon en *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1964: 30-38).

En cuanto a la obra de Antón Arrufat, *Los siete contra Tebas*, no es preciso ser un lector extremadamente suspicaz, para establecer aproximaciones más o menos sutiles entre la realidad fingida que plantea la obra, y la realidad no menos fingida que la propaganda imperialista difunde por el mundo, proclamando que se trata de la realidad de la Cuba revolucionaria. Es por esos caminos como se identifica a la «ciudad sitiada» de esta versión de Esquilo con la «isla cautiva» de que hablara John F. Kennedy. Todos los elementos que el imperialismo yanqui quisiera que fuesen realidades cubanas están en esta obra (los mercenarios de Playa Girón estaban convencidos de que

iban a encontrar ese terror popular abriéndoles todos los caminos), hasta la angustia por la guerra que los habitantes de la ciudad (el Coro) describen como la suma de horror posible, dándonos implícito el pensamiento de que lo mejor sería evitar ese horror de una lucha fratricida, de una guerra entre hermanos. Aquí también hay una realidad fingida: los que abandonan su patria y van a guarecerse en la casa de los enemigos, a conspirar contra ella y prepararse para atacarla, dejan de ser hermanos para convertirse en traidores. Sobre el turbio fondo de un pueblo aterrado, Eteocles y Polinice dialogan a un mismo nivel de fraterna dignidad (Padilla, 1968: 12).

A pesar de la «causalidad diabólica» que la sustentaba y que determinó la censura de aquella pieza teatral y el ostracismo de su autor, durante más de una década, la lectura de la UNEAC tenía un trasfondo correcto: Antón Arrufat había realizado un ejercicio de escritura alegórica con el fin de narrar la guerra civil que dividía a la nación cubana. Desde el exergo de Alfonso Reyes, en contra del «engañoso anhelo de originalidad» y a propósito de que su «Ifigenia Cruel» era un modo de apropiarse de Esquilo, Sófocles, Eurípides, Goethe, Racine o cualquier otro dramaturgo clásico, Arrufat presentaba la guerra a muerte entre los hermanos por el reino de Tebas como una parábola del cisma político de la comunidad insular (Arrufat, 1968: 26). Algunas frases de Eteocles («la obediencia a una sola cabeza engendra el suceso que salva» o «nuestra locura algo funda en el mundo»), del coro («intento obedecerte, y sin embargo, la ansiedad no abandona mi pecho»), de Hiperbio («les digo que es hermoso este momento porque es triste y hermoso») y de Polinice («para ti la justicia se llama Eteocles, Eteocles la patria y el bien» o «tú solo eres libre en Tebas, ves tu persona en todas partes»), permitían detectar con facilidad los arquetipos históricos del caudillo, el pueblo, el intelectual y el enemigo (Arrufat, 1968: 37, 41, 46 y 75).

El último de aquellos arquetipos, el del opositor, poseía en la obra de Arrufat una identidad filial. No era la metrópoli, distante y ajena, sino el hermano, el hijo errante de una familia escindida, que regresa por sus fueros, en nombre de la Memoria y el Derecho: «recordad los males del destierro: vagar por lugares extraños, escribir y esperar cartas, mientras rostros, nombres, columnas se deshacen en la memoria» (Arrufat, 1968: 80). Esa identidad filial, que dotaba de legitimidad histórica al enemigo —«crees que todo el que se te opone es un ambicioso y un asesino», le reprochaba un hermano a otro— era inconcebible desde la perspectiva maniquea del poder revolucionario. De ahí la audacia del desenlace de aquella pieza, anunciada por el parlamento del intelectual, Hiperbio, quien profetiza que en las «escuelas del futuro» se enseñarán los «funerales himnos de los vencidos», y que tiene lugar cuando Polionte, el sucesor de Eteocles, ordena sepultar el cadáver de Polinice: «tendremos para él la piedad que no supo tener para Tebas» (Arrufat, 1968: 45-46 y 105). La muerte de ambos hermanos produce, entonces, en el coro, es decir, en la ciudadanía, la duda terrible, el distanciamiento moral ante un espectáculo de violencia y terror:

¿Qué ejército extraño y sombrío parte en dos la patria y la casa paterna? ¿Quién aleja los recuerdos, transforma el rostro y los separa para siempre? Quisimos una obra que nos uniera con lazos iguales y Polinice los cortó con la sangre y el hierro. ¿No hubiera

sido mejor detenerse y pensar? ¿No hubiera sido mejor volver victorioso y gobernar sereno, con cuidado y justicia mayor? ¿Debo acaso lamentar la suerte de Polinice? ¿Recordar los males del destierro? ¿Purificará la muerte su acto contra Tebas? Nadie podrá reprocharnos la ternura ante el que perece por error (Arrufat, 1968: 104).

La disfuncionalidad de la guerra civil en la lucha anticolonial, a la que se refería Fanon, tiene que ver, naturalmente, con el hecho de que el conflicto entre sujetos asimétricos –metrópoli y colonia– es reemplazado por una discordia entre hermanos. Según los dramas de Sófocles y Esquilo, los hermanos Eteocles y Polinices, hijos del incesto entre Edipo y Yocasta, habían heredado el trono de Tebas y habían acordado alternárselo cada año. La guerra civil se desata cuando uno de los hermanos traiciona el acuerdo y aspira a perpetuarse en el poder. La maldición del incesto se traslada, entonces, a otro tabú de la civilización occidental, el fratricidio, que, en este caso, se resuelve a través de la muerte de ambos. El principio de legitimidad que establece la equivalencia entre los sujetos en pugna resulta, por tanto, inadmisibles para la ideología revolucionaria.

No es raro que, a diferencia de la exitosa recepción que tuvo en el campo intelectual de la isla el concepto de descolonización, la idea de guerra civil haya sido fuertemente rechazada por el poder. Para un gobierno como el cubano, interesado en la constitución acelerada de una nueva ciudadanía, la nación no podía ser pensada desde alegorías familiares. Como observaban Gilles Deleuze y Jacques Donzelot, las modernizaciones conciben al Estado como una entidad policíaca que, incapaz de desembarazarse de algún «complejo tutelar», rige a la comunidad como si se tratara de una gran familia, moralizada y normalizada a través de un nuevo contrato (Donzelot, 1998: 61-96; Deleuze, 1980: 233-242). La lógica filial o afectiva que no proviene de esa estructura de poder o que intenta practicarse en sus márgenes civiles pasa a ser, entonces, una amenaza a la empresa modernizadora que debe ser reprimida o asimilada.

III. LA IDEA DEL SUBDESARROLLO

Junto a la descolonización y la guerra civil, otra de las ideas que la izquierda occidental celebró en el espectáculo de la Revolución Cubana fue la de enfrentar directamente el problema del subdesarrollo. El término, que raras veces aparecía en los debates económicos y políticos de la época republicana, invadió la vida pública de la isla durante la década de 1960. Desde 1959, la empresa modernizadora del gobierno, en materia agraria, educativa, médica, urbana y, sobre todo, industrial, fue presentada como una cruzada a favor del socialismo como vía de desarrollo. La apuesta tenía a su favor un diverso trasfondo ideológico, ya que la lucha contra el subdesarrollo era un fin compartido, desde diferentes medios teóricos y prácticos, por la CEPAL, los teóricos de la dependencia, la Alianza para el Progreso y el Kremlin.

Una de las primeras formulaciones de la idea de subdesarrollo, tras el triunfo de la Revolución, se encuentra en el libro *Listen yanqui. The Revolution in Cuba* (1960)

del sociólogo norteamericano y profesor de Columbia Charles Wright Mills, también traducido para el Fondo de Cultura Económica por Julieta Campos en 1961. Wright Mills visitó Cuba en el verano de 1960, unos meses después de Sartre, y según cuenta en el prólogo de su libro se reunió con un grupo de: soldados, intelectuales, funcionarios, periodistas y profesores, aunque los nombres y apellidos de sus entrevistados aparecen referidos en el texto: Fidel Castro, primer ministro, Osvaldo Dorticós, presidente la República, Enrique Oltuski, ministro de Comunicaciones, René C. Vallejo, director del INRA en Oriente, Che Guevara, presidente del Banco Nacional, Raúl Cepero Bonilla, ministro de Comercio, Armando Hart, ministro de Educación y Carlos Franqui, director del periódico *Revolución* (Wright, 1961: 14).

Como en algunos de sus libros clásicos –*White Collar. The American Middle Classes* (1951) o *The Power Elite* (1956)– Wright Mills se interesaba en la «imaginación sociológica» de una élite para explorar las conexiones entre lo individual y lo social, en la mejor tradición de Marx y Weber. Pero esta vez el objetivo del sociólogo era concretamente político y, de algún modo, lo había vislumbrado en un libro anterior: *The Causes of World War Three* (1958). En sus viajes por Brasil y México, Wright Mills se percató de que el crecimiento de la pobreza, el analfabetismo y la insalubridad en América Latina era atribuido, por sectores políticos de derecha e izquierda, a la estrategia regional de Estados Unidos. A esa incompreensión del fenómeno latinoamericano contribuía la mentalidad binaria de la Guerra Fría, que predominaba en la opinión pública norteamericana, en la que toda crítica se reduce a comunismo (Wright, 1961: 13).

El libro de Wright Mills fue concebido como una intervención en la opinión pública norteamericana en un año crucial para la cuestión cubana: 1960. Cuba, según el sociólogo, se había convertido en una «voz del bloque de naciones hambrientas de América Latina» y, por lo tanto, debía ser escuchada en Estados Unidos. «Si no escuchamos nosotros –agregaba– otros, por ejemplo, los rusos, lo harán» (Wright, 1961: 9-11). De manera que Wright Mills daba voz a los dirigentes cubanos, dentro de la opinión pública norteamericana, con el objetivo de impedir una radicalización del proceso que precipitara la alianza con los soviéticos. En varios pasajes sumamente críticos del libro, Wright Mills no descartaba esa posibilidad: «Es posible fabricar hipótesis de pesadilla en Cuba... no he pretendido disimular ni subrayar las ambigüedades que he encontrado en los razonamientos» de los revolucionarios cubanos (Wright, 1961: 13).

En el libro de Wright Mills se reiteraba el argumento de la condición colonial cubana, aparecido en el ensayo de Sartre, pero de un modo más contundente: «Nuestro país, nuestra Cuba fue simplemente una colonia política de Estados Unidos, al menos hasta la época de Franklin D. Roosevelt y aún después. Nuestra Cuba, nuestro país, fue simplemente una colonia económica de los monopolios norteamericanos hasta que triunfó la Revolución» (Wright, 1961: 31). Pero aquí se exploraban, además, las estadísticas del atraso, los números del subdesarrollo que dicha condición colonial imponía a la sociedad insular. De ahí que el «escucha, yanqui» fuera un llamado de auxilio, una voz de ayuda proferida por líderes nacionalistas y modernizadores. Wright Mills insistía en que, en ese momento, el verano de 1960, ni la Revolución ni Fidel eran comunistas, pero no descartaba que ambos «pudieran endurecerse en una especie de tiranía

dictatorial» (Wright, 1961: 198). Estados Unidos, a su entender, podía evitar que eso sucediera.

El argumento del subdesarrollo, formulado por Wright Mills, permeó no sólo los debates ideológicos de la Revolución Cubana en América Latina, como se constata fácilmente en las críticas del Che Guevara a la Alianza para el Progreso en Punta del Este, en el verano de 1961, sino toda la cultura de la isla en aquella década (Guevara, 1995: 65-181). Baste tan sólo recordar el tratamiento del tema en *Memorias del subdesarrollo* (Desnoes, 1965), la novela de Edmundo Desnoes y la película del mismo título de Tomás Gutiérrez Alea, dos años después. Tan persistente fue el concepto de subdesarrollo en la esfera pública cubana que todavía en enero de 1968, durante el Congreso Cultural de La Habana, varios de los ponentes (Ambrosio Fornet, Catherine Varlin, Jesús Díaz, Rossana Rossanda, Mario Benedetti y Roque Dalton) lo colocaron en el centro de la nueva identidad crítica del intelectual latinoamericano.

En la novela *Memorias del subdesarrollo*, por ejemplo, Edmundo Desnoes procedía, como Wright Mills, Sartre y Fanon, en busca de una antropología de la cultura del subdesarrollo. Sin embargo, a pesar de que ese ejercicio antropológico era practicado por un escritor revolucionario, desde el lugar y el momento modernizador de la Revolución, en su discurso reaparecían no pocos tópicos de la tradición intelectual ilustrada, liberal, positivista y eugenésica que, desde Europa, había identificado el mundo latinoamericano con la barbarie. La criatura subdesarrollada, según Desnoes, era, ante todo, un sujeto precariamente sentimental, con «alegrías y sufrimientos primitivos y directos que no han sido trabajados y enredados por la cultura» (Desnoes, 1968: 22). La civilización –dice el protagonista Sergio Malabre– consiste sólo en eso: en saber relacionar las cosas, en no olvidarse de nada. Y concluye: por eso aquí no hay civilización posible: el cubano se olvida fácilmente del pasado: vive demasiado en el presente (Desnoes, 1968: 31).

En otro conocido pasaje de aquella novela, Desnoes contraponía dos personajes femeninos: Emmanuelle Riva, la protagonista de *Hiroshima, mi amor*, «capaz de todo sin escandalizarse, verde, madura y podrida al mismo tiempo», que desea tener una «memoria inconsolable», y Elena, la joven humilde e ignorante del Cerro, que todo lo olvida.

Una de las cosas que más me desconcierta de la gente es su incapacidad para sostener un sentimiento, una idea, sin dispersarse. Elena demostró ser totalmente inconsecuente. Es pura alteración, como decía Ortega. Lo que sentía ayer no tiene que ver con su estado de ánimo actual: no relaciona las cosas. Esa es una de las señales del subdesarrollo: incapacidad para acumular experiencia y desarrollarse (Desnoes, 1968: 38).

Más adelante, Malabre o Desnoes –la ambivalencia entre autor y personaje se vuelve en los pasajes más filosóficos o ideológicos de la novela todo un derroche de ironía– desplaza esa caracterización del subdesarrollo de la mentalidad de Elena y las mujeres cubanas a la cultura nacional de la isla. Es así como la novela se acerca a la formulación de una psicología e, incluso, una antropología del subdesarrollo, en la que varios

tópicos de la caracterología nacional, propios de la tradición ensayista criolla y republicana de los siglos XIX y XX, como la «vagancia», el «choteo» o la «ligereza», se incorporan a una crítica de la cultura popular por parte de las élites intelectuales revolucionarias. Esos enunciados, según Desnoes, no sólo determinaban el «temperamento» de las almas en el subdesarrollo, sino que se imprimían en los rostros, en los paisajes, en las ciudades y en las imágenes que los proyectaban sobre la cultura occidental (Desnoes, 1967: 43-65).

Es difícil que se produzca aquí una mujer trabajada por los sentimientos y por la cultura. El ambiente es muy blando, exige poco del individuo, todo el talento del cubano se gasta en adaptarse al momento. En apariencias. La gente no es consistente, se conforma con poco. Abandona los proyectos a medias, interrumpe los sentimientos, no sigue las cosas hasta sus últimas consecuencias. El cubano no puede sufrir mucho rato sin echarse a reír. El sol, el trópico, la irresponsabilidad... ¿Fidel será así? (Desnoes, 1968: 39).

Pero esta psicología o antropología implica, también, desde la instrumentación desarrollista y modernizadora del experimento socialista, una anatomía, es decir, una empresa disciplinadora y correctiva del cuerpo subdesarrollado. En la novela de Desnoes y el film de Gutiérrez Alea asistimos a una perfecta localización antropológica del cuerpo bárbaro. ¿Qué cuerpo es ese? Ni más ni menos el cuerpo que reacciona contra la ética sacrificial del socialismo, ritualizando las prácticas del goce. En las muchedumbres negras que bailan el mozambique de Peyo el Afrokán, y que despliegan otra violencia y otra embriaguez, se reproduce ese cuerpo antillano que la intelectualidad revolucionaria, como sus antecesores republicanos, también rechaza. Las «masas», las «muchedumbres» reaparecen en *Memorias del subdesarrollo* como una colectividad hedonista, supersticiosa e ignorante –con demasiada oscuridad en la cabeza para ser culpable– que someterse a la ilustración y moralidad (Desnoes, 1968: 80).

Ese mundo atrasado de Elena y Noemí, la protestante de provincia, es el mismo que el de Norma y Manuel, los personajes de *No hay problema* (1961), una novela anterior de Edmundo Desnoes. Los negros santeros del barrio de Pogolotti, que arrollan «salvajemente» en la procesión de la Virgen de Regla, provocando el desagrado de Nancy, la joven frívola americana, y que estafan a Sebastián Soler Powers, álgter ego de Malabre y del propio Desnoes, un intelectual blanco y cosmopolita, que está a punto de trocar el nihilismo en militancia, la apatía en compromiso (Desnoes, 1961: 139-154). Sebastián, quien quisiera llamarse «Nada», es ese escritor cubano de lecturas existencialistas que piensa que Cuba «está en la nada, que no hay nada que valga la pena preservar», pero que, al mismo tiempo, se involucra en la Revolución en busca de una causa que lo convenza de que la literatura sirve para algo, que le demuestre que, a pesar de que Franco gobernara España por casi cuarenta años, el Guernica no fue pintado en vano (Desnoes, 1961: 39 y 165).

«¡Estoy cansado de ser antillano!» –dice Desnoes a propósito de Carpentier–, a lo que agrega: «Yo no tengo nada que ver con lo real maravilloso, ni me interesa la selva, ni los efectos de la Revolución Francesa en las Antillas» (Desnoes, 1968: 44). En el

hastío de esa inserción en el Caribe habría que leer, una vez más, la subsistencia de una añeja tradición criolla (Francisco de Arango y Parreño, José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero, Enrique José Varona, Ramito Guerra, Fernando Ortiz, Jorge Mañach, José Lezama Lima...), interesada en localizar a Cuba en una órbita más plenamente occidental, como las que describen en su rotación las potencias atlánticas de Europa y Estados Unidos. La nueva generación intelectual, a la que pertenecía Desnoes, reasumía aquel malestar dentro de la epopeya revolucionaria. Salir del subdesarrollo era, también para ellos, relocalizarse en el mundo por medio de una nueva inscripción geopolítica: el campo socialista, la órbita soviética.

Aun cuando para Desnoes y otros escritores de su generación, como Ambrosio Fornet en el ensayo «El intelectual y la Revolución», presentado en el Congreso Cultural, esa inscripción no fuera asumida dogmáticamente –Fornet, por ejemplo, comentaba con orgullo que en La Habana de 1968 se editaba a Proust, Kafka, Joyce y Robbe Grillet, se veía el cine de Bergman y Antonioni y se mostraba pintura abstracta y *pop art* en las galerías– lo cierto es que descolonizarse y desarrollarse implicaba para aquellos intelectuales algo más que ser socialistas heterodoxos. Con calculada vehemencia, Fornet expresaba aquella ambición de ser algo más que intelectuales vanguardistas: «La revolución no es una virgen ni está hecha por arcángeles» y los escritores y artistas no deben ser «simples vestales, guardianes de un fuego ya encendido» sino «incendiarios, creadores de un fuego nuevo» (Fornet, 1971: 35).

Fornet decía que la «descolonización cultural» generada por el cambio revolucionario había enseñado a los intelectuales cubanos lo que «no eran»: no eran europeos, no compartían los instrumentos teóricos del mundo industrializado (Fornet, 1971: 36). Pero, ¿dónde había leído Fornet aquellas ideas y aquellas palabras? No sólo en el Che, al que citaba, sino en Sartre, sin duda, y también en Fanon, aunque no los citara. Veinte años antes del Congreso Cultural de La Habana, en 1945, en la presentación de *Les Temps Modernes*, Sartre escribía «para nosotros el escritor no es ni una Vestal ni un Ariel; haga lo que haga, está en el asunto, marcado, comprometido, hasta su retiro más profundo» (Sartre, 1981: 9-10). Y más adelante denunciaba el silencio de Flaubert y Goncourt por la represión de la Comuna de París y establecía, como prototipos del compromiso, a Voltaire frente al caso de Calas, a Zola en la defensa de Dreyfus y a Gide en su crítica al régimen colonial del Congo.

El propio Sartre, aunque no hubiera asistido al Congreso Cultural de La Habana en enero de 1968, por un ataque de artritis –no, como se ha dicho, porque en ese momento estuviera distanciado ya de la Revolución– envió un mensaje en el que volvía sobre el tema de la cultura europea como instrumento de colonización: «Nosotros, ciudadanos de Europa, queremos ver afirmarse la emancipación cultural de naciones oprimidas desde hace mucho tiempo y culturalmente (por citar sólo este tipo de opresión) por el colonialismo y el imperialismo» (Benedetti, 1971: 115). Pero Sartre no era un intelectual suicida y se adelantaba a sugerir, en la línea de Fanon, que la «cultura europea», luego de la descolonización, es decir, luego del establecimiento de un «libre cambio cultural entre naciones iguales y soberanas», podía ser recolocada «en su puesto, sin sobrestimación ni subvaloración, como un instrumento modesto pero tal vez eficaz, que

las naciones liberadas deberían utilizar y sobrepasar hacia su propia culminación cultural y revalorización» (Benedetti, 1971: 115).

Entre 1968 y 1971, esa opción, la de un humanismo occidental descolonizador, sería cancelada en Cuba por la inserción de la isla en el bloque soviético de la Guerra Fría. Desarrollarse y descolonizarse implicará, entonces, romper con el humanismo occidental y con la izquierda democrática del primer mundo. Cuando en 1971 –año del encarcelamiento de Heberto Padilla y del Primer Congreso Nacional de Educación de Cultura, en el que los líderes de la Revolución rompieron públicamente con aquella izquierda occidental– Roberto Fernández Retamar escribe *Calibán* ya aquella relocalización geopolítica de la isla ha sido consumada (Fernández, 2003: 21-97). El bárbaro que hablará entonces podrá mirar su entorno antillano y latinoamericano sin sentirse amenazado por una identidad subdesarrollada, que cree haber dejado atrás. Representar a Calibán, hablar en su nombre, vindicar la lengua del colonizador será, a partir de ahí, intervenir en la constitución de otro lugar, no caribeño ni tercermundista, el Segundo Mundo socialista, la alternativa global al mercado y la democracia, desde el cual se divisa la marcha de la humanidad.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- ARRUFAT, Antón. *Los siete contra Tebas*. La Habana: Unión, 1968.
- AUB, Max. *Enero en Cuba*. Castellón: Fundación Max Aub, 2002.
- BENEDETTI, Mario. Situación actual de la cultura cubana. En *Literatura y arte nuevo en Cuba*. Barcelona: Editorial Laia, 1971: 7-32.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 1969.
- BENJAMIN, Walter. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken Books, 1986.
- BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004.
- CHE GUEVARA, Ernesto. Cuba: ¿caso excepcional o vanguardia en la lucha contra el colonialismo? En *Obras completas*. Buenos Aires: Legasa, 1995: 35-62.
- DE BEAUVOIR, Simone. *La ceremonia del adiós. Seguido de conversaciones con Jean Paul Sartre*. Barcelona: Edhasa, 2001.
- DE LA NUEZ, Iván. *La fantasía roja*. Barcelona: Debate, 2006.
- DEBRAY, Régis. *¿Revolución en la Revolución?* La Habana: Casa de las Américas, 1967.
- DEBRAY, Régis. *Alabados sean nuestros señores. Una educación política*. Madrid: Michnik, 1999.
- DELEUZE, Gilles. Epílogo: El auge de lo social. En DONZELOT, Jacques. *La policía de la familia*. Valencia: Pre textos editorial, 1980: 233-242.
- DESNOES, Edmundo. *No hay problema*. La Habana: Ediciones R, 1961.
- DESNOES, Edmundo. *Punto de vista*. La Habana: Instituto del Libro, 1967.
- DESNOES, Edmundo. *Memorias del subdesarrollo*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1968.
- DONZELOT, Jacques. *La policía de las familias*. Valencia: Pretextos, 1998.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Interrogatorio de La Habana*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. *El hundimiento del Titanic*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- FANON, Frantz. *Por la revolución africana*. México: FCE, 1964.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 2003.

- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Calibán*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón, 2003.
- FORNET, Ambrosio. El intelectual en la Revolución. En BENEDETTI, Mario *et al.* *Literatura y arte nuevo en Cuba*. Barcelona: Laia, 1971, p. 35.
- FRANCO, Jean. *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría*. Barcelona: Debate, 2003.
- GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism. The Founders. The Golden Age. The Breakdown*. New York: N.W. Norton and Company, 2005.
- LEWIS, Oscar. *Viviendo la Revolución. Cuatro hombres: una historia oral de Cuba contemporánea*. México: Joaquín Mortiz, 1980.
- LÖWY, Michael. *El pensamiento del Che Guevara*. México: Siglo XXI, 1985.
- LYOTARD, Jean François. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- MARIO, José. *Allen Ginsberg en La Habana*. *Mundo Nuevo*. París, abril de 1969: 48-54.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Lilian. *Los hijos de Saturno. Intelectuales y Revolución en Cuba (1959-1971)*. México: FLACSO/Porrúa, 2006.
- NERUDA, Pablo. *Canción de gesta*. Barcelona: Seix Barral, 1983.
- NERUDA, Pablo. *Confieso que he vivido*. Buenos Aires: Planeta, 1992.
- PADILLA, Heberto. *Fuera del juego*. La Habana: Unión, 1968.
- QUINTERO HERENCIA, Juan Carlos. *Fulguración del espacio. Letras e imaginario institucional de la Revolución Cubana (1960-1971)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2002.
- ROJAS, Rafael. *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- SARTRE, Jean Paul. *Les Temps Modernes*. 1956, abril-mayo, 123: 137-138.
- SARTRE, Jean Paul. *Les Temps Modernes*. 1958, mayo, 135: 272-275.
- SARTRE, Jean Paul. *Sartre visita a Cuba*. La Habana: Ediciones R, 1960.
- SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1981.
- VERDÉS-LEROUX, Jeannine. *La lune et le caudillo. Le rêve des intellectuels et le régime cubain (1959-1971)*. París: Gallimard, 1989.
- WRIGHT MILLS, Charles. *Escucha yanqui. La Revolución en Cuba*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.