

TURISTAS INTELECTUALES

VIAJE, POLÍTICA Y UTOPIA EN MARÍA ROSA OLIVER
Y EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

VIAJEROS

COLECCIÓN SEXTANTE

7

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dra. Guadalupe Valencia Suárez
Coordinadora de Humanidades

Dr. Adrián Curiel Rivera
Director del CEPHCIS

Dra. Carolina Depetris
Coordinadora de la serie

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

Mariana Moraes Medina

TURISTAS INTELECTUALES
VIAJE, POLÍTICA Y UTOPIA
EN MARÍA ROSA OLIVER
Y EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Mérida, 2020

Moraes Medina, Mariana, autor.

Turistas intelectuales : viaje, política y utopía en María Rosa Oliver y Ezequiel Martínez Estrada / Mariana Moraes Medina.

Primera edición | Mérida : Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 | Serie: Viajeros. Colección sextante ; 7.

LIBRUNAM 2083324 | ISBN 978-607-30-3065-6.

Oliver, María Rosa, 1898-1977 – Viajes | Martínez Estrada, Ezequiel, 1895-1964 – Viajes | Intelectuales – Argentina – Biografía | Literatura argentina – Historia y crítica.

LCC PQ7798.25.L5.Z7667 2020 |DDC 861—dc23

Primera edición: 2020

Fecha de término de edición: 5 de marzo de 2020

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
<http://www.cephcis.unam.mx>

Imagen de portada: rook76 / Shutterstock.com

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN 978-607-30-3065-6

Impreso y hecho en México

A mi padre, Mario Moraes Cebey, in memoriam

Índice

Introducción	11
1. Claves del viaje político en Oliver y Martínez Estrada . . .	19
Tradiciones viajeras	19
El viaje argentino según David Viñas	20
Europa como “cielo” y una forma de viajar	21
Estados Unidos: entre la atracción y el rechazo	25
<i>Sur</i> y la politización del campo cultural	29
Una revista política	31
Del cosmopolitismo al internacionalismo	34
Los intelectuales y el peronismo (las dos Argentinas) . . .	38
Una aproximación al turismo ideológico	44
Del viaje al turismo	44
Breve historia de una taxonomía viajera	48
El <i>oikos</i> viajero	54
2. María Rosa Oliver: miopía y conversión	57
Del privilegio a la revolución social	57
Estados Unidos: traductora cultural en la Buena Vecindad .	60
Intelectuales, política de Buena Vecindad y propaganda .	62
Oliver, Ocampo y la “hora americana”	68
Traductora cultural	76
Reescritura, miopía y desencanto	79
Regreso a Argentina: Perón y el intervencionismo <i>yankee</i> . .	85
17 de octubre de 1945: los pies en las fuentes	87
Norteamérica “non grata”	93
Servir a la paz en la guerra fría: comunismo y pacifismo . .	96
Comunismo y pacifismo	97

El Partido Comunista Argentino y el	
Congreso de los Pueblos en Viena	99
<i>Poputchiki</i> en la URSS: totalitarismo y privilegios	102
Viaje e imaginario cultural	103
Colectivismo y privilegios	109
Hermandades cruzadas: peronismo-estalinismo	
y universalismo esteticista	117
El Premio Lenin y el quiebre con <i>Sur</i>	123
China Popular: viaje al mejor de los mundos	125
Relatos de viaje a la China comunista	127
Un mundo feliz	131
Colonialismo y liberación	136
China y América Latina: una nueva alianza	139
Miopía y defensa de la ilusión socialista	142
Cuba o el viaje como afirmación de un destino	144
Notas filológicas	146
Los intelectuales y el plan de visitas: la luna de miel	
con la Revolución cubana	149
Viajeros argentinos a la Revolución cubana	152
El viaje como texto político	158
La utopía cubana	164
Encuentro con Guevara: traición a la clase	
y maternidad revolucionaria	169
Del pacifismo a la guerrilla: cristianismo y revolución	174
Coda: corregir la visión	183
3. Ezequiel Martínez Estrada: pasajero en trance	187
Derivas de un intelectual burgués	187
Estados Unidos: utopía liberal y panamericanismo	190
Notas filológicas	192
Estados Unidos, Sarmiento y la continuidad	
de la utopía liberal	195
Las sospechas y la mirada etiológica	203
El Otro más lejano: el negro	208
El intelectual en la sociedad de consumo	215
Turismo panamericano y alienación	221
Encuentros y antídotos	227
Panamericanismo e imperialismo	233

Argentina: encierro y viraje	238
Revisión del peronismo y heterodoxia intelectual	239
Activismo político y aproximación al pueblo	242
Suiza y las contradicciones del “cielo” liberal	244
Un material inédito	245
Suiza en clave utópica	247
De saqueos y dictadores	251
Del ensayista lúcido al viajero ingenuo	254
El profeta a la intemperie: extranjería y protesta en Zurich	259
Berna y el peronismo del “aluvión zoológico”	264
Turista ideológico en la URSS	273
Escala en Budapest: la “cuestión húngara”	276
Tolstoi, la aristocracia y la educación popular	280
La fábrica, Kafka y el realismo socialista	286
Gide y Pasternak: el intelectual heterodoxo en la Guerra Fría	290
En Cuba: El intelectual burgués al servicio del pueblo	293
El último sosias: Martí revolucionario	296
Retratos de los líderes	302
Cuba: utopía y predestinación	307
Estados Unidos revisitado: de la hospitalidad al filibusterismo	310
Del gabinete a la revolución popular: en busca de una conversión	313
El intelectual burgués como impedimenta de la Revolución	319
Dos relatos y la conversión imposible	324
Coda: La ambigüedad del profeta	328
Conclusiones	331
Bibliografía	337
Obras de María Rosa Oliver	337
Escritos inéditos	338
Obras de Ezequiel Martínez Estrada	338
Escritos inéditos	340
Bibliografía general	340

Introducción

Un “turista inocente” —así se define— conversa con los soldados, unos campesinos jóvenes y barbudos que le narran los pormenores de una gesta. El forastero camina entre los cañaverales y asiste al violento nacimiento del azúcar dentro del ingenio. Se siente aniquilado, no por el calor de la planta, sino por el olor del azúcar, un olor de bestia, que se le impregna en las fosas nasales y en el fondo de la boca. El turista escribe sin parar. Pregunta, escucha y registra la ausencia de burocracia, datos sobre la producción y la alegría del pueblo que lo rodea. Lleva, a pesar de que ha visto otras revoluciones, la mirada virgen, valiosa cualidad a la hora de componer un relato objetivo. El turista en cuestión también asiste a un congreso en La Habana. Entre el ron y el chachachá, intenta comprender la reforma agraria y el lugar de los pequeño-burgueses en el nuevo orden social. Es fotografiado junto a su compañera, el pueblo y su líder, un hombre fornido, barbado y con sombrero de paja. Entre todos forman un solo y sonriente cuerpo.

Esta escena es una de las tantas que se repite en los centenares de testimonios de viajes a los países de la utopía socialista, esa “Nueva fe” —en palabras de Czesław Miłosz (2016, 11)— que nació en el Este en 1917 y alcanzó continuidad en el continente latinoamericano. En este caso, el inocente turista es Jean-Paul Sartre en su primer viaje como invitado de la Revolución cubana y lo narrado un trasunto de su testimonio publicado bajo el título de *Huracán sobre el azúcar*. Los elementos que confluyen en el relato (el viajero/turista intelectual, la curiosidad por una utopía política que otorga protagonismo a los sectores populares, la cercanía del intelectual con los líderes, la preocupación por testimoniar) son representativos de la corriente del viaje político, uno de los campos más interesantes y prolíficos de la literatura de viajes y una valiosa fuente para la historia de los intelectuales en el siglo xx, ya que permite estudiar la evolución de la función, los dilemas, las representaciones y la relación del intelectual con el poder, entre otros aspectos.

En el ámbito latinoamericano en particular, todavía hacen falta estudios abarcadores que ayuden a la reconstrucción de las redes de viajeros políticos (no sólo de izquierda), así como a valorar textos olvidados y el propio análisis textual de los relatos. En el intento por generar un aporte a este campo de estudio, el presente libro se propone examinar los testimonios de viaje de María Rosa Oliver (1898-1977) y Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964),¹ escritores argentinos que, al igual que Sartre, fueron seducidos por la idea de una conversión ideológica que los transportara de los salones de la burguesía porteña a la lucha del proletariado y campesinado internacional. Inicialmente ubicados en el ámbito de la élite liberal,² integrados, en concreto, al núcleo duro de *Sur*, el grupo de intelectuales reunidos en torno a la revista de Victoria Ocampo, la cada vez más acentuada politización del campo cultural argentino fue socavando la pertenencia de los escritores a ese círculo. La complejidad ideológica de sus trayectorias los coloca en una suerte de intersticio que podría describirse, por falta de una categorización mejor hasta el momento, a través de la taxonomía elaborada por David Viñas para referirse a aquellos escritores insertos originalmente en la élite liberal pero que a partir de la década del treinta asumieron compromisos vinculados con la defensa

¹ Oliver desarrolló una labor concentrada en traducciones y notas sobre arte, literatura y política, publicadas en prensa y revistas de la época. Su legado literario más perdurable se halla en una autobiografía que alimentó tres volúmenes: *Mundo, mi casa* (1965), *La vida cotidiana* (1969) y *Mi fe es el hombre* (1981). Desatendida durante décadas, esta obra de largo aliento comienza, poco a poco, a ser consultada, en general por historiadores que ven en ella una valiosa fuente para conocer las redes intelectuales y la vida de la alta burguesía en el Buenos Aires de la primera mitad del siglo xx. Por su parte, la figura de Martínez Estrada fue objetivo de cierto reduccionismo debido al frecuente recorte crítico del “ensayista nacional” y su escaso éxito como autor de ficción. En los últimos años, los trabajos de Christian Ferrer (2013) y Adriana Lamoso (2017) han ido más allá, asediando obras poco transitadas y retratando al pensador con mayor profundidad.

² El liberalismo al que se aludirá en este trabajo hunde sus raíces en el “liberalismo criollo”, iniciado en la generación del 37 y que se aglutinó como racionalidad en torno a la de 1880, según ha propuesto Jitrik (1968). Se trata de la expresión político-económica sustentada por la filosofía positivista-spenceriana. El liberalismo propiamente argentino osciló entre posturas conservadoras y progresistas. Según Jitrik, es la racionalidad derivada de una oligarquía y constituida por las ideas de misión salvífica respecto del destino del país, ilustración de las masas y la voluntad de “hacer ingresar al país en el mundo de la cultura, esto es, en el mundo europeo” (Jitrik 1968, 49). Según Avellaneda, la élite liberal del siglo xx se caracterizaba por reproducir esquemas de interpretación decimonónicos para la realidad argentina, como el de civilización/barbarie, y constituirse en parte importante del circuito de consagración intelectual (1983, 11).

de valores humanistas y universalistas en el ámbito de la izquierda: la “izquierda liberal” o “izquierda bienpensante” (2008, 306).

El movimiento de Oliver y Martínez Estrada hacia la izquierda se hace visible en sus obras y en las redes intelectuales a las que se integraron, según se extrae de sus memorias, correspondencia y medios de publicación. Pero también es posible seguir y estudiar su desplazamiento ideológico a través de los viajes que efectuaron, entre la Segunda Guerra Mundial y la Revolución cubana, a Estados Unidos, Suiza, la Unión Soviética, la China de Mao y la Cuba de Fidel. El análisis del conjunto de los testimonios escritos a raíz de estos viajes (que incluyen la percepción de países asociados tanto al modelo capitalista como al socialista) permite observar de cerca su implicación en causas ligadas al internacionalismo y la mutación de su pensamiento político, proceso que entrañó diversas dificultades. Un aspecto interesante de los textos trabajados es que permiten a un mismo tiempo profundizar en las bases de las afinidades ideológicas defendidas por los autores, así como en las principales contradicciones y tensiones que enfrentaron en su intento por acoplarse al cambio de paradigma político y cultural que determinaba un vínculo más cercano entre los intelectuales y el pueblo. El contrapunto obligado de sus relatos de viaje³ —que en nuestra propuesta de lectura, como se verá, funcionan como relatos de conversión social— estará dado por la visión que contienen de la experiencia populista argentina de su tiempo: el peronismo.

A lo dicho, cabe agregar que las vivencias de viaje de Oliver y Martínez Estrada, junto a las de otros viajeros políticos que iremos proponiendo, resultan de gran utilidad para avanzar en el estudio de una modalidad viajera que no ha contado con el prestigio de los viajes de la *Belle Époque*. Importa, en este punto, justificar la razón por la que hemos elegido vincular esta corriente del viaje con el turismo y nombrar a estos viajeros “turistas intelectuales”. Sin lugar a dudas, los viajeros que aquí estudiamos podrían ser examinados a la luz del concepto de “viajero intelectual” acuñado por Beatriz Colombi, en vista de que fungen como ese escritor que “se autorrepresenta como agente de una cultura e interviene como tal en una escena pública exterior” (2004, 16) y que puede “incidir en la

³ En este trabajo se entiende “relato de viaje” como la “narración en prosa en primera persona, en la que un narrador protagonista hace una puesta en discurso de una vivencia de desplazamiento, y cuyos componentes temáticos (movimiento en el espacio), enunciativos (coincidencia del sujeto de la enunciación y del enunciado) y retóricos (veracidad, objetividad, marcas de lo factual) guardan continuidad a lo largo del tiempo y de sus distintas manifestaciones” (Colombi 2010a, 292).

transformación de los discursos sobre la representación de las sociedades” (2004, 73). En los escritos de Oliver y Martínez Estrada se evidencia esa concepción del intelectual iluminado e iluminador, deudora de la Modernidad; aparece en ellos la conciencia de su estatus intelectual, el saberse algo así como testigos autorizados de aquello que ven en el extranjero, la conciencia crítica que relatará nada más que la verdad. Sin embargo, el estudio de las condiciones que rodean la realización de sus viajes —su participación en programas de visitas, la cercanía con el poder— y de lo expresado en sus propios relatos —por lo general, lo más privado— cuestiona profundamente la calidad de sus testimonios como intelectuales. La ausencia de libertad en la planificación y desarrollo del viaje, la condición de invitados o los privilegios que tenían como escritores son algunos de los elementos que hemos ponderado, junto con la propia autorrepresentación de los autores como turistas, a la hora de inclinarnos por asociar el viaje político a una forma de turismo ideológico.

En lo que toca a la estructura de este libro, está organizado en tres secciones. En la primera se trabajan las claves del viaje ideológico de Oliver y Martínez Estrada, examinando brevemente la politización del campo cultural argentino a partir de la década de 1930. El objetivo de esta sección es iluminar el vínculo de la élite letrada con esta modalidad viajera, partiendo de los antecedentes decimonónicos que constituyeron sus bases culturales e ideológicas y que operaban en la mentalidad de los autores antes de su encantamiento por el viaje político. Hemos decidido comenzar por un marco conceptual e histórico que permita un acercamiento al género escritural y al contexto de producción de los textos, para luego presentar el abordaje crítico —combinando el análisis literario y la historización de los textos—⁴ de la escritura de viaje de cada autor.

A lo largo de la segunda sección se examinan los viajes políticos de María Rosa Oliver. A través de un conjunto de seis capítulos se da cuenta de un itinerario intelectual y viajero estrechamente vinculado a las políticas de izquierda. Mediante el análisis del tránsito de la autora por Estados Unidos, la Unión Soviética, China y Cuba se describe el arco de las principales utopías del siglo xx, y la visión de la política nacional que Oliver traslada a esas experiencias foráneas.

⁴ Interesa especialmente este método pues, como ha señalado Annick Louis, el contexto de las obras: “está en los medios de publicación y otros documentos. Aquello que rodea al texto —el contexto de edición, el de publicación, el literario, el político y social, etcétera— no es una mera circunstancia de la que el texto es el centro, sino un componente de la obra” (Louis 2006, 309).

Finalmente, el tercer bloque se ocupa, a lo largo de cinco capítulos, de la práctica y escritura del viaje político en Ezequiel Martínez Estrada. Sus testimonios de viaje se analizarán en relación con su vasta obra ensayística dado que pueden leerse como textos —y experiencias— que se retroalimentan. Por otra parte, el interés por abordar los desplazamientos de Martínez Estrada a Estados Unidos, Suiza, la Unión Soviética y Cuba, radica en que nos ponen delante de otra faceta del “ensayista nacional” y de otro relato de su conversión política (más marcado por la ambigüedad, menos público, menos solemne si se quiere).

Este libro tiene su origen en la tesis de doctorado que presenté en la Universidad de Navarra en 2015. Mi primer agradecimiento es para la Asociación de Amigos (ADA) de dicha Universidad, cuyo programa de becas permitió que me ocupara por completo, durante cuatro años, de la investigación que nutre esta obra. Un reconocimiento especial a Javier de Navascués, quien dirigió mi tesis doctoral con gran dedicación y entusiasmo, y me brindó el apoyo necesario para culminarla. A Norah Giraldi, Fatiha Idmhand y Carolina Depetris, les agradezco la generosidad con la que compartieron sus saberes y le abrieron a este trabajo espacios de intercambio y difusión.

Como suele suceder con las obras que son fruto del trabajo académico y aun más con una como esta, basada en la consulta de fuentes hemerográficas y documentales dispersas, detrás de este libro existe una deuda considerable con el personal de varias bibliotecas y archivos. Destaco la ayuda de funcionarios de la Biblioteca Nacional Argentina, la Biblioteca del Congreso de la Nación, la Academia Argentina de Letras, la Fundación Ezequiel Martínez Estrada, la Biblioteca Hispánica de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo, el Department of Rare Books de la Princeton University Library y el Fondo di Documentazione Arturo Paoli.

Por último, este libro le debe mucho a mi familia y a mis amigos. Fue en el hogar familiar donde nació la pasión por la literatura, la historia y los archivos que hoy guía mi trabajo, y donde recibí las reservas intangibles que sustentan este viaje. A los amigos, gracias por el afecto y la generosidad con que acompañaron este proyecto y su tránsito por años cargados de búsquedas, despedidas y mudanzas. Mi gratitud, en especial, hacia: Lucía González, Adriana y Alicia Frusto, Gustavo Marcote, Mónica Montes, Karen Moreira, Inés Olza, Laura Osta y la siempre recordada Ana María Ventre.

1. Claves del viaje político en Oliver y Martínez Estrada

TRADICIONES VIAJERAS

En el prólogo a una de las primeras antologías de relatos de viajes argentinos, Noé Jitrik lamentaba la escasa atención que estos habían despertado en la crítica, según él, más dada a las indagaciones acerca de los viajeros metropolitanos en el Río de la Plata. El estudioso lo expresaba de este modo: “Poco se ha hablado del movimiento inverso, es decir, de lo que han visto los argentinos en Europa” (Jitrik 1969, 11-12). En las últimas décadas, el viaje latinoamericano ha ido conquistando un espacio en la atención de la crítica literaria, que durante mucho tiempo lo consideró un objeto de estudio exclusivo de los historiadores. Por otra parte, la literatura de viajes latinoamericana debió atravesar, como bien señalaba Jitrik, el dominio de la mirada extranjera —la mirada imperial— que va desde los cronistas de las primeras etapas de la conquista de América, pasando por los exploradores científicos, hasta los viajeros europeos del siglo XIX y XX. Hoy día, aunque la crítica haya atendido a la demanda de Jitrik de indagar en aquel “movimiento inverso”, el viaje latinoamericano, esto es, la mirada latinoamericana del Otro, sigue presentándose todavía como un campo por explorar.

El viaje argentino según David Viñas

Difícilmente pueda eludirse la referencia a David Viñas si se pretende abordar la práctica y la escritura del viaje argentino. La peculiaridad y riqueza de su perspectiva recae en la intención de poner en evidencia los vínculos de los textos literarios con la realidad política argentina.¹ Para

¹ Sus principales trabajos en esta línea de estudio son: *Literatura argentina y realidad política: la crisis de la ciudad liberal* (1963), *Literatura argentina y realidad política: de*

ello, Viñas llevó adelante una historización de la literatura que fue más allá de la dialéctica texto-contexto. Abordó la creación literaria como un escenario sobre el que se imprimen las tensiones del campo cultural y dejó al descubierto la presencia de la ideología y los referentes políticos en las obras (Kohan 2011, 37-53). Desde estos presupuestos, el crítico advirtió en la literatura argentina dos tradiciones hegemónicas asociadas a la burguesía: una liberal y otra populista (Viñas 1975, 7). La primera, según el autor, fue la dominante e impregnó políticamente la escritura literaria. Interesado en clarificar los fundamentos de esa hegemonía, Viñas se dedicó a analizar en profundidad la consolidación del sujeto liberal criollo (con énfasis en el apogeo de la oligarquía liberal, que sitúa en torno a 1880). Entre las que definió como sus notas de identidad se encuentran la despolitización de la literatura (que también refiere en términos de “espiritualización”) y el enorme peso de la cultura cosmopolita, en la que el viaje ocupa un lugar fundamental. Europa y Estados Unidos fueron los dos destinos principales de esta tradición; ambos fungieron como territorios de utopía y de evasión para la élite liberal desde la independencia. Las relaciones y contactos culturales con estos centros han quedado impresos en el itinerario identitario e intelectual latinoamericano y fueron decisivos para su desarrollo. Ya lo advertía Alfonso Reyes en “Notas sobre la inteligencia americana”: “Las sirenas de Europa y las de Norteamérica cantan a la vez para nosotros” (Reyes 2002, 81).

Tras estas notas que delinear al marco crítico empleado, ofrecemos a continuación un breve recorrido por la cultura y la genealogía viajeras a las que responden los escritores que estudiamos.

Europa como “cielo” y una forma de viajar

Europa fue la primera y duradera utopía de la élite letrada latinoamericana. Para esta, desplazarse al Viejo Mundo equivalía a tocar la universalidad, a religarse con su origen. El ensayo de Viñas “El viaje a Europa” (1974, 129-199) examinaba la influencia de la cultura del Viejo Continente en la conformación de la mentalidad liberal y los diversos momentos y móviles del viaje europeo para los argentinos. En un principio, el viaje a Europa entrañaba la búsqueda de legitimación de las jóvenes repú-

Sarmiento a Cortázar (1971), *Literatura argentina y realidad política: el apogeo de la oligarquía* (1975), *Literatura argentina y realidad política: de los jacobinos porteños a la bohemia anarquista* (1995), *Literatura argentina y realidad política: de Lugones a Walsh* (1996) y *De Sarmiento a Dios: viajeros argentinos a USA* (1998).

blicas (“viaje colonial”) y de modelos de progreso (“viaje utilitario”). El texto más representativo de esta última vertiente, al tiempo que fundacional para el relato de viaje argentino es *Viajes por Europa, África i América: 1845-1847* de Sarmiento, quien viajó a Europa (y a Estados Unidos) motivado por un programa utilitario: el desarrollo de una investigación sobre educación popular que tendría una importancia decisiva para el desarrollo cultural de Sudamérica. Según Viñas, a esta etapa le siguió un periodo de viajes marcados por un afán contemplativo, volcado a lo artístico. Estos viajes, que, con pequeñas variantes el crítico clasifica con las etiquetas de “consumidor”, “ceremonial” y “estético”, coinciden con el fortalecimiento económico de la clase dirigente, en torno a 1880. Por entonces, “el viaje europeo se institucionaliza: ni pioneros, ni precursores, ni aventureros, quienes lo celebran adoptan cada vez más el aire de oficiantes y el itinerario se convierte en un rito. Se viaja a Europa para santificarse allá y regresar *consagrado*” (Viñas 1974, 168). Según el crítico esta concepción alentaba en los viajeros la idea de haberse liberado de su país, un país que concebían como una corporalidad mancillada. De este modo, el viaje operaba como un escape que facilitaba “la impregnación y la unidad del viajero argentino con el espíritu europeo” (Viñas 1974, 168). Europa devino así en un absoluto para la élite argentina. El “cielo” de la cultura, del cual París era la capital. La pasión que despertó en la clase dominante y los intelectuales fue duradera y se derramó a su vez sobre la ciudad de Buenos Aires, transfigurándose en su impronta arquitectónica y usos sociales.

El ocio fue la marca de los viajes argentinos desde finales del siglo XIX. Por entonces, un gran desarrollo agrícola, ganadero y comercial permitió el florecimiento de viajeros bien provistos de capital, seguros de sí mismos, con una fuerte conciencia aristocrática y cosmopolita. El conjunto más representativo de esta mentalidad fue lo que se conoce como la generación de 1880 y que reúne a escritores como Eduarda y Lucio V. Mansilla, Miguel Cané, Eduardo Wilde y Paul Groussac, entre otros personajes vinculados al ámbito de la política (Pagni 2000). Adherían a los modelos europeos y se veían a sí mismos como un grupo poderoso y adelantado respecto del conjunto de países sudamericanos. Viñas delineó los rasgos de ese grupo de escritores-viajeros de 1880 en relación con el arquetipo de la *genteel tradition*. Así, ocio, clasismo, espiritualización y excentricidad definen a estas figuras, de las que el mejor representante fue Lucio V. Mansilla. Eran *gentlemen*-escritores y sus obras trasuntan la importancia que tenía para ellos el espacio social y la legitimación de

su clase. La influencia de esta mentalidad en la intelectualidad argentina fue duradera y constituyó la matriz ideológica del grupo de intelectuales reunidos en torno a *Sur*.²

Los viajeros del Ochenta sentaron las bases del viaje “señorial”, organizado de acuerdo con el *Grand Tour*: el viaje de itinerario europeo con motivaciones formativas y de esparcimiento. En este tiempo, el viaje operaba como un reforzamiento de la identidad de élite. Esta tradición viajera consolidó toda una forma de viajar a la que puede aplicarse lo que definió James Clifford como “viaje sofisticado”: “una modalidad viajera nacida a fines del siglo XIX y principios del XX, y que articulaba una nueva noción del viaje que se diferencia del de la etnografía emergente y del turismo” (Clifford 1997, 65). Entre sus principales rasgos se encontraba el acceso a espacios exclusivos (primera clase, hoteles de categoría) y a ciertas comodidades (guías, sirvientes, ayudantes), aspectos que indican una peculiar vivencia de la cultura y de la práctica del viaje. Como la sofisticación del vestido, la del viaje expresaba una determinada concepción de la vida civilizada moderna (conservadora y europeísta) y representaba una forma más de diferenciación social. En cierto modo, la insistencia en el abolengo y la antigüedad en suelo americano como criterios de diferenciación social empleado por la élite criolla tiene su correlato en las categorías de los viajeros. De hecho, la apropiación del término “viajero” hizo que ni los turistas ni los inmigrantes estuvieran incluidos en ella. Eran los “advenedizos”.

Establecidas estas pautas, resultará bastante claro para el lector que el estatus viajero de los del Ochenta y el de los intelectuales liberales del ambiente de *Sur* eran semejantes pues, a pesar de las distancias, compartían las mismas premisas. Ocampo, Oliver, Gironde y Bioy Casares, entre otros escritores, cumplieron con este ritual de clase cifrado en el

² Esa mentalidad dio forma a una entera tradición en la literatura argentina. Silvina Bullrich, amiga cercana de Borges y Mujica Láinez, quien, como ha aventurado Zeiger, representa a la escritora pequeño-burguesa que sufre las tensiones de integrarse a un ambiente oligárquico, lo sintetiza en este pasaje: “Supongo que para escribir en Argentina habrá que volver a la más rancia tradición de nuestra literatura, que es la de ser rico”. Asimismo, esa conciencia de las condiciones materiales de la escritura y del dilema entre esteticismo y compromiso con la realidad social se encuentran sugeridas en Roberto Arlt, quien sostuvo: “Para hacer estilo son necesarias comodidades, rentas, vida holgada... Me atrae ardientemente la belleza. ¡Cuántas veces he deseado trabajar una novela que, como las de Flaubert, se compusiera de panorámicos lienzos! Mas hoy, entre los ruidos de un edificio social que se desmorona inevitablemente, no es posible pensar en bordados” (citado por Zeiger 2008, s.p.).

viaje a Europa. Sus experiencias viajeras iniciales, ubicadas entre la *Belle Époque* y los primeros años del periodo de entreguerras, cumplen con los requisitos del viaje privilegiado: viajes trasatlánticos de familia completa, que incluían a los sirvientes, institutrices, amas de leche y, a veces, hasta sus propias vacas y gallinas para abastecerse de alimentos frescos y confiables. Practicaban, de este modo, una mudanza, más que un viaje, de ahí la peculiar relación con Europa, percibida como lugar propio.³

Por otra parte, en los relatos de viajes trasatlánticos es posible identificar un buen número de prácticas y rituales comunes que dan la medida de la dimensión social del viaje: desde la despedida en el puerto, las fiestas, los bailes, los juegos a bordo, las escalas, hasta la propia convivencia e interacción con otras lenguas y modalidades culturales. El barco, como el hotel, es un “cronotopo” identificable en los relatos de viaje sofisticados y ayuda a construir el estatus del viajero. Era cual un microcosmos que reproducía la organización de la sociedad; que evidenciaba las desigualdades y, en ocasiones, las reafirmaba. Horacio Quiroga, que embarcara rumbo a París en 1900, apuntó reiteradamente observaciones acerca de las “clases” o categorías de viajeros plasmadas en el barco. Se quejaba entonces de que en el *Città di Torino* “no hay distinción ninguna entre 1ª y 2ª” (Quiroga 2007, 15).

Con todo, esta forma de viajar persistió hasta la generación del Centenario, pero será a partir del final de la Primera Guerra Mundial cuando el viaje sofisticado comience su declive hasta su descenso final en la segunda posguerra. El triunfo del turismo anunciaba que un orden se había roto. Se trataba de la crisis del orden oligárquico, la misma que José Bianco recreó en *La pérdida del reino* (1973), al abordar la sensación de la alta burguesía argentina de haber perdido “su lugar”. Algo así también sugirió Cortázar en *Los premios* (1960), novela que relata la travesía en barco de un grupo de personas de clase media que han ganado un viaje a Europa en la “Lotería Turística”. Echando mano de la ironía, Cortázar tematiza magistralmente la democratización de los espacios al presentar la invasión del espacio “señorial” por personajes descastados. Son mayormente profesores del Colegio Nacional (como lo fue él mismo o Martínez Estrada), burócratas, oficinistas, burgueses de clase media

³ Esa concepción del viaje-mudanza a Europa se extendió por generaciones. Las declaraciones de Manuel Mujica Lainez sirven como muestra de ello: “Entiendo por viajar llegar a Florencia, abrir la valija, salir a dar una vuelta y partir dos días más tarde. Eso puede ser terrible, enloquecedor. En cambio, me gusta llegar a un lugar e instalarme allí: estar un año en Roma, en París, donde sea. Eso no es viajar, es vivir” (citado por Cruz 1996, 56).

que por primera vez tienen oportunidad de viajar. La mirada del autor es incisiva. Sus personajes, aunque socialmente iguales, se rechazan entre sí; se miran escrutando el origen social y el grado de vulgaridad exhibido; por otra parte, algo muy común entre estos viajeros. “Tourists dislike tourists”, apuntaba MacCannell (1976, 10).⁴

Lo cierto es que el turismo significó para la élite toda una “profanación” del viaje, según la expresión de Ruben Darío en su crónica “Venecia”, de 1904 (2010, 195). Y esa “invasión” de uno de los medios más prestigiados de aprendizaje de la alta burguesía estuvo emparentada con la profanación de la cultura por parte de las masas. Dicho de otro modo, el sentimiento de expropiación del espacio del viaje es comparable a lo que experimentó Victoria Ocampo —todo un símbolo de una mentalidad elitista— al constatar un día que el hombre corriente leía *Rayuela* —una obra que juzgaba no era para todos— en el subte.

Estados Unidos: entre la atracción y el rechazo

Algunos trabajos centrados en el imaginario cultural de los Estados Unidos han coincidido en señalar la polarización que presentan los relatos de viaje sobre este país (Colombi 2004, 28-32; Firchow 2007, 90-94). Por un lado, constatan una vertiente de cariz altamente positivo y elogioso, que denominan “utópica”, y por otro, una que insiste en los defectos del país y que llaman “distópico”.

En el principio, las jóvenes repúblicas latinoamericanas fueron al encuentro de Estados Unidos viendo en él, como primer emancipado del continente, un modelo de organización. En su trato se cifró, asimismo, la búsqueda de alianzas que ayudaran a mantener la estabilidad política latinoamericana. En 1818, Manuel Aguirre —bisabuelo de Victoria Ocampo— viajó a Estados Unidos con la misión de comprar armas y barcos de guerra, y pedir el reconocimiento de la Independencia argentina. Si bien el viaje no tuvo un resultado favorable en relación con lo segundo, la búsqueda de amparo en el poderoso hermano del Norte no cesó. Allá, también, Manuel Dorrego observó las bases del federalismo

⁴ Beatriz Colombi también ha iluminado algunos aspectos de la percepción que los viajeros de la alta burguesía tenían de la democratización del viaje, o lo que es casi lo mismo, de su industrialización a través del turismo. Todos coinciden en verlo como un atentado contra el medio de aprendizaje y de prestigio propio de su clase. Entre los viajeros de la élite letrada sudamericana “nadie quiere ser tomado por turista, la figura más rechazada por todos” (Colombi 2010b, 18).

durante su exilio y Juan Bautista Alberdi buscó apoyo para la Confederación de Urquiza.

Pero el fervor por Estados Unidos no tuvo medida más elevada que en Sarmiento, a quien tanta admiración por Norteamérica le acarreó, a su regreso a Sudamérica, el mote de “el *yankee*” o “el extranjero”. Su viaje operó como un relato fundacional en varios sentidos, no sólo en relación con la mirada dirigida al norte del continente y la tarea civilizadora en la que se cifrará la identidad de la élite liberal argentina. *Viajes* es también un antecedente del ensayo de interpretación nacional en el que la experiencia norteamericana sirve como un término de contraste, alejado de la barbarie y los vicios de las naciones sudamericanas. Para Sarmiento, Europa se encontraba herida de muerte y no podía aportarle a América más que decadencia. Sin embargo, aseguró: “La luz se irradiará hasta nosotros cuando el Sud refleje al Norte” (1993, 291),⁵ resumiendo de este modo el anhelo de todo el continente por alcanzar la modernidad de Estados Unidos. La novedad y el dinamismo que vio en aquella sociedad fueron una poderosa fuente de entusiasmo que se derramó sobre su obra y accionar político a su regreso. De hecho, se transformó en un firme promotor de la “regeneración” de los países con un pasado colonial español mediante la inyección de principios e ideas norteamericanos, en especial el de la educación común, al que juzgaba decisivo para la prosperidad y el fortalecimiento de la democracia.

Esta percepción fue cambiando con las generaciones venideras. Así, las impresiones de viaje de los escritores de 1880, como Eduarda Mansilla o Paul Groussac, encarnaron la transición entre la actitud profundamente entusiasta de los primeros viajeros y la que le sigue, crecientemente crítica y despectiva. A mediados del siglo XIX, la noción de América como lugar donde la vida europea inevitablemente degeneraba volvía a ganar fuerza pero a partir de otros factores: el consumismo, la igualdad niveladora y la vulgaridad (Firchow 2007, 91-92). Todos estos rasgos se

⁵ Carlos Pellegrini, casi cincuenta años después de Sarmiento, insistía en esa percepción: “Para un argentino que viaja por Estados Unidos, todo lo que ve y observa provoca inmediatamente un juicio comparativo entre este pueblo y el nuestro. Es que estamos examinando lo que reputamos nuestro modelo: es que nuestro ideal nacional es ser mañana lo que este pueblo es hoy, y ocupar algún día, en el planeta, la situación que él ha conquistado ya; e instintivamente examinamos en todas sus manifestaciones de progreso y de grandeza el medio y la forma en que se ha realizado, para fijar la distancia que nos separa aún de nuestro ideal, las causas de nuestro retardo y los medios y modo de reaccionar, para acercarnos con la mayor rapidez posible al fin anhelado” (Pellegrini 2010, 265-266).

encuentran, por ejemplo, en *Recuerdos de viaje* (1882), con el que Eduarda Mansilla describe su viaje a Estados Unidos y en el que elabora, tal como lo hiciera Sarmiento en *Viajes*, un metadiscursio sobre lo europeo. Pero a diferencia del sanjuanino, la escritora se mantiene aferrada a un sentimiento de “sacralización” de la civilización europea. El viajero acostumbrado a Europa, según Mansilla, “halla [en Norteamérica] mucho que le sorprende; pero poco que le seduzca” (1996, 34) y de esta forma sintetiza no sólo su experiencia estadounidense sino la de toda una generación de viajeros. Habiendo partido hacia Nueva York desde el Viejo Mundo, lo que a primera vista echa en falta al arribar es la ausencia del patrimonio histórico. “Todo es allí obra del presente, —apunta Eduarda— nuevo, novísimo y exento de ese encanto misterioso que el tiempo imprime a las piedras, a los edificios, a las cosas” (Mansilla 1996, 34). Esto es tenido por la viajera como una pobreza que impresiona de forma desagradable. Como la mayoría de los viajeros señoriales a Estados Unidos, refleja un imaginario que recrea insistentemente la comparación de sus pobladores con los europeos. Mansilla aún está a medio camino entre la admiración y el desdén aristocrático hacia lo norteamericano.

La “barbarie *yankee*” se impone como estereotipo y se repite en otros viajeros del 80, en la forma de rechazo hacia los modales y al materialismo. Son, en realidad, como ha apuntado Viñas, prejuicios y animosidades emanadas del Viejo Mundo (2008, 61). Las élites sudamericanas, notablemente europeizadas y participando de cierta “conciencia hegemónica”, compartieron la visión europea de Estados Unidos como una “distopía”. Miguel Cané, de visita en Nueva York, dirá: “Juzgo que para un latino cuya vida ha pasado en el seno de sociedades cultas y educadas, será difícil connaturalizarse con el modo de ser yanqui, áspero y egoísta en sus formas. La preocupación del dinero predomina sobre todas” (Cané 1940, 162).

La distopía siguió creciendo alimentada por el rechazo que América Latina manifestaba ante el expansionismo estadounidense, jalonado por la doctrina Monroe (1823) y las intervenciones en México y Nicaragua. Un viaje significativo a efectos de reconstruir el itinerario de este imaginario de repulsa es el de Roque Sáenz Peña, representante argentino en la Primera Conferencia Interamericana, celebrada en Washington en 1889. Se trató de uno de los primeros intercambios diplomáticos inspirado en el panamericanismo que buscó generar una representación del “otro” estadounidense para el resto del continente. La intención del acercamiento era claramente comercial. En esta instancia, Sáenz Peña expresó una de las

primeras declaraciones antimperialistas al oponerse con firmeza al proyecto estadounidense de crear una aduana y moneda común (un impulso que respondía a la intención de crear un Estado continental). A la consigna de Monroe “América para los americanos”, Sáenz Peña opuso: “América para la humanidad”, una afirmación sustentada en los estereotipos emanados del “discurso calibanesco” y la exaltación de la “latinidad” promovida por Groussac (Colombi 2004, 95-104). El recelo finisecular hacia Estados Unidos, reforzado por el “arielismo”, dio inicio al antiamericanismo que conocerá durante el siglo xx un ingente desarrollo. Paralelamente, comenzaron a brotar desde aquel país las estrategias culturales dirigidas a combatir la actitud hostil de sus potenciales compradores.

La percepción de Estados Unidos como una amenaza formó parte del imaginario de los escritores de *Sur*, pero alternó con la admiración por su moderna pujanza y el deseo de un destino común de hegemonía. Una muestra de esa oscilación se encuentra en los recuerdos de infancia de María Rosa Oliver, pues recogen tanto el recelo como los acuerdos (y connivencia) de la clase dirigente argentina con los intereses y la cultura estadounidenses. Aquí, un ejemplo de lo primero. Cuenta la autora que cuando el primer presidente Roosevelt visitó Buenos Aires en 1913, realizó el saludo al pueblo argentino desde un balcón contiguo al de su casa (sita frente a la Plaza San Martín). La entonces niña asistió al acto con privilegiada proximidad y recibió una medalla con el *Teddy bear* que era emblema del presidente norteamericano de parte de su comitiva. Una vez terminado el acto, el abuelo de Oliver le recriminó a su madre el haber permitido que las niñas recibiesen tales presentes: “¿No sabés que estos lo que quieren es tragarnos?” (Oliver 1965a, 56). La escritora apunta: “Asocié la reflexión de mi abuelo a nombres oídos de refilón: Nicaragua, Cuba, México, Santo Domingo e imaginé a esos países mordidos por los dientes grandes [de Roosevelt] que esa tarde había visto” (57). Sin embargo, a pesar de los reparos antimperialistas de su abuelo, Oliver también reseña que este recibía en su casa con asiduidad y trato cordial a Leo S. Rowe, fundador de la Unión Panamericana, a la que ella misma se incorporó algunas décadas después.

SUR Y LA POLITIZACIÓN DEL CAMPO CULTURAL

Hijos del liberalismo criollo, defensores de la modernización del país, los escritores reunidos en torno a la revista fundada por Victoria Ocampo se veían a sí mismos como los herederos de la misión pedagógica de

Sarmiento. Con algunas excepciones, la revista congregó a un grupo de escritores que provenían del mismo estrato social. Esas “filiaciones y afinidades estéticas, lazos de parentesco y amistad intelectual articulan la homogeneidad socio-cultural de este grupo inicial” (Gramuglio 1983, 7). Entre el progresismo y el conservadurismo, *Sur* era, junto al diario *La Nación* y la SADE (Sociedad Argentina de Escritores), parte de un circuito de consagración marcado por el elitismo y la espiritualización de la realidad. Sus miembros abrevaban de la tradición del “sacerdote laico”, forjada en torno al siglo XVIII francés y que fuera el eje de los planteos de Julien Benda en *La traición de los intelectuales*, una obra por la que los de *Sur* sintieron una gran afinidad ya que defendía la elevada misión que cabía a la *intelligentsia*.⁶

En un repaso por las páginas de la revista se descubren algunos de los nombres más rutilantes de la literatura argentina de la época: Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, Francisco Luis Bernárdez, Ernesto Sabato, José Bianco, Enrique Pezzoni, Héctor A. Murena y Rodolfo Wilcock. También la acompaña un potente comité extranjero con Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Guillermo de Torre, Roger Caillois, Amado Alonso, Benjamin Fondane, Jacques Maritain.⁷ La crítica se ha preguntado frecuentemente cuál era la argamasa capaz de unir en un mismo espacio a liberales, católicos, nacionalistas e intelectuales de izquierda, para concluir que la unidad estaba dada por los valores aún no politizados de la cultura, concebidos principalmente en una matriz liberal y espiritualista (King 1989; Pasternac 2002). La convivencia de las diversas ideologías en *Sur* durante sus primeros años refleja un campo cultural politizado pero en el que aún eran posibles los acuerdos.

Con estos breves trazos se procura dejar asentadas algunas claves de la unidad ideológica de este grupo en el que ubicamos a Oliver y Martínez Estrada para, en el próximo apartado, abordar específicamente su devenir histórico-político.

⁶ Benda sostenía en esa obra que el intelectual moderno se debía a los valores universales y eternos, supratemporales y desinteresados, de la verdad y de la justicia.

⁷ Para la historia de su fundación, puede verse el prólogo al Índice que recoge los primeros 30 años de actividad de la revista: Victoria Ocampo. “Postdata. Waldo Frank y Sur”. *Sur* 303-305: 23-36. El estudio más completo y decisivo de la revista hasta la fecha es el de John King: *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. Otros trabajos de interés: Gramuglio 1983, 1986, 2004 y 2010, Pasternac 2002; Sitman 2003; Calomarde 2004 y Podlubne 2011.

Una revista política

Nora Pasternac ha vinculado el incremento de trabajos críticos sobre revistas literarias en los últimos años con el fortalecimiento de un nuevo paradigma de estudio para el que “la revista literaria está más cerca que el libro de creación de la historia política y social, así como de los debates estéticos” (Pasternac 2002, 7). Pero ese anclaje coyuntural no se ha reconocido con facilidad para *Sur*, que ha sido juzgada durante décadas como una publicación estetizante y apolítica. La primera voz disidente en relación con este juicio fue la de María Teresa Gramuglio, quien habló de “una revista política” (1986, 32) e inauguró así la posibilidad de una lectura alternativa a la dominante, fijada por los críticos de izquierda desde mediados de los cincuenta, cuando el posicionamiento de los escritores de *Sur* como “no comprometidos” era leído como un sinónimo de “apoliticidad”.⁸ A contrapelo de esto, Gramuglio apuntó que “adjudicar a *Sur*, ese sujeto incómodo de nuestra historia cultural, el predicado de la politicidad como uno de sus rasgos definitorios implica poner en cuestión las imágenes más difundidas de la revista” (1986, 32).⁹

Nacida bajo la dictadura de José F. de Uriburu, una restauración conservadora y nacionalista tras la democratización que representó el gobierno de Yrigoyen (Rock 1988, 276-277), la revista transitó la llamada “Década Infame” intentando difundir lo mejor de las letras extranjeras en el país y pretendiendo fortalecer un lugar de debate cultural. Así, entre los primeros temas de interés del grupo estuvo el del “ser nacional” o la argentinidad, lo que, como ha señalado Gramuglio, es ya la primera expresión política de *Sur*. Los ensayos de Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa* (1933), y de Mallea, *Historia de una pasión argentina* (1937), estuvieron entonces en el centro de atención.

Detrás del de Uriburu, vinieron otros gobiernos signados por la impopularidad, los de Justo y de Ortiz. El fascismo se convertía por entonces en tendencia mundial. En Alemania e Italia llegaba al poder de la mano de Hitler y de Mussolini. Pero fue en España donde la amenaza se

⁸ En el mismo año, John King publicaba su decisivo estudio sobre la historia de la revista: *Sur: An analysis of the Argentine Literary Journal 1931-1970*. Nueva York: Cambridge University Press, 1986. King tampoco desatendió la participación de los escritores del grupo en el debate político de su tiempo.

⁹ Reiteró esta idea en el estudio “Posiciones de *Sur* en el espacio literario. Una política de la cultura” (2004). En la línea de Gramuglio, se inscribirán los trabajos de Pasternac, Calomarde y Podlubne, por ejemplo, que vienen a proponer una lectura estético-ideológica de *Sur*.

concretó primero. La sangrienta lucha civil entre las Españas nacional y republicana puso delante de los intelectuales una violencia inconcebible, que los movió a uno de los primeros gestos de compromiso político. Las profundas repercusiones de la guerra civil española entre estos intelectuales revelan la internacionalización del campo cultural argentino, que comenzó a reproducir a distancia los mismos debates que se desarrollaban por entonces en Europa.¹⁰ El evento más decisivo en este proceso de politización del campo cultural en el que se insertaba *Sur* fue la reunión del PEN Club en Buenos Aires en septiembre de 1936. Los escritores más importantes de la época, entre ellos algunos fascistas (Marinetti y Ungaretti), se dieron cita en este evento. El reciente comienzo de la guerra civil española provocó que la dimensión política de los debates del Congreso desplazara del centro a la literatura. Así, el evento se convirtió en una arena donde batallaron simbólicamente las ideologías enfrentadas, un verdadero presagio de la Segunda Guerra Mundial. La posición de *Sur* en relación con la guerra civil española fue abiertamente republicana, lo que generó un profundo enfrentamiento con la Iglesia argentina y la publicación que por entonces representaba a la intelectualidad católica: *Criterio*.

Tras el triunfo de Franco, *Sur* asumió una intensa guerra a los totalitarismos, incluido el de Stalin. A partir de 1936 la revista se convirtió en una defensora de la libertad (manteniéndose en un justo medio entre el fascismo y el marxismo) y en un refugio del humanismo, orientación alimentada por entonces con el personalismo francés, encabezado por las figuras de Mounier y Maritain.

Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial, *Sur* también asumió una posición de gran dinamismo político e intelectual, como se constata en el espacio que dedicó al debate sobre la guerra europea y la participación de sus escritores en la organización de comités de solidaridad y ayuda de las naciones afectadas (Acción Argentina y Junta de la Victoria, por ejemplo). El traslado del conflicto al campo político y cultural argentino generó diversos choques, entre ellos el que enfrentó las posturas de los nacionalistas, partidarios de que el país se mantuviera neutral, y los aliadófilos, entre los que se contaban los escritores de *Sur*. Para estos últimos,

¹⁰ Uno de los mejores ejemplos de este fenómeno es el internacionalismo desarrollado por los intelectuales extranjeros ante la guerra civil española. Se recomiendan los trabajos de Binns 2009 y 2013, que forman parte de un interesante y abarcador proyecto de investigación: "El impacto de la guerra civil española en la vida intelectual de Hispanoamérica" (Universidad Complutense de Madrid). Una publicación que también arroja luces en este sentido es: *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1939)*, 2013, coordinada por Carmen de Mora y Alfonso García Morales.

el apoyo a la causa aliada era incuestionable. El nazismo era una barbarie que había que combatir, como se evidencia especialmente en los textos de Borges (Louis 2006). Al encarnar *Sur* las simpatías ideológicas de la élite liberal argentina, su tradicional apoyo moral a Francia y Gran Bretaña —su aliadofilia— se extendió, durante la guerra, también a Norteamérica. Los liberales argentinos vieron en ella una garantía para el progreso de los pueblos, la defensa de la cultura y la libertad (King 1989, 124). Entre los sectores nacionalistas, en cambio, existían organizaciones fascistas que se oponían al abandono de la neutralidad. Entre ellos se encontraba el general Juan Domingo Perón, que en poco tiempo más ascendería al poder. Así pues, “la actitud de *Sur* ante el fascismo y la guerra le llevó, inevitablemente, a condenar a Perón” (King 1989, 92). Aunque la revista no publicó artículos explícitamente antiperonistas, su fuerte oposición se palpa en sus páginas y tuvo, asimismo, otros desarrollos, tal como ha señalado Andrés Avellaneda al juzgar la incursión de ciertos escritores de *Sur* en formas narrativas no miméticas como una respuesta literaria —y silenciosa— al peronismo (Avellaneda 1983, 36-37).

El final de la guerra y la instalación de un gobierno populista en el ámbito nacional significaron para *Sur* el inicio de una nueva etapa. Diluidos los valores del antifascismo que aglutinaba a sus miembros, la convivencia de las diversas ideologías en el seno de la revista se vio comprometida y la Guerra Fría, con su extrema polarización, terminó por acentuar las diferencias.

Del cosmopolitismo al internacionalismo

Tras haber presentado un esbozo de la politización del campo cultural argentino, resulta pertinente detenerse en la revisión de un concepto que ha sido largamente empleado por la crítica para definir las estrategias culturales de *Sur*: el cosmopolitismo.¹¹ Se trata de una noción bastante abarcadora vinculada con la nacionalidad cultural y la relación de las naciones con las literaturas extranjeras. De esta forma, el concepto combina motivos tanto ideológicos como estéticos, pues al proponer una selección de modos de representación, postula formas de comprender el

¹¹ “El término cosmopolita se remonta a la antigüedad griega y fue muy utilizado por filósofos cínicos y estoicos para cuestionar los conceptos de ciudadanía y nacionalidad tal como eran entendidos en la polis” (Aguilar 2009, 28). El uso moderno del término está asociado a la obra de Kant, quien lo empleó para teorizar acerca de una ciudadanía más allá de las fronteras.

mundo y la realidad. Para el caso de *Sur*, no se ha indagado demasiado en las implicancias ideológicas de ese cosmopolitismo (alcances y limitaciones; a quién incluye y a quién rechaza al seleccionar “lo extranjero”), sino que más bien se ha insistido en asimilar su cosmopolitismo a una mera dinámica de importación de autores y poéticas al sistema literario argentino.¹² Esta simplificación podría deberse a la acusación que pesó largamente sobre *Sur* y que la definía como un órgano “extranjerizante” por haber permanecido distante del nacionalismo político y cultural.¹³ Su directora ha sido vinculada de forma insistente con el cosmopolitismo estético y europeizante heredado de los modernistas y radicalizado por las vanguardias históricas. Ocampo se refería al grupo de escritores que la rodeaban en su empresa cultural como un conjunto de “almas sin pasaporte”, reunidas en torno a un objetivo común: transmitir la visión de otros países en el contexto local.¹⁴ La famosa conferencia de Borges “El escritor argentino y la tradición” (1951) recogía ese programa universalista.¹⁵ Según el autor, la tradición de la literatura argentina “es toda la cultura occidental” (Borges 1995, 200), de tal forma que nada de lo europeo

¹² Un trabajo que rompe esa tendencia es el de Patricia Willson *La constelación del Sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo xx* (2004). Concentrándose en las traducciones promovidas en el seno del grupo, la autora reconstruye la noción de “lo extranjero” que caracterizaba el cosmopolitismo de la revista.

¹³ Fernando Ainsa ha señalado un movimiento oscilante durante todo el siglo xx entre nacionalismo y cosmopolitismo. “Toda la estructura cultural iberoamericana funciona entre estos dos extremos, que desde su mismo origen han fijado sus relaciones de fuerza detrás de los conceptos de ‘internacionalismo’ y de ‘nacionalismo’” (Ainsa 1986, 69). Y continúa: “Mientras que para los protagonistas del primero las verdaderas ‘raíces’ de la identidad iberoamericana estarían en el corazón secreto y escondido de América, para los segundos la identidad es el resultado del juego de reflejos entre Europa (o si se prefiere la llamada cultura occidental) y América, espejos que se reenvían mutuamente imágenes, símbolos y mitos” (Ainsa 1986, 71).

¹⁴ En 1957, al explicar la misión de *Sur*, Victoria afirmaba que la imagen de otros países “surge de los libros mejor que de cualquier otro medio, sobre todo si uno se dirige, como nos dirigimos nosotros, a una élite” (Ocampo 1999, 342).

¹⁵ Esta conferencia exhibe la beligerancia del momento, entre los escritores afines al cosmopolitismo y al nacionalismo cultural, pudiendo identificarse cada tendencia respectivamente con la oposición y la adhesión al peronismo. Borges parte proponiendo una discusión del canon nacional, pero para resolverlo era obligado delimitar la identidad nacional, la que, según el escritor, no se construía por exclusiones sino por la integración de lo extranjero. “Nuestro patrimonio es el universo”, afirmó (Borges 1995, 203). Esa apertura estética y cultural a lo foráneo hizo que los nacionalistas tildaran a los escritores de *Sur* de “desarraigados” e incluso de “cipayos”, un término peyorativo que pretendía acusar la “mentalidad colonizada” de estos autores.

le resultaba ajeno.¹⁶ Como ha advertido lúcidamente Aguilar, las propias estrategias de Borges al combinar en un mismo libro ensayos sobre Kafka, José Hernández, Homero y Berkeley revelan esa actitud versátil que defiende para el escritor argentino, capaz de circular con propiedad e irreverencia por los temas y procedimientos extranjeros (2009, 14).

Ahora bien, durante los críticos años treinta, un nuevo concepto asociado al universalismo cobró fuerza: el “internacionalismo”. El término “tuvo connotaciones de las que el cosmopolitismo carecía: solidaridad entre los pueblos, avance hacia un nuevo orden mundial, necesidad de cambiar la historia” (15). Ante esto, el cosmopolitismo permanecía asociado a una actitud elitista, superficial, esteticista y apolítica. El internacionalismo ganó la partida y se impuso al cosmopolitismo durante el siglo xx, asociado a la democracia y, en especial, al socialismo y al comunismo, relatos basados en “una promesa de redención humana de la que el ‘cosmopolitismo’ carecía” (Petra 2010, 54). Esta nueva sensibilidad no dejó indiferentes a los escritores de la élite liberal argentina.

Cuando el eje de la labor intelectual se desplazó de la discusión sobre la naturaleza del acto artístico a la capacidad de intervención en los conflictos sociales, muchos intelectuales descubrieron que, en el nuevo régimen de visibilidad y de acción que se implantaba a partir de la aparición de las masas, ellos debían hacer algo. Mientras algunos se integraron a estructuras ya articuladas (ya sea partidos o hasta ejércitos, como el caso de la Guerra Civil Española), hubo también quienes creyeron que los *clercs* entraban en una crisis irrevocable, lo que confirmaron con el advenimiento de la Segunda Guerra (Aguilar 2009, 218).

En el caso de Victoria Ocampo, como otros escritores liberales, la adecuación de su cosmopolitismo al internacionalismo se evidenció más allá de sus ensayos, en la asunción de intensas acciones de cooperación y propaganda política. Entre ellas se ubican los viajes que respondían a motivaciones ideológicas, tendencia que se describe en este trabajo como viaje político o turismo ideológico. Así, el polémico viaje realizado por Victoria Ocampo y Eduardo Mallea a Europa en 1934 (y del que quedan algunos trazos en la novela de Mallea *Nocturno europeo*) puede verse

¹⁶ En un ensayo en el que Martínez Estrada pretende una defensa de *Sur* (“Pedro Henríquez Ureña”), insistía en las mismas ideas que Borges: “Para encontrar un *ethos* americano, no podemos prescindir de la cultura europea, si bien escogiendo lo más adecuado y de valor. ¿Cómo hacer esto, pues? *Sur* lo ha intentado, dentro de su ‘zona de influencia’” (Martínez Estrada 1967b, 220).

como un anuncio de la llegada del internacionalismo al ámbito liberal argentino. El ocio y el afán contemplativo que caracterizaban los viajes de la alta burguesía argentina desde su *genteel tradition* de 1880, sin verse suspendidos del todo, integran una dimensión internacionalista, ligada a la creencia en la misión salvífica intelectual.

Amiga del conde Ciano¹⁷ (como también lo fue Oliver), Ocampo recibió una invitación para visitar la pujante y joven Italia de Mussolini, sin abrigar sospecha alguna de las derivas que tomaría este gobierno, por entonces aún en la órbita de la política probritánica. El Instituto Interuniversitario Fascista de Cultura les había encargado a los argentinos una serie de conferencias en Roma y Milán. En este viaje, Victoria tuvo oportunidad de entrevistarse con *Il Duce* en el Palazzo Venezia, un episodio que quedó recogido en su testimonio “La historia viva” (en el libro *Domingos en Hyde Park*) y que refleja el acercamiento del intelectual al poder.

A contramano de la crítica dominante que insiste en identificar el internacionalismo y el viaje político con la izquierda, habría que destacar que la politización del intelectual abarcó todas las orientaciones ideológicas y no sólo las inspiradas en el credo y programa de la cultura comunista. Hollander se refirió a los viajes de izquierda llamándolos “peregrinación política”, esto es, “la gira reverencial por los países políticamente atractivos” (Hollander 1987a, IX). Pero hay que considerar asimismo que los viajes de “derecha” también tienen como fondo la persecución de ciertos valores universales y son ejemplos de la cooperación y alianza entre el intelectual y el poder político. En ese sentido, los viajes de Ocampo, Oliver y Martínez Estrada a Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial no son “viajes de izquierda”, pero sí revisten los rasgos determinados para aquellos (básicamente, la participación en un plan de visita que persigue la promoción de un modelo político y social en el exterior, valiéndose de la representación imagológica y del prestigio del intelectual). Otro ejemplo que demuestra la integración de estos escritores al internacionalismo y a una nueva forma de viajar, es el viaje de posguerra que Ocampo realizó en 1946, invitada por el British Council.¹⁸ Consi-

¹⁷ El Conde Ciano era el yerno de Mussolini y su mano derecha. Su importancia histórica radicó en haber sido el facilitador de la alianza entre Mussolini y Hitler, conocida como Eje Roma-Berlín, formado en 1936.

¹⁸ En esa instancia, la autora se lamentaba porque el transatlántico en el que viajaba ya no era un “palacio flotante”, sino un barco de “clase única, camarotes sin puertas [...], camas de soldados, cierre temprano de todo bar” (Ocampo 2009, 73). Reveladoras impresiones que indicarían una instancia de superación del viaje burgués y hedonista. Para un análisis de ese viaje, ver Moraes 2013.

deremos también en este punto los viajes de Bianco y Martínez Estrada a la Cuba de Castro, los de Oliver y del uruguayo Amorim a la URSS, los de Borges y Mallea al Congreso por la Libertad de la Cultura en Berlín, el de Cortázar a Cuba y Nicaragua. Por último, cabe señalar que la atracción que cada uno de estos viajes representaba para el intelectual se apoyaba no sólo en el servicio a determinada agenda política, sino también en ver reforzada su imagen por ciertas formas de “legitimidad, reconocimiento social o ambas cosas” (Hollander 1987a, 30).

Los intelectuales y el peronismo (las dos Argentinas)

En el ámbito local, la principal preocupación de los intelectuales argentinos desde mediados de la década del cuarenta fue el peronismo. Sin lugar a dudas, el fenómeno político más traumático para las clases media y alta, que vivieron el triunfo de Perón como una amenaza para la conservación de sus espacios de poder (Altamirano 2007). Para los liberales, el principal desafío que planteaba el peronismo era el acercamiento al pueblo, un sujeto social al que percibía como un gran desconocido, como un Otro lejano e incomprensible. La idea de “comunidad” manejada hasta entonces por la élite letrada se quiebra y se traduce en un “nosotros” y un “ellos” irreconocible. Las declaraciones de Adolfo Bioy Casares son elocuentes a este respecto:

El año 45 fue un año notable, un año terrible, el año del 17 de Octubre. Fue un año terrible porque antes de eso fue la Marcha de la Libertad, bueno, parecía el triunfo de nosotros. Fue una cosa espectacular, porque todo el mundo estaba en contra del peronismo, de la dictadura... No sé cómo se fue dando vuelta esa situación [...] El peronismo no se notaba. Quiero decir: el peronismo estaba seguramente en las fábricas, en otros lugares... no se notaba entre los escritores, entre la gente que uno veía (Sorrentino 1992, 90-91).¹⁹

Lo cierto es que el peronismo fue un movimiento de identidad obrera que integró a muy pocos intelectuales en su seno. Católicos (como Marechal), comunistas (como César Tiempo o Elías Castelnuovo) y mayormente nacionalistas (como Gálvez o Jauretche) fueron sus aliados.²⁰

¹⁹ En coincidencia con estas declaraciones de Bioy, Estela Canto advertía: “El peronismo se presentaba en tal forma que ninguna persona culta, o pretendidamente culta, podía sentirse atraída por el movimiento” (Canto 1989, 183).

²⁰ Para el tema de los intelectuales y el peronismo ver Sigal 2002, Fiorucci 2002 y 2011, y Navascués 2017.

Cerrado al mundo de la cultura cosmopolita, propuso un programa cultural basado en el nacionalismo y enfocado a revertir las bases de una cultura europeizante. Para ello se implementaron medidas para promover manifestaciones que se juzgaban más representativas de la cultura argentina, incidiendo en el desarrollo del folklore y otras expresiones más cercanas a la cultura popular. Quedan enfrentadas, de este modo, dos concepciones de país y de cultura: la populista-nacionalista y la liberal (representada por *Sur*, *La Nación* y otros sectores deudores de esta mentalidad, como cierta parte de la izquierda argentina), de signo universalista-cosmopolita. La polarización cultural fue el correlato de una polarización social. Ambas dan como resultado una sociedad fragmentada, enfrentada en el discurso mediante dicotomías y términos reduccionistas: pueblo-oligarquía, barbarie-civilización, nacionalista-extranjerizante, alpargatas-libros, etcétera. Los desencuentros también alimentaron una retórica y un imaginario de animalización y demonización del otro con efectos duraderos hasta hoy día (siguen en uso los apelativos denigratorios “gorilas”, “cabecitas negras”, “grasas” o “negrada”).

Ante el embate populista, el elitismo cultural constitutivo del sujeto liberal se mostró reforzado. La élite liberal percibió el igualamiento democrático y el fortalecimiento de la sociedad de masas como un ataque a los estatutos que justificaban su existencia minoritaria y como una invasión de los que consideraba sus espacios. La obra de Ortega y Gasset —quien tuvo una fuerte influencia sobre la directora de *Sur* y sus colaboradores— *La rebelión de las masas* representa esa preocupación por ciertas formas de democratización e igualitarismo percibidas como riesgosas para la “alta cultura”. Ortega, al igual que Ocampo, concebía la cultura —y la política— como un recinto que sólo podía agrupar a una élite o aristocracia del espíritu, responsable de la conducción de los procesos civilizatorios y modernizadores. No debe olvidarse lo señalado por Viñas como rasgo constitutivo de esta mentalidad: la espiritualización de la labor y de los seres fue una operación muy común en el discurso de los intelectuales liberales argentinos y el principal fundamento del que se sirvieron para rechazar las propuestas igualitaristas.

El discurso elitista de *Sur* también abrevó de planteos como el de Benda (“La cuestión de la élite”, *Sur* 1936), que proponía una defensa no de la “clase-selecta” sino del “individuo-selecto”, noción sustentada en el talento personal y la diferenciación; en definitiva, en el individualismo. Las intervenciones de Benda o de Ocampo acerca de la élite pretenden desvincularla de la clase de los “poseedores” o de la “élite de nacimiento”

(Ocampo 1999, 343). Antes bien, para la directora de *Sur* la élite se compone de las personas más representativas en términos de calidad, obra y talento. Son “los pocos a quienes tanto suelen deber los muchos” (Ocampo 1999, 343), los pocos de los que depende el progreso de los pueblos. Esas ideas también se constatan en el reconocimiento de Martínez Estrada a la labor de Ocampo y *Sur* como una aristocracia espiritual que desarrollaba una encomiable labor al incorporar “una alta cultura exótica” al medio local (1967b, 219).²¹ En esto el escritor incluía no sólo la importación de obras literarias, en la que *Sur* tuvo un rol destacado en virtud de su reputado cuerpo de traductores, sino también el acoger a intelectuales extranjeros, como fueron los casos de Alfonso Reyes, Roger Caillois o Pedro Henríquez Ureña, entre muchos otros.²²

Andrés Avellaneda, pionero en el estudio del vínculo entre los escritores y el peronismo, recogió en *El habla de la ideología* (1983) los rasgos del antiperonismo y del properonismo, advirtiendo acerca de la existencia de estrategias de “duplicación espejada” en el campo de la cultura. Así, cada sector se organizó en torno a una asociación de escritores. Por un lado, funcionaba la SADE (presidida durante el peronismo por Martínez Estrada, Barletta y Carlos Alberto Erro y Jorge L. Borges) y, por otro, la Asociación de Escritores Argentinos, cuya presidencia honoraria recaía en Perón y su esposa, y la efectiva en Manuel Gálvez.²³ A su

²¹ Martínez Estrada escribía: “Victoria Ocampo la fundó y la dirige, con enormes erogaciones y disgustos, para importar al país, como hacen los hacendados, sementales de raza con que mejorar las especies nativas” (1967b, 218). La construcción de esta analogía en torno a elementos del ámbito estanciero desnuda la ambigüedad ideológica tan propia de Martínez Estrada en su vínculo con la clase acomodada. Como veremos más adelante, su itinerario oscila entre el deseo de integrarse a la élite y de desmarcarse de ella.

²² El texto al que nos referimos es precisamente una evocación personal sobre el dominicano, escrita con motivo de su muerte. El ensayo “Pedro Henríquez Ureña” fue publicado originalmente en *Sur* 141 (julio de 1946, 7-10) y ampliado para *Cuadernos Americanos* (septiembre-octubre 1960, 73-98). En este texto Martínez Estrada pretendió hacer justicia para este intelectual que padeció la arbitrariedad del nacionalismo argentino (que lo destituyó de su cargo como profesor del Colegio Nacional de la Plata por ser extranjero). Pero el texto, a su vez, es un acto de justicia para *Sur*, dado que también era atacada por el nacionalismo, que la tildaba de esnob y elitista.

²³ La existencia de dos Argentinas o de un doble poder en lo que se refiere a la representatividad se ilustra asimismo en un episodio diplomático. A fines de 1945, Victoria, miembro del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual (IICI) desde 1939, había sido convocada a concurrir a la Conferencia Internacional de Londres, un encuentro que se centraría en las necesidades educativas de la posguerra y que sería la piedra fundacional de la Unesco. En las misivas cruzadas en ese momento entre el organismo y la

vez, cada una presentaba sus candidatos al Nobel y establecía diversos tipos de premiaciones a nivel nacional.²⁴

Dos Argentinas son también las que viajan durante los años que hemos definido para este trabajo. En algunos casos incluso podría hablarse de “viajes antiperonistas”, como el que hace Victoria Ocampo en 1946, invitada por el British Council en reconocimiento a su lealtad y colaboración con las naciones aliadas. Este viaje tuvo el sentido de una gira de celebración de la victoria de este bando sobre el nazismo, del que el peronismo era aliado. Victoria, miembro señalado de la oposición, viajó a Europa como una verdadera embajadora no oficial de su país y tuvo acceso a las primeras conferencias de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Nueva York, donde “ni Alemania, ni Italia, ni Japón, ni Argentina estaban sentados a la mesa” (Ocampo 2009, 44). Recibió un homenaje en París, encabezado por André Gide, en reconocimiento por la ayuda enviada a los intelectuales franceses durante la dominación alemana. En ese mismo viaje a Europa fue invitada a presenciar el juicio del mariscal Jodl en Nuremberg y mantuvo una entrevista privada con la Reina Madre en el palacio de Buckingham, donde Eva Perón, en su gira europea de 1947, no fue recibida.²⁵

autora, esta se niega a formar parte de la delegación oficial argentina para dicha Conferencia. Un funcionario del Ministerio de Relaciones Exteriores francés que mediaba en el asunto explica en una carta al Director del IICI la posición de Ocampo: “*Les écrivains de valeur n'ont guère de contact avec le Gouvernement argentin et n'acceptent aucune mission officielle dans la situation présente. Il est à prévoir dans ces conditions que la délégation argentine à Londres n'aura guère de prestige*” (Archivo UNESCO).

²⁴ Los “castigos” o venganzas entre facciones estaban a la orden del día. Según Estela Canto, Perón no sabía quién era Borges: “Fue nombrado inspector de gallineros por un intelectual, uno de los pocos del movimiento, que tenía gran poder en la Municipalidad, uno de los hombres de Evita. Este hombre quiso hacerle una broma pesada a un enemigo político” (Canto 1989, 118).

²⁵ Eva Perón emprendió en 1947 su primer viaje a Europa, una gira que tenía como principal motivo recibir la condecoración ofrecida por el gobierno de Franco. Según John Barnes, la Primera Dama recibió también una invitación oficial para visitar Gran Bretaña, aunque su visita y las generosas muestras de colaboración con la España de Franco no eran bien recibidas (Barnes 1997, 163). La invitación del gobierno inglés pretendía en realidad ser un mero gesto diplomático que ayudara a mejorar las deterioradas relaciones con Argentina en tiempos en que era necesario asegurar la provisión de carne. Pero Evita quiso alojarse en el Palacio de Buckingham, con el rey y la reina y desencadenó un conflicto diplomático. Barnes refiere de este modo el suceso: “Se le envió un mensaje a Evita diciendo que, desgraciadamente, sus majestades no estarían en la ciudad durante su visita. Cuando su disgusto ante el giro que habían tomado los acontecimientos se filtró a la prensa, un portavoz del Foreign Office comentó altivamente que no

El caso de Ocampo es representativo del accionar de los intelectuales liberales durante el primer peronismo. Valiéndose del prestigio de su condición supieron sacar provecho de su presencia en lugares señalados de la política internacional (y especialmente en espacios donde Argentina no contaba con representación oficial) poniéndola al servicio de sus intereses y alimentando la campaña de desprestigio del gobierno populista. Por ello no nos sorprende que el primero de una serie de castigos inflingidos a Ocampo en calidad de opositora fuera la suspensión de su pasaporte. Le siguieron el saqueo de las oficinas *Sur* y el incendio de sus propiedades, hasta una estadía en la cárcel en 1953.

Fueran a donde fueran los intelectuales llevaron latentes las disputas y recelos de la política argentina. Como se verá en el caso de Oliver y Martínez Estrada, aunque se propusieran ver y dar cuenta de las utopías extranjeras, el peronismo aparece impregnado en sus relatos de viajes, lo que a su vez forma parte de una tendencia escritural que buscaba procesar el advenimiento de ese nuevo orden político. Según ha advertido Mariano Ben Plotkin (1991), la relación del episodio peronista en los escritos autobiográficos a partir de 1955, terminado el gobierno del General, respondió a la necesidad de los intelectuales ubicados en la oposición de explicarse ese traumático fenómeno populista de los últimos diez años. Numerosos testimonios y autobiografías de intelectuales dan su interpretación de los hechos de esos años y recogen la censura y la represión de la que fueron objeto. También los relatos de viaje se suman a esta tendencia y exhiben las tensiones vividas por la conciencia del escritor ante los nuevos procesos sociales, como se verá más adelante.

UNA APROXIMACIÓN AL TURISMO IDEOLÓGICO

Del viaje al turismo

Recortando el vasto campo de estudio que representa la práctica cultural del viaje, la presente sección se concentra específicamente en el fenómeno del turismo ideológico. Para estos efectos, es útil partir de las consideraciones de Pageaux, quien sostiene que tres fueron las formas históricas principales de viaje: la peregrinación, el viaje y el turismo. Según el autor,

había nada sorprendente en el anuncio de que la señora de Perón no sería alojada en el Palacio de Buckingham, puesto que, según dijo en esa oportunidad, ‘no es una visita de Estado. Tales visitas, de hecho, son muy raras, e intentar una comparación entre ellas y una visita privada es sólo una prueba de ignorancia’” (Barnes 1997, 163-164).

la primera práctica se opone al viaje por la extrema codificación del desplazamiento y su carácter gregario, aspectos estos que comparte con el turismo. En el viaje, en cambio, el individuo reafirma su individualidad, el carácter autónomo de su acto y de su decisión (Pageaux 1994, 32-33). Muchos teóricos convergen en esta misma percepción de que no hay viaje sin proyecto libremente decidido por el individuo y que viajar a partir del desarrollo del turismo se ha vuelto casi una entelequia.

También hay un consenso bastante extendido acerca de que el antes y después en la historia del viaje está marcado por el desarrollo de la industrialización. Sin ir más lejos, tras el invento del ferrocarril se redujeron el empleo de animales en los desplazamientos y los riesgos propios de todo viaje. El progresivo aumento en la velocidad de los motores y el de la comodidad aplicada al viaje, unido al fortalecimiento de la clase media, provocó que cada vez más personas viajaran. Con los años se volvió accesible y masivo y pasó de representar una aventura a constituirse en una mercancía. Esto es, en breves notas, el origen del turismo, un término que deriva del francés *tour* y que apareció por primera vez en torno a 1800, en inglés. “Turista” ingresa al francés en 1816, mientras que “turismo” en 1841, tras ser empleada por Stendhal en *Mémoires d'un turiste* (1838).

El turismo es, por definición, un desplazamiento de circuito conve-nido, caracterizado por la escasa libertad y de impronta masiva, por lo que el verdadero hito en la historia de esta modalidad viajera es el invento de Thomas Cook: los paquetes de viaje. Fue en 1841 cuando el inglés dio forma al primer viaje organizado. Se trató del desplazamiento en tren de un grupo de personas que se dirigían a un congreso antialcohol. Más tarde, abrió la primera agencia de viajes. Otra invención que fortaleció a esta práctica fue la de Karl Baedeker, que en 1832 publicó el primer “manual del viajero”, lo que con el tiempo se conocería como “guía turística”. Como se sugería al inicio, uno de los atributos del viaje es el ser una actividad libre, en la que el viajero tiene un rol activo en busca del conocimiento del otro. En el turismo, en cambio, todo esto se ve amenazado, pues obliga al pasajero a volverse pasivo y a renunciar al control del viaje.

Ahora bien, si se revisa la reflexión teórica en torno al turismo, se encuentra, en la mayoría de los autores, una visión nada alentadora y, por momentos, cargada de desdén, como aquel juicio de Rubén Darío referido anteriormente, el del turismo como una especie de “profanación” del territorio del viaje. En esa línea del desencanto, Jean Cassou representó al turismo como una consecuencia de la colectivización del viaje. En *Du voyage au tourisme* (1967) proponía al turismo como la corrupción del

viaje y señalaba sus efectos nocivos. Al integrarse al turismo, señalaba, el hombre se paraliza, se vulgariza, pues trata con un circuito cerrado que deja escaso lugar a sus iniciativas individuales. Inserto en una situación de circunstancias fabricadas, el hombre no cometerá ningún error, no se equivocará de camino ni se perderá en las calles de una ciudad desconocida. Tampoco tendrá contacto con los locales.

Desde una perspectiva sociológica, Hans Magnus Enzensberger sostuvo en *Theory of Tourism* (1958) que el turismo estaba atravesado por nociones románticas como lo auténtico, lo lejano, lo exótico y el deseo de escapar de una realidad social experimentada como sofocante. El interés del crítico alemán por esta manifestación de la cultura moderna perseguía proponer un cuestionamiento mayor a lo que definió como “industria de la conciencia”. Con esta expresión (que pretende sustituir a la de “industria de la cultura” de Horkheimer) Enzensberger quería advertir acerca de las prácticas de alteración y mediación industrial de la mente (el “modelado industrial de los espíritus”), que responden al orden burgués dominante y que promueven la homogeneidad. Los medios de comunicación, la moda, la religión y el turismo, entre otros, forman parte de esa industria. Todos ellos, según el pensador, producen y difunden contenidos. Son, en otras palabras, órganos de propaganda.

Teniendo también como fondo la figura de un sujeto alienado que viaja, Dean MacCannell propuso en *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class* (1976) un enfoque de corte etnográfico, con especial énfasis en la semiótica del turismo. Para el autor, los principales rasgos de la sociedad moderna pueden extraerse de la mentalidad del turista, al que define como el sujeto que se desplaza por el mundo en busca de atracciones que sean capaces de producirle una sensación de satisfacción. MacCannell estudia a fondo a los turistas como grupo social y la producción de “experiencias turísticas” (museos, vistas, edificios, mercados, etcétera). La clave de esta industria es la de proporcionarle al individuo una experiencia de “alteridad auténtica” (*authentic otherness*), para lo que pone gran atención en los marcadores de “verdad” o “autenticidad” que imprime en su producto turístico.

Muy cercano a esta mirada, se plantea el trabajo de Jonathan Culler *The Semiotics of Tourism* (1988). En coincidencia con MacCannell, Culler sostiene que el turismo consiste en la búsqueda de signos de lo auténtico y que existe como un consenso cultural o sistema de valores que une a grandes segmentos de población. Cuestiona a aquel sector de la crítica de la cultura, de señas marxistas, que condena al turismo por

considerarlo un producto del capitalismo internacional. Para Culler ese menosprecio entraña el riesgo de caer en la misma nostalgia de los conservadores que añoran el tiempo en que el mundo estaba reservado para las élites (Culler 1988, 167).

Por su parte, el sociólogo y lingüista Didier Urbain ha propuesto un riquísimo estudio histórico y crítico de la noción de turista: *L'idiot du voyage: histores des touristes*. En este sostiene que la idea más duradera en torno al concepto de turista es la de ser un “falso” o un “mal” viajero. O aquel que “no ve”; es un “miope de vacaciones” (Urbain 2002, 90-93). Esto último es significativo, en tanto el turismo suele ser caracterizado en función del ocio, mientras que el viaje aparece desmarcado de esta nota, proponiéndose como un aprendizaje, un trabajo, un “mirar activo”. En esto se basaría, según Urbain, que los intelectuales que viajan defiendan la superioridad moral de su mirada sobre la del turista (2002, 99). No obstante, a contrapelo de la mayoría de las disquisiciones en torno al turismo, Urbain lo defiende: “El turismo no es la masificación degradante del viaje. Es más bien la generalización de un modo de conocimiento” (2002, 104).

Por último, este breve recorrido teórico alcanza al sociólogo Marc Augé, quien si bien no ha postulado una visión del turismo, sí lo aborda con la idea del “fin de los viajes” expuesta por el etnógrafo Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*.²⁶ Augé sostiene que el viaje, en el mundo actual, se ha vuelto imposible, puesto que la homogenización de los espacios, el triunfo de los “no-lugares”, hace que el descubrimiento de la alteridad se pierda (Augé 1993 y 2006). Finalmente, la reducción de las distancias gracias a la velocidad a la que se realizan los viajes, como señala Gamble con su concepto de *speed space*, parecería anular ya la propia existencia del viaje en tanto desplazamiento.²⁷

²⁶ Escrito en 1955, *Tristes trópicos* contiene un desencantado diagnóstico de la mundialización: “Entonces comprendo la pasión, la locura, el engaño de los relatos de viaje. Traen la ilusión de lo que ya no existe y que debería existir aún para que pudiéramos escapar a la agobiadora evidencia de que han sido juzgados 20 000 años de historia. Ya no hay nada que hacer: la civilización ya no es más esa flor frágil que preservábamos, que hacíamos crecer con gran cuidado en algunos rincones abrigados de un terruño rico en especies rústicas, sin duda amenazadoras por su lozanía, pero que permitían variar y vigorizar el plantel. La humanidad se instala en el monocultivo; se dispone a producir la civilización en masa, como la remolacha. Su comida diaria sólo se compondrá de este plato” (Lévi-Strauss 1988, 42).

²⁷ “Speed space is defined by quickness and movement through space. The term applies to the tourist while he or she is on route to a destination. Means of travel have greatly improved and will continue to get faster, further separating passengers from

Breve historia de una taxonomía viajera

Fellow Travellers fue el primer término acuñado para designar a aquellos intelectuales que sin llegar a reconocer una filiación especial con el Partido Comunista simpatizaban con el modelo político del Este y participaban en sus actividades culturales y programas de visita. No obstante, en un uso extenso, la expresión incluye a viajeros de ideología diversa, que se desplazan como invitados de un gobierno o instituciones aledañas en un marco de hospitalidad. A pesar de esto, el fenómeno del turismo ideológico suele ser abordado por lo común en relación con el viaje de izquierda. Los programas de visitas culturales, las giras de apoyo y propaganda de signo liberal (a las cuales podríamos, replicando la categoría, llamar viajes “de derecha”) quedan, así, a la sombra de aquel. A ojos de estos críticos, el Occidente capitalista parecería no haber fraguado tempranamente un sistema de propaganda política a partir de la hospitalidad y la cultura. En vista de esto, puede proponerse una extensión del concepto de “turismo ideológico” más difundido, para contener todos los desplazamientos intelectuales motivados por una ideología política, especialmente durante las décadas de 1930 y 1970. Dentro de esta modalidad “ideológica” encontramos desde los viajes de los intelectuales por la España de la guerra civil, los asistentes a los congresos de intelectuales antifascistas de entreguerra, a los congresos pacifistas de inspiración soviética, a las reuniones liberales financiadas por la CIA y enmarcadas como congresos por la libertad de la cultura, etcétera.

En un breve recorrido por la historia de esta taxonomía viajera, habría que reconocer que Hans Magnus Enzensberger, con su ensayo *Tourists of the Revolution* (1972), fue el primero en referirse a este tipo de viajes.²⁸ Enzensberger se ocupó de describir el funcionamiento de los sistemas de hospitalidad que los países socialistas empleaban para los viajes de intelectuales occidentales. Cabe apuntar que su visión está basada en su propia experiencia —y posterior desencanto— como “turista” de la Revolución cubana.

Detrás de Enzensberger vendría David Caute con *The Fellow Travellers* (1973), quien hace una caracterización sociológica de los intelectua-

the landscapes they traverse, and bringing them into speed space. Within his realm people often focus upon efficiency and speed. The travel environment is one that forces the tourist to become passive. Spatial awareness is severely diminished as the tourist's attention shifts from the journey to the destination. The tourist's engagements are shallow, fleeting, and lack the potential for a deeper level of attachment” (Gamble 2010, 5).

²⁸ Publicado originalmente como: *Revolution-Tourismus*. Frankfurt: Kursbuch, 1972.

les que viajaban al Este. El autor retoma para su trabajo el concepto de “compañero de viaje”, originado en el ámbito comunista. Trotsky fue el primero en emplearlo. En su trabajo *Literatura y Revolución* (1924) recurrió al término (*poputchiki* en ruso) para referirse a los literatos rusos que no tomaban parte activa en la Revolución. Eran jóvenes escritores que, según él, no llegaban a captar del todo el ideario revolucionario pero que apoyaban “artísticamente” el proceso bolchevique. Para Lenin los “compañeros de viaje” eran un lastre burgués para la Revolución, pues no terminaban de comprometerse con ella. A partir de estos juicios, el término adquirió un sentido peyorativo. Caute, en cambio, recuperó el término para estudiar el compromiso de los artistas e intelectuales occidentales con el comunismo y sostuvo que eran herederos del legado intelectual de la Ilustración del siglo XVIII y de los socialistas utópicos del siglo XIX, en contra del mito según el cual el compañero de viaje sería un comunista de convicciones endebles. Entre los rasgos que define para este tipo de viajeros se cuentan el que fueran, por lo general, miembros de la élite y que se comportaran como radicales a la distancia: “El compañero de viaje no preconiza la revolución mundial; prefiere el ‘socialismo en un solo país’, pero que no sea el suyo” (Caute 1973, 13).

Ahora bien, el trabajo más decisivo sobre este tema es *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba, 1928-1978* (1981) de Paul Hollander, sociólogo húngaro, profesor de las universidades de Harvard y Massachusetts. El autor propuso un estudio de las visitas occidentales al mundo comunista compartiendo en gran medida la perspectiva de Enzensberger sobre la “alienación” del intelectual. Se refirió a este fenómeno con los términos de “peregrinaje político” y “turismo ideológico”, y subrayó la artificialidad de sus actividades, esto es, la preparación del “escenario” por el que transitaba el intelectual extranjero. Para el autor, los planes de visita constituían un medio de captación ideológica por parte de los gobiernos marxistas, que ofrecían viajes a cambio de propaganda.

Los que controlan estos regímenes creen que puesto que las ideas son armas, las impresiones favorables y los relatos que se espera que se publiquen de visitantes influyentes son activos políticos que deben moverse con cuidado. Las impresiones favorables de distinguidos intelectuales, periodistas, políticos, especialistas y celebridades escogidas, procedentes del extranjero, significan buena publicidad y algo más. También pueden contribuir al desarrollo de las opiniones públicas extranjeras para que sean más receptivas a políticas específicas —económicas, culturales, militares— o de opiniones y actitudes más favorables entre la élite extranjera (Hollander 1987a, 296).

Hollander también ha insistido en que muchas veces la atracción de los intelectuales por la Revolución tuvo que ver no tanto con los ideales sino con que esta les ofrecía un lugar de privilegio.

En los últimos años el tema ha sido trabajado por François Hourmant. Su libro *Au Pays de l'avenir radieux. Voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire* (2000) aborda el turismo ideológico como toda una cultura de viaje. De este modo, Hourmant analiza el mito político que condensa la creencia en el advenimiento de una sociedad sin clases, y cómo este se manifiesta en una práctica viajera y un género escritural. Se trata de una obra sumamente rica en relación con la naturaleza literaria y discursiva de este fenómeno.

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que las obras críticas reseñadas se enfocan en el caso de los viajeros norteamericanos y europeos, sin alcanzar a contemplar el panorama latinoamericano. Existe, de este modo, un vacío crítico que no ha sido completado de forma satisfactoria hasta el momento. En el ámbito argentino, la teorización de esta taxonomía fue escasamente abordada por Viñas, quien la denominó “viaje de la izquierda” (1974, 190-199). Según el crítico, habría tenido su inicio a finales del siglo XIX, extendiéndose hasta la década de 1950 y podrían identificarse tres etapas en ella: desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial (con exponentes como Alberto Ghirardo y Manuel Ugarte); el periodo de entreguerras (en el que se encuentran Castelnuevo, Arlt y Max Dickmann); y finalmente, a partir de la década del cincuenta, la etapa de la “nacionalización de la izquierda” (con viajeros como Oliver, Frontini, Kordon y Rozitchner). Viñas no integró a esta tradición el viaje a Cuba (en la que él mismo participó), aunque sí lo analizó lateralmente en artículos sumamente mordaces sobre el compromiso de Martínez Estrada y de Cortázar con la Revolución cubana.

Los aportes más recientes desde el ámbito argentino en torno a esta temática son los de Sylvia Saítta, quien ha abordado el viaje de izquierda en el prólogo a la antología *Hacia la revolución: viajeros argentinos de izquierda* (Saítta 2007a) y en un estudio sobre el testimonio del viaje a la Unión Soviética de Elías Castelnuevo (Saítta 2007b).

En vista de la primacía que las utopías de izquierda han tenido en el conjunto de los viajes políticos, se propone en lo que sigue una sucinta caracterización de esta vertiente que se extendió desde la década de 1920 hasta 1970 aproximadamente, y que tuvo como principales destinos la Unión Soviética, la República Popular China y la Cuba revolucionaria. A ellos hay que sumar sus satélites, países socialistas como Hungría,

Checoslovaquia, Alemania Democrática, Polonia, Vietnam del Norte y Sri Lanka, entre otros. Los viajes a estos países pretendían comprobar el grado de realización de la utopía en cada caso, pues se trataba de un modelo de sociedad “cuyo modo de funcionamiento prometía la felicidad de todos sus integrantes” (Saïtta 2007a, 11). En el primer periodo de los viajes de intelectuales a la Unión Soviética, durante la década del veinte, los temas que llamaban poderosamente la atención eran “la mujer soviética, sus roles laboral y político equivalentes e independientes a los de los hombres, la igualdad del matrimonio frente al amor libre y no regularizado, las facilidades para el divorcio y el aborto, los derechos de los niños y los ancianos, de los inmigrantes, de los más necesitados” (Bruzual 2006, 29-30). El interés de los intelectuales por Rusia se incrementó a partir de la década del treinta, al ahondarse las fisuras del sistema capitalista y fortalecerse la amenaza del fascismo. Entre los atractivos para los visitantes se encontraba el éxito del Primer Plan Quinquenal que, ideado para alcanzar y superar a Occidente en un plazo de cinco años, se concretó en un tiempo récord. Otro gran motivo de atracción era la aparente inexistencia de la preocupación por el dinero y la ausencia de corrupción. Walter Benjamin, en viaje por la Unión Soviética entre 1926 y 1927, registraba que el Estado soviético había logrado anular el valor social del dinero y evitar que este tuviera relación con el poder, como sí ocurría en el sistema capitalista. Sin embargo, los relatos de viaje de los años que siguen dan por tierra con esta observación. La corrupción y la anulación del aborto y el amor libre —considerados estos últimos como “excesos” de la Revolución— serán algunos de los cambios impuestos por el estalinismo.

En este panorama, los planes de visita mediante el sistema de *delegaciya* (así se les llamaba a los “viajeros oficiales”, aunque no era necesario que fueran efectivamente delegados de un gobierno o institución estatal) tuvieron una gran importancia. Este invento ruso (que había comenzado en los años veinte) se extendió luego a China y a las revoluciones más jóvenes en Asia y América Latina. Los objetivos y los mecanismos siguieron siendo los mismos: incluían un recorrido por escuelas, cárceles, plantaciones de caña de azúcar, fábricas, minas y a veces también el ritualístico encuentro con el intelectual de renombre o el líder de la Revolución. No existía viaje sin programa.²⁹

²⁹ El férreo control de las salidas fuera del país y la entrada de extranjeros se simplificaba a través de una agencia de viajes propia: *Intourist*, para la zona de influencia soviética, y *Luxingshe*, en China.

En el caso específico de la Unión Soviética, esta facilitó el tránsito de intelectuales extranjeros por la Cortina de Hierro a través del vols (Sociedad Soviética de Relaciones Culturales con los Países Extranjeros) y otros organismos de amistad con el pueblo soviético. En cierto modo, el viaje ideológico tenía como finalidad la captación de intelectuales para formar un ecumenismo de inspiración marxista y, de paso, intentar acercamientos de índole comercial. Enzensberger explicó la práctica del viaje a los países socialistas como una “forma de comunicación” entre ellos mismos y con el mundo exterior. Se trataba de una forma muy económica y eficaz de ejercer influencia en la opinión extranjera: “Esta es a buen seguro la razón por la cual dicho sistema, partiendo de Rusia, ha conquistado medio mundo” (1973, 109).

Los gobiernos y monopolios del mundo capitalista disponen de servicios de inteligencia y espionaje capaces de equilibrar el déficit de información. La izquierda, por el contrario, al no quererse conformar con las informaciones y deformaciones de los medios de comunicación social burgueses, tiene que echar mano de unas formas más anticuadas de comunicación. Entre ellas desempeñan un papel preponderante el viaje, la visita, la propia inspección ocular (Enzensberger 1973, 103).

Dadas las tensiones derivadas del conflicto entre los modelos capitalista y socialista, el testimonio de viaje se volvía imprescindible para el conocimiento del Otro. De este modo, cada relato de viaje está en diálogo con el intertexto de viajes, noticias y estereotipos sobre las sociedades “acordonadas”, como eran las revolucionarias, y también sobre las sociedades capitalistas. León Rudnitzky, corresponsal del diario *Crítica*, escribía al final de su relato: “Si con mis notas he conseguido despejar un poco las tinieblas con que las agencias interesadas hicieron envolver los acontecimientos rusos, creo haber cumplido con mi misión de periodista imparcial” (2007, 82). El subtexto, por estos años, era el de una guerra ideológica que se manifestaba en una tensión entre la *vox populi* y el testimonio personal que debe dar cuenta de si el territorio “cerrado” o proscrito es el Paraíso o la tierra de la deshumanización, el hambre y la tortura. También Castelnuevo llamaba la atención sobre las estrategias de persuasión y demonización del Otro que se seguían a través de la difusión de noticias falaces: “Las mismas historias espeluznantes que se cuentan por aquí, se cuentan por allá. Bueno es saber, también, que en Riga existe una oficina de información telegráfica, que es la que las fabrica. Se le llena la cabeza de tantas tonterías al viajero por el camino, que esto

influye después, a favor o en contra, poderosamente, en la composición que cada cual se forma frente a la realidad” (Castelnuovo 2007, 85).

En cuanto a la difusión del “terror” o “fantasma rojo” interesa señalar que en Argentina los viajes a los países comunistas eran penados con la cárcel o con otros castigos desde los tiempos de Uriburu. No fue diferente bajo Perón, “La Libertadora” o las dictaduras militares. Era común que se negaran visados a los delegados a congresos con vinculaciones marxistas. Tanto Martínez Estrada como Oliver debieron en su momento despistar a la policía para asistir a ese tipo de actividades. Un ardid común consistía en viajar a Chile para desde allí emprender el rumbo definitivo.

El oikos viajero

Una última parada en este decurso teórico pretende esbozar el vínculo del viaje con la política nacional. Dennis Porter señaló que el relato del viaje ideológico, al que llama *political witness* (Porter 1991, 224), ha representado a través de los siglos una intervención política consciente en el debate patrio (*homeland*). Así pues, el viaje sería, según este autor, una respuesta a las demandas o necesidades políticas insatisfechas, por eso se viaja a aquellos lugares donde la utopía es aparentemente realizable. De este modo, los testimonios viajeros pueden ser leídos como instancias de afirmación o de conflicto con relación a una utopía o proyecto nacional.

Puede vincularse esta función política con la tradición de la Ilustración, en la que la relación de la experiencia cultural extranjera era empleada para cuestionar un determinado concepto de ciudadanía o de organización social en el país de origen. Sin ir más lejos, durante el siglo XVIII, esta tendencia consolidó todo un género narrativo por el que circuló, por ejemplo, Johnathan Swift con *Los viajes de Gulliver* (1726), una sátira feroz de la sociedad y la condición humana, camuflada como un libro de viajes por países pintorescos; o Denis Diderot, que en *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) utilizó las notas del viajero ilustre como pretexto para un diálogo filosófico sobre la moral y la organización de la sociedad de su tiempo. En la misma línea de lo que pretendemos señalar se enmarca la novela epistolar satírica, la que también se sirve de la estrategia del relato de viaje. Como precursor de esta tendencia puede señalar a Montesquieu con sus *Cartas persas* (1717), obra que a su vez inspiró a José Cadalso las *Cartas marruecas* (1789). Todos ellos se valieron de la crítica cultural de un viajero como estrategia ora para evidenciar la

organización social y política deseable para un país, ora para denunciar su decadencia política y cultural.

Georges Van Den Abbeele ha estudiado en *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau* (1992) a algunos autores de esta tradición del XVIII que permiten conectar el pensamiento crítico con la metáfora del viaje. En este trabajo, el autor ha colocado en un lugar central al *oikos* del viajero, el hogar en relación al cual todo desplazamiento puede ser comprendido.

The positing of an *oikos*, or *domus* (the Latin translation of *oikos*), is what domesticates the voyage by ascribing certain limits to it. The *oikos* defines or delimits the movement of travel according to that old Aristotelian prescription for a 'well-constructed' plot, namely, having a beginning, a middle, and an end. Indeed, travel can only be conceptualized in terms of the points of departure and destination (and of the spatial and temporal) distance between them. A traveler thinks of his or her journey in terms either of the destination or of the point of departure (Abbeele 1992, XVIII).

Como se verá en lo que sigue, el análisis de los relatos de viaje de María Rosa Oliver y Martínez Estrada incidirá en la representación del “hogar” que estos conllevan. Como viajeros ideológicos “casi invariablemente contrastaban en sus obras los defectos de sus propias sociedades con las virtudes de las que visitaban” (Hollander 1987b, 9). Sus escritos son testimonios de las expectativas profundas de una sociedad, así como de las ansiedades que hacen a la representatividad de un grupo.

2. María Rosa Oliver: miopía y conversión

Del privilegio a la revolución social

On voyage pour changer,
non de lieu, mais d'idées.

Hippolyte Taine

En sus memorias del Congreso de la Paz de 1955, desarrollado en Helsinki, Simone de Beauvoir describía con estas palabras a una mujer que brillaba en las actividades del pacifismo de izquierdas: “Sartre me presentó a María Rosa Oliver, una hermosa argentina, paralítica, que se trasladaba de un extremo al otro de la tierra; y que había tenido que pasar por Chile para viajar a Finlandia” (1987, 320). Esta instantánea representa el fuerte internacionalismo de la intelectualidad latinoamericana, la intensa labor y la diversa conformación de las redes intelectuales por entonces.¹ Y es también una muestra de la aventura intelectual de María Rosa Oliver (1898-1977), una escritora hechizada por los debates de su tiempo.

Primogénita de una familia de la alta burguesía porteña, María Rosa fue educada en obediencia a los valores y usos de su clase, es decir, atendiendo a los idiomas extranjeros, la moral victoriana, el *Bildungsreise* europeo y la continua presencia de institutrices. Sin embargo, su intenso afán autodidacta, derramado más allá de los libros, y el estímulo intelectual de su padre, un abogado inquieto y simpatizante del socialismo utópico, la condujeron por una deriva que terminaría por alejarla de los rituales del ocio que eran comunes entre las mujeres de su clase. Y esto

¹ Un repaso de la nómina de corresponsales de Oliver así lo refrenda: Alfonso Reyes, Gabriela Mistral, Waldo Frank, Chaplin, Vinicius de Moraes, Rafael Alberti, Pablo Neruda, Ilyá Ehrenburg, Córdova Iturburu, Leónidas Barletta, Enrique Amorim y Estela Canto, entre muchos otros.

a pesar, incluso, de la tragedia, pues a la edad de 10 años un ataque de poliomielitis pareció confinarla de por vida a una silla de ruedas y a los límites del hogar. A los pronósticos de inmovilidad, la autora opuso un dinamismo arrollador. Durante sus años de juventud, en el Buenos Aires de las décadas del veinte y del treinta, acudía a cursos de marxismo, brindaba conferencias sobre arte y cultura a trabajadores, y se incorporaba al mundo de las traducciones, del teatro experimental y la prensa escrita. Parejo a su dinamismo cultural, Oliver conoció la acción política a través de asociaciones de ayuda social y civil, como las que acogieron a los republicanos españoles emigrados y las que colaboraban con el envío de ropa y víveres a los países aliados durante la Segunda Guerra Mundial. En el marco nacional, la escritora se comprometió con la lucha por una legislación más justa para las mujeres, por lo que en 1936 fundó, junto a Susana Larguía y Victoria Ocampo, la Unión de Mujeres Argentinas.

Con Ocampo, precisamente, compartió la amistad y muchas inquietudes culturales y políticas, aunque solamente su ideario feminista resistió a los desacuerdos fruto de la polarización ideológica de la posguerra. A diferencia de Victoria, a María Rosa su origen privilegiado le resultó una carga intolerable puesto que tuvo desde muy joven una profunda conciencia de los desajustes e injusticias entre las clases sociales.

La ceguera y la tilinguería del sector que primero Sarmiento, después Yrigoyen y ahora Perón llamaron oligarquía se me hace más patente al estar junto a muchos de sus integrantes por un motivo más serio que cuando alternaba con ellos por la sencilla razón de que había nacido y me había criado en ese ambiente. Aproveché luego este privilegio para luchar contra los privilegios (Oliver 1981, 334).

Este pasaje registra la misión que dio forma a la psicología de Oliver y que motivó su militancia de izquierda, una orientación “a contra corriente” que conformaría el eje del proyecto autobiográfico que condensó en tres volúmenes. En el primero, *Mundo, mi casa* (1965), plasmó sus recuerdos desde los 3 hasta los 12 años; en el segundo, *La vida cotidiana* (1969), se enfocó en su juventud y primera madurez; en el último, *Mi fe es el hombre* (publicado póstumamente, en 1981), recogió sus vivencias del periodo 1936-1946. Existe, asimismo, un ingente caudal de manuscritos inéditos que se conservan en el Archivo María Rosa Oliver de la Universidad de Princeton, parte del cual se ha consultado para la elaboración de este estudio. Los numerosos testimonios de experiencias posteriores a 1946 que se encuentran entre estos inéditos y su avanzado

grado de elaboración permiten suponer que la autora planeaba publicar un cuarto volumen de memorias.

Como suele comprobarse en las autobiografías, la obra de Oliver presenta el relato de su evolución personal, el entramado de ideas y experiencias que dieron como resultado a la mujer adulta que escribe su historia. En su caso, además, nos encontramos con la narración del “triumfo” de una mujer intelectual de origen privilegiado que adoptó como centro vital una misión opuesta a la ideología de su clase de origen.² La autofiguración de Oliver suele insistir en su temprana conciencia de la injusticia social, junto a otros numerosos indicios de la misión que asumiría la mujer adulta. Al repasar sus preocupaciones de infancia, cuando pensaba en la voluntad y justicia divinas, la autora concluía que:

cosas había en la vida por las cuales no una voluntad sobrenatural sino alguien o algo de este mundo tendría que responder. No sabía por qué, ni cómo, ni cuándo, pero lo preveía con una certeza mortificante. Para evitar esa certeza-reproche era mejor no mirar hacia abajo, hacia el sur, cuando me hallaba en la azotea (Oliver 1969, 40).

Hacia el sur se encontraba el patio de un conventillo que, con su espectáculo de miseria, la interpelaba profundamente: “Me bastaba con verlo de lejos para que algo parecido al remordimiento o a la mala conciencia me persiguiera después en la casa de los altos aposentos que, por contraste, me parecía vacía” (Oliver 1969, 41).

Su primer viaje a Europa también concentra diversas notas que la separan de lo acostumbrado por la alta burguesía argentina, pues en ese ritual de los privilegiados que era el viaje durante la *Belle Époque*, la autora percibió con claridad las formas de la segregación racial y social, las situaciones de pobreza, injusticia y el dominio de la hipocresía. La suma de situaciones que no puede asimilar a su mundo familiar viene a quebrar “la aceptación complacida y complaciente de que ‘todo está bien en el mejor de los mundos posibles’” (Pierini 2004, 133).³ Estas

² Victoria Ocampo, en su reseña bibliográfica sobre *Mundo, mi casa*, interpretaba la obra como una “autobiografía novelada”, en la que Oliver demostraba “su manera de solucionar el problema de una vida que podía frustrarse” (Ocampo 1965, 85).

³ Margarita Pierini ha sido la pionera en el estudio de la figura de Oliver con su ensayo “El viaje como iniciación en las memorias de María Rosa Oliver” (2004). En 2014 coordinó, junto a Paula Bertúa y Alejandra Torre, el primer coloquio sobre la autora: *Miradas críticas sobre María Rosa Oliver* (UBA, Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad de Quilmes).

experiencias restaron latentes en la psicología de la autora, hasta que “en julio de 1936, estalló la guerra civil en España. Supe enseguida qué lado era el mío” (Oliver 1969, 364). Esta frase, que cierra el segundo tomo de memorias, marca el comienzo de una nueva y definitiva salida al mundo, en viajes que buscarán ser la negación de su antecedente de privilegio y que concurrirán en la construcción de una identidad revolucionaria.

ESTADOS UNIDOS: TRADUCTORA CULTURAL EN LA BUENA VECINDAD

La relación adulta de Oliver con Estados Unidos puede rastrearse en la atracción que sentía la autora por la novelística de la Generación perdida y el cine, así como en la amistad con Waldo Frank, cuyas recomendaciones de autores norteamericanos, junto con sus tareas como traductora literaria, ampliaron notablemente su conocimiento de la literatura y la cultura de aquel país.⁴ No obstante, el contacto cultural directo de la escritora con Estados Unidos no tuvo relación con estas pasiones, sino con el compromiso que había mostrado con la causa antifascista durante la guerra civil española y el inicio de la Segunda Guerra Mundial.⁵

Su colaboración con la Junta de la Victoria, organismo argentino de mujeres contra el nazismo y de ayuda a los aliados, le aseguró numerosos amigos en la embajada estadounidense: “Todos estos norteamericanos se declaraban simpatizantes de los republicanos españoles y debían de serlo en verdad: los fascistas nacionales los tachaban de espías” (Oliver 1981, 48). Estos contactos, que incluían al influyente secretario Allan Dawson, intervinieron a favor de su reclutamiento por el Departamento de Estado. El objetivo de su tarea sería ayudar a combatir la influencia del Eje en Latinoamérica, un plan inserto en la agenda de la política de la Buena Vecindad. Fue así como Oliver llegó a residir en Estados Unidos entre 1942 y 1944, desempeñándose como asesora de la División de Relaciones Culturales de la Oficina Coordinadora de Asuntos Interamericanos, uno

⁴ La escritora tradujo a Waldo Frank, Erskine Cadwell y John Dos Passos. Publicó el artículo “La novela norteamericana moderna” en el número 59 de la revista *Sur* (Oliver 1939).

⁵ Los “méritos” de Oliver pueden rastrearse en la presentación que realizó Luis Monguió ante el auditorio de una universidad norteamericana. “Al explicar cuál es el cometido que estoy cumpliendo en los Estados Unidos, [Monguió] subraya que esa tarea me fue encomendada, en parte, por mi adhesión a la causa de la República española, actitud que, ‘por otro lado —agregó— le valió a *Miss* Oliver ser considerada por muchos de sus compatriotas una comunista peligrosa” (Oliver 1981, 212).

de los principales órganos de propaganda norteamericana. A pesar de su filiación izquierdista y su simpatía hacia la Unión Soviética, la escritora sintió que la lucha contra el nazismo ameritaba todos sus esfuerzos, entre ellos suspender sus recelos ante el expansionismo estadounidense. Como los comunistas argentinos, creía que había algo más valioso en ese momento que el combate al imperialismo norteamericano: “vencer al Eje: la revolución vendrá después” (Oliver 1981, 187). También ayudó, cabe apuntarlo, su confianza en el gobierno de Franklin Delano Roosevelt, compuesto por numerosos liberales de centro-izquierda.

El servicio de Oliver en Estados Unidos debe entenderse como uno entre los tantos casos de intelectuales argentinos que vivieron la Segunda Guerra Mundial como un asunto propio, no sólo porque defender a Europa era, para ellos, defender la cultura, sino por las consecuencias que este conflicto podía tener en la política nacional. La autora lo explicaba de esta suerte en sus memorias: “Del resultado final de la guerra dependía, para mí, el destino inmediato de la Argentina. Los vencedores en los campos de batalla impondrían el triunfo de sus simpatizantes en la política interna de las demás naciones y en particular de las más chicas” (1981, 174).

Las memorias de sus viajes y residencia en Estados Unidos se encuentran recogidas en *América vista por una mujer argentina* (1945) y en *Mi fe es el hombre* (1981), textos que entrañan un gran interés ya que constituyen un valioso testimonio del compromiso de los intelectuales con la política norteamericana del momento.

Intelectuales, política de Buena Vecindad y propaganda

Pocos contactos culturales se encuentran tan expuestos a la politización y a la desfiguración como los que enlazan a Estados Unidos y América Latina. Repasar los antecedentes de esa historia de hermandad, vilipendios y tensiones diplomáticas más cercanos al viaje de la autora nos ayuda a construir el intertexto de su viaje a Estados Unidos.⁶

En 1933, el presidente Franklin D. Roosevelt inauguró una nueva etapa en las relaciones culturales de su país al pretender sentar bases para

⁶ Un buen ejemplo de las interferencias que concurren en las representaciones culturales se encuentra en la siguiente cita: “Lo negativo y lo positivo de los norteamericanos lo he sabido a través de su literatura y de mi trato directo con ellos: de haberme atendido a las noticias que sobre los Estados Unidos publica nuestra prensa, poco o nada sabría de su pueblo” (Oliver 1981, 299).

un consenso interamericano y borrar la vieja imagen intervencionista de Washington. Este fue el nacimiento de la política de la Buena Vecindad, la que supuso que las relaciones culturales entre Estados Unidos y América Latina se incrementaran, con la finalidad de sustentar en ellas una estructura de asociación política y económica. Frank A. Ninkovich, estudioso de la “diplomacia de las ideas” de este periodo, ha señalado que los programas culturales estadounidenses respondían a la voluntad de constituir una ecumene liberal mediante la puesta en contacto de personas que ejercían funciones de liderazgo, esto es, promoviendo y guiando la interacción de las élites de cada país (1981, 61-86). En otras palabras, se esperaba que el panamericanismo ayudase a consolidar una suerte de alianza entre las élites hegemónicas del continente.

Por esos años las relaciones argentino-norteamericanas atravesaban un momento de gran tirantez diplomática.⁷ Argentina era hostil a los esfuerzos de acercamiento norteamericanos, básicamente, por el recelo ante la voluntad anexionista y porque temía que la histórica conexión económica con Gran Bretaña se viera afectada. En 1936, durante la Conferencia Interamericana de Consolidación de la Paz en Buenos Aires, los países mantuvieron una difícil negociación en torno a los alcances de la “solidaridad” panamericana. El tema de fondo eran las causas de intervención y neutralidad en caso de conflicto (precisamente, el nudo gordiano de sus futuras tensiones). La entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, en 1941, y el traslado de la lucha antifascista a América instalaron férreamente la consigna de solidaridad continental. Ante estos hechos y a pesar de las presiones, Argentina se resistía a abandonar su neutralidad. Aún más, su situación delante de los Estados Unidos empeoraba con el aumento de poder de las facciones nacionalistas (principalmente la de los militares golpistas del 43) y su presunta empatía con el Eje. Argentina se convirtió, de este modo, en la nación más sospechosa del continente americano, lo que determinó que Washington reforzara allí su influencia. Finalmente, en 1944, debido a las presiones y vislumbrando ya el final del

⁷ Argentina mantuvo un prolongado enfrentamiento con Estados Unidos en torno a los alcances de la Doctrina Monroe y el peso que el país del norte deseaba asumir en los asuntos de la región. En materia de comercio, los argentinos desplegaron una política proteccionista relacionada con el ingreso de productos estadounidenses, basada especialmente en la conexión anglo-argentina (Cisneros 1998). En 1936 se celebró en Buenos Aires una conferencia interamericana extraordinaria para llegar a un acuerdo en torno a la consolidación de la paz y el establecimiento de frenos al intervencionismo norteamericano. Franklin D. Roosevelt viajó entonces a Argentina.

conflicto, Argentina rompió relaciones con el Eje y en marzo de 1945 le declaró la guerra.

En virtud de ese trasfondo, los viajes de intelectuales a y desde Estados Unidos buscaron fortalecer los valores de la democracia y del sistema liberal, debilitados por el militarismo y los gobiernos de facto que, desde la década del treinta, dominaban el continente. Es reseñable que durante este periodo el inveterado recelo de las élites letradas latinoamericanas se vio atenuado, si no suspendido, para resucitar luego durante la Guerra Fría. Si bien la cooperación intelectual promovida desde Estados Unidos funcionaba desde finales de la Primera Guerra Mundial, estaba en manos de asociaciones y fundaciones filantrópicas privadas. Estas eran, por lo general, académicas y apolíticas, como la Carnegie Endowment for International Peace, Rockefeller, Guggenheim, American Library Association o el American Council of Learned Societies. Ahora bien, a partir de 1938, como reacción a la propaganda del Eje en Latinoamérica, el intercambio cultural fue asumido prioritariamente por organizaciones estatales. Se creó entonces la División de Relaciones Culturales del Departamento de Estado. Sus iniciativas, si bien mantuvieron las formas de la tradición de intercambio desarrollada por la sociedad civil, es decir, de intercambio cultural libre, fueron asumiendo cada vez más —en virtud del incremento de hostilidad ideológica hacia el comunismo— un rol ancilar respecto del poder político. Este fue el marco inmediato de la colaboración de Oliver con Estados Unidos y lo que motivó la financiación de los planes de visita en los que participaron más de 500 intelectuales latinoamericanos.

Uno de los principales propósitos del programa de intercambio intelectual respondía a fines propagandísticos: mostrar cómo vivía el adalid americano de la guerra.⁸ Los viajeros disponían de un circuito fijo de visitas a los lugares e instituciones que los organizadores juzgaban más representativos de la cultura estadounidense (Washington, el Congreso y su Biblioteca, Boston, Nueva York, el Harlem, Chicago, etcétera). Por lo general, debían dictar cursos o conferencias sobre temas de su especiali-

⁸ Las cualidades que debían reunir los invitados se definieron con un sentido pragmático, según se desprende del documento del Departamento de Estado que reza: "Held in high regard by their fellow citizens and who are in a position, either through their official positions or otherwise, to influence public sentiment towards a better appreciation of North American culture, life and government" (Roy 1985, 21). El criterio de selección permitía abarcar diferentes posiciones ideológicas mientras comulgaran con el combate de la influencia nazi en América Latina. De ahí que participaran en esta experiencia no sólo intelectuales del ala liberal, sino también de izquierda.

dad y participar en reuniones y charlas de trabajo o de socialización en el ámbito de la organización panamericana, actividades que eran justificadas como formas de acercar las diferencias y particularidades de los países latinoamericanos a los estadounidenses. De este modo, el panamericanismo del gobierno de Roosevelt hizo de Estados Unidos el precursor de la institucionalización de un plan de visitas culturales para la promoción de su imagen y de la cooperación intelectual. Seguirán esta iniciativa de hospitalidad y propaganda la Unión Soviética, China y Cuba, lo que confirma al viaje de intercambio intelectual como un dispositivo político embozado tras la máscara cultural. La propia organización de la Oficina Coordinadora de Asuntos Interamericanos, creada en 1940 por Nelson Rockefeller,⁹ asumía que la finalidad de sus esfuerzos era “mejorar la imagen de la cultura estadounidense en la América no sajona”, parejo a otros fines como: “estimular el desarrollo de élites intelectuales modernas en distintos países y orquestar programas económicos y culturales con el objeto de promover la solidaridad americana (Sitman 2003, 163).

Uno de los textos más emblemáticos en relación con la inspiración del “panamericanismo” y su vínculo con los intelectuales es el artículo “El arte de la Buena Vecindad” de Archibald MacLeish, publicado en *Sur*. En este, el autor se ocupa “abiertamente” de las motivaciones de la propaganda estadounidense en América Latina y tiene el valor de una declaración de intenciones “oficial”, pues MacLeish era el intelectual más cercano a Roosevelt por entonces. En 1939 había sido nombrado director de la Biblioteca del Congreso.

En el ensayo mencionado, el escritor sostenía que el asunto de la propaganda estadounidense era vital para “que las personas de cierta cultura comprendan que la cuestión de la propaganda hoy en día en la América Latina es una lucha por algo más importante aun que sus mercados” (MacLeish 1940, 69) y abordó los principales estereotipos del imaginario sobre la nación norteamericana.

Si la publicidad asalariada descubría que la civilización norteamericana era materialista, vulgar, inferior, degenerada, sin otro objetivo que el dólar, sin poetas, sin artistas, sin humanistas, todo ello no era sino una diversión estratégica, un movimiento de flanco en la gran guerra por el comercio. Los alemanes, a falta de créditos para luchar contra los norteamericanos en el

⁹ El hecho de que Nelson Rockefeller fuera la cabeza del organismo promotor de la “Buena Vecindad” no es casual. Su familia era propietaria de más del 90% del petróleo de países latinoamericanos como Venezuela. La “diplomacia de las ideas” de Estados Unidos caminaba desde entonces estrechamente ligada a los negocios.

terreno de los bancos y los elevadores de granos, se desquitaban minando su reputación en las sobremesas de las haciendas, las estancias y las lujosas residencias del Río de la Plata (MacLeish 1940, 70).

El texto es un valioso testimonio del alto grado de beligerancia ideológica que caracterizó a la cultura del siglo xx. Por otra parte, la intensificación de las estrategias de propaganda surtió el efecto buscado pues hay indicios, durante estos años, de una renovación del imaginario sudamericano en relación con Estados Unidos. Los medios empleados para transformar las percepciones culturales fueron diversos: la industria fílmica, la prensa y la radio, la visita e intercambio de intelectuales y, derivados de estos, los testimonios de viaje. La incorporación del intelectual a este servicio de propaganda, según se sigue de las memorias de Oliver, lo implicaba en la traducción de artículos, notas o ensayos destinados a la prensa latinoamericana; la revisión de los discursos sobre la “Buena Vecindad” de políticos estadounidenses y a veces incluso la escritura de los mismos. También correspondía al intelectual empleado en estas labores recomendar a otros posibles visitantes latinoamericanos, aconsejar sobre la propaganda de guerra, etcétera.

En el caso de Oliver, su servicio también incluyó la participación en misiones diplomáticas en Latinoamérica. Algunas fueron realizadas mediante comunicaciones telefónicas con personas de influencia y amigas de la causa aliada. Cuenta la autora que solía llamar a Buenos Aires para recabar datos sobre la situación política nacional o, en dirección inversa, para brindar datos del estado de la guerra.¹⁰ Pero hubo otras misiones antifascistas, las que motivaron sus viajes por toda Latinoamérica y que la autora narra como un *thriller* en el que parece infiltrarse en la realidad boliviana, argentina, colombiana para desentrañar el avance de la influencia del Eje en el continente. Lo cierto es que Oliver albergaba, como muchos intelectuales latinoamericanos, la convicción de estar trabajando para la victoria aliada desde la retaguardia, cuidando la vida cultural del continente, “ayudando —señalaba— a preparar las bases de ese mundo mejor por el cual tantos muchachos morían: el buen entendimiento entre naciones de América es una de esas bases” (Oliver 1945, 14).

¹⁰ Realizó, por ejemplo, una llamada telefónica “a Buenos Aires cuando los ejércitos anglo-franceses desembarcaron en África. Después de convenir en el Coordinador de Asuntos Interamericanos que en América se tenía poco en cuenta la campaña africana —en los Estados Unidos mismos se le restaba importancia comparada con las de Europa y Asia—, me pidieron que telefonara a un grupo de amigos míos para hablarles del significado de esta victoria” (Oliver 1981, 235).

Terminada la Segunda Guerra Mundial, aquella amenaza que tanto unía a Estados Unidos con la América hispana desapareció. Una parte de la intelectualidad latinoamericana continuó su alianza cultural e ideológica con el liberalismo estadounidense,¹¹ pero la gran mayoría regresó al recelo, pues el intervencionismo del Tío Sam se manifestó entonces con enorme osadía.

Oliver, Ocampo y la “hora americana”

En gran medida, hablar de la visión de María Rosa Oliver de Estados Unidos en el auge del panamericanismo es hablar también de la de Victoria Ocampo. Ambas trasladaron su mirada desde la Metrópoli europea hacia el norte del continente americano por los mismos años. Puede decirse que Estados Unidos está presente incluso en el inicio de su amistad, pues fue Waldo Frank¹² quien, en su gira de promoción de la solidaridad interamericana de 1929, puso en contacto a las dos porteñas para que unieran esfuerzos en la fundación de una revista. Esta publicación tendría la misión de ser un vehículo de la cultura sudamericana y un espacio para el diálogo entre las Américas.¹³ Se trataba, en definitiva, del nacimiento de *Sur*. A partir de esa presentación, Oliver y Ocampo fueron amigas y compañeras de militancia feminista y aliadófila, un vínculo que se vio reafirmado por la cercanía social y, al mismo tiempo, por su orientación progresista.

De las dos, Ocampo fue la primera en viajar a Estados Unidos. Era 1930 e iba al encuentro de Frank para terminar de dar forma a la revista que fundaría en 1931. A su regreso a Argentina llevó consigo una percepción de Estados Unidos que contrastaba con el desgano inicial que declaró sentir al momento de emprender su viaje: “Estaba adherida a París sin decidirme a dar ese salto sobre el Atlántico en una dirección

¹¹ Así lo harán *Sur* y Ocampo. La mayoría de los intelectuales de la élite liberal argentina apoyó a Estados Unidos de diversas formas, con manifiestos en contra de Cuba y a favor de su invasión (financiada por Norteamérica), o sumando su participación en actividades del Congreso por la Libertad de la Cultura, organismo anticomunista financiado por la CIA.

¹² Waldo Frank (1889-1967), hispanista, intelectual y novelista norteamericano. Editor de la revista *The Seven Arts*. Partidario de la República española, marxista, viajó por Rusia y China y fue un destacado miembro de la izquierda norteamericana.

¹³ El proyecto incluía a otras figuras del campo cultural argentino, entre ellas a Samuel Glusberg (que, según Frank, proporcionaría el conocimiento de la América más “popular” y menos europeizada), pero finalmente Victoria optó por llevarlo a cabo sola.

opuesta a la de mi país. Me sentía condenada a ese salto, mucho más que deseosa de hacerlo” (Ocampo 1984, 64). Una vez allí, la nueva realidad la cautivó y lo expresó a través de una mirada adánica. Creyó observar una novedad inclasificable desde su europeizado canon sudamericano: “En 1930, París, Londres se interponían entre Nueva York y yo, sin que me diera cuenta plenamente. Comparaba todo. Y no hay nada que comparar. Se trata de OTRA COSA. Y a otra escala” (Ocampo 2010, 91). El encuentro de un mundo atractivo y pujante en su propio continente significó, como ha señalado Sarlo, el descubrimiento de “otra posibilidad americana de la cultura” (1998, 135). Y por ello, “en algún sentido Victoria Ocampo clausura y al mismo tiempo inaugura una visión de los Estados Unidos para la élite intelectual argentina” (Plotkin 2002, 588).¹⁴

Esa sensación de estar ante la utopía americana se palpa también en las impresiones de Oliver. Estados Unidos entusiasmó a esta simpatizante del socialismo porque observaba en él una estratificación social más flexible que en su país, a pesar de ser también esta una tierra de aluvión inmigratorio. Le fascinó, asimismo, la igualdad del trato entre personas de diferentes escalas sociales y, en especial, constatar los avances en relación con la igualdad de los sexos. En suma: Estados Unidos se le figuró como la tierra de quienes miraban hacia adelante, el país más progresista del momento. Esta visión optimista de Norteamérica se consolidó, como ya se ha comentado, tras la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, un hecho que motivó el artículo de Victoria titulado “América indivisible”, en el que la autora hacía un temprano llamamiento a la unidad continental en torno al “hermano del Norte”: “América, por primera vez desde que lo soñó Bolívar, empieza a sentirse indivisible,

¹⁴ En los primeros cinco números de *Sur* (1931-1932) se constata la presencia de numerosos textos de escritores estadounidenses, entre ellos Archibald MacLeish, Lewis Mumford, Edgar Lee Masters, Langston Hughes, entre otros, esto antes de que sobreviniese su giro definitivo hacia lo europeo (King 1989, 66-74). Por entonces, los temas abordados con un dejo de extrema novedad por los escritores de *Sur* son: los cultos en el Harlem, a partir de las impresiones de Victoria; la novela norteamericana de la Generación perdida, que entusiasmaba a Oliver, y los estrenos cinematográficos de Hollywood, reseñados por Borges. Entre 1932 y 1940, cada número dedica algunas páginas a la literatura o algún aspecto de la cultura norteamericana. Pero la verdadera “eclosión” de la presencia estadounidense en la revista coincide con el ingreso de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial y la apuesta más fuerte por la política de la Buena Vecindad. Su iniciativa también incluyó la promoción de debates sobre la cultura de Estados Unidos y el contacto con escritores de la revista *Partisan Review* —con la que compartía, según Victoria, el ser *high brow*—, hecho que contribuyó al intercambio de colaboraciones durante estos años.

desde el estrecho de Bering hasta el Cabo de Hornos. Indivisible por sus raíces históricas y geográficas y por el papel que está llamada a representar en el mundo” (Ocampo 1941, 9).

El americanismo de estos años tuvo como principal estrategia discursiva la representación de la “igualdad” (*sameness*) entre Norte y Sur, un recurso muy explotado en las películas educativas que distribuía la Oficina de Asuntos Interamericanos (Cramer y Prutsch 2012, 23).¹⁵ Victoria y María Rosa también recurrieron a esta estrategia de la diplomacia cultural. En 1943, las escritoras coincidieron en Estados Unidos, pues también Victoria había recibido una invitación de Buena Vecindad (por parte de la Guggenheim Foundation) para ser testigo de lo que sucedía en el país durante la guerra y dictar algunas conferencias. Como Oliver, dedicó numerosas descripciones llenas de admiración por el estilo de vida de los norteamericanos. Eran notas sobre el racionamiento, las medidas de seguridad en museos, bibliotecas y espectáculos públicos, y el rol de la mujer en el ejército, todas ellas recogidas en “USA 1943” (publicado en la tercera serie de sus *Testimonios*, en 1950). No debe desatenderse que para Ocampo, como para gran parte de la intelectualidad argentina, la visión de Estados Unidos en ese momento se encontraba oblicuamente influida por la neutralidad que mantenía su país. De ahí que se observe cómo Victoria aprovechó numerosos episodios de su crónica para dar cuenta de la guerra como un compromiso común, es decir, americano de Norte a Sur. Esto es visible, por ejemplo, en el testimonio de su visita a la casa de George Washington. El objetivo que guió ese desarrollo fue el de tender puentes entre las culturas norteamericana y argentina recurriendo a sus mitos fundacionales y realizando, a partir de ellos, una evocación patriótica del pasado común, conformado por las gestas libertadoras. Ocampo comparaba la residencia de Washington con la quinta de Juan Martín Pueyrredón (donde se planificó una de las más imponentes acciones en el proceso de emancipación sudamericano, el cruce de los Andes de San Martín), difuminando los accidentes, las diferencias entre una y otra, y resaltando las similitudes.

La principal diferencia surge de los medios económicos, no del espíritu de las dos casas. Esta *plantation* de Virginia y la chacra de San Isidro tienen un aire

¹⁵ Oliver anotará en sus memorias que una de las tareas de los asesores latinoamericanos en Washington era el visionado de estas películas para comprobar que tanto los contenidos como las formas se aplicaran a la agenda de la Buena Vecindad. En el caso de las películas que serían exhibidas en Latinoamérica, debían comprobar que no pudieran ofender de algún modo a ese público.

de familia conmovedor. El mismo amor a las plantas y a la independencia en los propietarios, la misma sencillez, el mismo buen gusto, la misma carencia de ostentación, el mismo instinto de lo bello. Estos hombres, el uno en el Norte, el otro en el Sur, quisieron apasionadamente dos ríos, a cuya orilla buscaron refugio; dos barrancas cuyo declive manso trae apaciguamiento. La sombra de los arces allá, aquí la de los timbós, atajaba el sol y se extendía sobre graves problemas patrióticos [...] Diferencia insignificante de fechas (Ocampo 2010, 118).

El recurso de la confrontación cartográfica de Norte y Sur le resultó apropiado para transmitir la unidad de las voluntades de San Martín y Washington, hombres que, según Victoria, casaron “su destino para siempre [...] con el del Nuevo Continente” (2010, 119). Por otra parte, hay que tener en cuenta que para la autora conocer era reconocer, y por esto se desenvuelve como una perseguidora de analogías, de “reconocimientos”, aunque estos fueran muy humildes, como las catalpas, el romero o los pájaros. Esta actitud que conforma su poética de viaje sirve oportunamente a la retórica del panamericanismo en su intención de contribuir a la hermandad de la América del Norte con la del Sur.

Oliver también empleó repetidamente el argumento de la unidad continental valiéndose de las analogías. Insistió en que ambas Américas habían sido escenarios de la conquista y colonización de tierras, de la mezcla de razas y las guerras de independencia. En una de sus crónicas reseñó que mientras dictaba clases de literatura latinoamericana en los cursos de verano en una universidad y en vista de la celebración del 4 de julio, aprovechó la ocasión para hablar a su estudiantado sobre el 9 de julio, fecha de conmemoración de la independencia argentina (Oliver 1945). La referencia a esta analogía (entre muchas otras) en su crónica para el público argentino pretende acusar, en la cercanía de fechas, la unidad de ambos países en su vocación independiente, difuminando así la distancia de sus costumbres e instituciones con base en las raíces sajona e hispánica respectivamente.

Otras concomitancias que se perciben en las crónicas estadounidenses de Oliver y Ocampo son las extensas disquisiciones sobre la vegetación, los bosques y parques nacionales, la belleza física y natural, símbolo de la virginidad no sólo del país sino también del continente. No está de más recordar que esta imagen identitaria de América basada en su naturaleza fue divulgada, como ha señalado Pratt en *Ojos imperiales*, en un primer momento por los conquistadores, luego, por los científicos y exploradores como Humboldt, quien en sus libros de viaje reinventó a América para

Europa teniendo como eje una naturaleza exuberante, una fuerza vital incontenible. Con el tiempo esta imagen se convirtió en una parte fundamental de la “autoinvención criolla”, un proceso de diferenciación que emprendieron las élites latinoamericanas y que determinó el encuentro de nuevas formas de representarse a sí mismos.¹⁶

El optimismo mundonovista aparece también configurado en numerosas notas que destacan la belleza y la juventud del pueblo estadounidense, ciertamente una sinécdoque de una nación cuya sociedad y cultura les sugiere una gran novedad y vitalidad. El fragmento que sigue es un ejemplo de ello y de la propaganda del *american dream* que comunicaba Oliver por esos años:

La Quinta Avenida es buen marco para la belleza de la juventud norteamericana, de ambos sexos. Fuerte, pero no pesada, con cutis y dientes sanos, cabeza erguida y paso elástico, esos muchachos y muchachas parecen pequeños reyes sin arrogancia. Las mujeres llaman la atención por sus piernas perfectas y su pelo cuidado, brillante, esponjoso. Todo dice salud física y moral. Esa es la juventud que Hitler hubiera podido tener, pues a esta juventud no la han educado para la muerte, sino para la vida, una vida de cuya felicidad o infelicidad cada uno es único responsable (Oliver 1945, 52).

Un recurso que también debe señalarse en los textos de viaje de las autoras es la comparación de tipologías socioculturales, entre las cuales figura, como era frecuente entre los viajeros sudamericanos a Estados Unidos, un tercer término de comparación, aparte del “ustedes” (para referirse a los americanos del Norte) y “nosotros” (los del Sur): el europeo. La presencia y prestigio de este último en las referencias culturales de los

¹⁶ Este imaginario vive, por ejemplo, en el siguiente fragmento de Ocampo: “Un francés, amigo mío, refugiado en los Estados Unidos desde la ocupación, me contaba su sorpresa al recibir, una mañana en pleno Washington, la visita de una ardilla. Entró y salió por la ventana abierta, haciendo caso omiso del dueño de casa. ‘No me hubiera pasado en París, ni en Londres, ni en Berlín, ni en Roma’, me decía riendo. En nuestro Buenos Aires, que es también una gran capital ruidosa, mucho más grande que Berlín, Roma, Madrid, por poco que nos alejamos de los suburbios nos encontramos frente a la desnudez de la pampa. Casi no lo advertimos, tal es la costumbre; pero los europeos se extrañan de semejante anomalía. Están habituados al pulular de pueblitos o ciudades importantes en torno de las grandes capitales. La ardilla asomada a la ventana de mi amigo, en Washington, y la pampa a tres cuartos de hora de la Plaza Constitución son fenómenos bien americanos. Por eso es que, en general, un sudamericano ante los Estados Unidos no encuentra motivos para asombrarse igual que un europeo” (Ocampo 2010, 110).

argentinos y, dada la coyuntura, la presencia de los refugiados europeos en Estados Unidos, hace que sea un factor muy presente en los procesos cognitivos y emocionales que llevan adelante los viajeros del panamericanismo. Esta cita de Oliver es un buen ejemplo: “Basta encontrarse con un europeo en los Estados Unidos, para saber que el hecho de ser de América ha dado a nuestro carácter y a nuestro concepto de lo que es la vida algo común a todos los pueblos del continente” (1945, 50). La autora convivió con los exiliados con sentimientos ambiguos. Apreciaba la agilidad mental y sutileza de sus conversaciones, algo que no encontraba en los americanos de las tres Américas, pero le irritaban algunas de sus reacciones: “En ellos —señala—, pertenecientes a grandes potencias, se sentía más esa envidia a la riqueza y al poderío de los Estados Unidos [...] A los europeos solía molestarles lo nuevo, lo que se había salido del carril por ellos tendido y en el que ellos seguían circulando” (Oliver 1981, 122). La falta de dinamismo histórico y la estrechez de miras que percibe en ellos contrasta con la disposición que muestran los americanos para emprender desafíos y brindar soluciones con gran creatividad. Esta percepción de Oliver evidencia el *american twist* que de algún modo entraña un *anti-european twist*, o sea, el rechazo de los formatos europeos en pro de la consagración de la cultura norteamericana (Ninkovich 1981, 42), una situación derivada de la Primera Guerra Mundial. En otras palabras: Norteamérica despegaba, mientras Europa se hundía.¹⁷

Será precisamente en torno al abandono de Europa como Cielo absoluto de la cultura y del poder donde las vivencias de estas escritoras se distancien. Oliver se adaptó perfectamente al *american way of life*, en cambio a Ocampo, a pesar de su admiración por la novedad y el dinamismo de esa sociedad, añoraba Europa y le tomó años adaptarse del todo a la cultura norteamericana.¹⁸ Así, la matriz europeísta de la men-

¹⁷ En este sentido, la descripción que Victoria Ocampo hace del Normandie tiene un gran poder de sugerencia. Se trataba de un transatlántico francés detenido en Estados Unidos por medidas cautelares al estallar la guerra y que en 1942, por un accidente durante su reparación y transformación en barco de guerra, se incendió e inundó. Escribe Victoria: “Observé esta especie de gran cadáver que resucitan, que tratan de resucitar, con una espantosa melancolía. Vi el nombre escrito sobre la proa (¿o es la popa?) y me dije que podía haber visto ese nombre en la dársena de Buenos Aires ya que Valéry iba a llegar en ese barco. Me pareció que ese enorme barco quemado, vomitando agua por todos sus orificios, y que se elevaba tan lentamente que el movimiento era casi imperceptible al ojo, era el símbolo de muchas cosas” (Caillois y Ocampo 1997, 146).

¹⁸ En su momento, Ocampo no lo revela y opta por difundir una visión alentadora, basada en la pujanza del país. El resultado es un doble relato de la experiencia estadounidense, como ha señalado Sylvia Molloy (2010). Por un lado, la correspondencia enviada a

talidad de Victoria se comprueba en su pasaje por Boston, donde dijo sentir el llamado de Albión: “He aquí al hijo de la madre a quien tanto quisimos. Nos mira con ojos que nos son familiares; nos habla, y reconocemos inflexiones de voz, giros de frases. ¡Es ella!, pero como si jugara al escondite y nos tocara siempre buscarla” (Ocampo 2010, 127). Es precisamente en esa nota de conservadurismo donde Ocampo y Oliver se separan. Ante la misma realidad, Oliver declaró: “En Boston encontré los primeros norteamericanos dados a ese ‘mirar hacia atrás’ que siempre me ha desagradado en un continente sólo soportable si se mira hacia adelante” (1981, 222). Pero a pesar de esta muestra de progresismo, Oliver, hay que apuntarlo, también experimentó cierta nostalgia señorial, como se evidencia en sus notas sobre una visita al sur de Estados Unidos, donde se sintió como en casa, devuelta a un pasado terrateniente:

Los valores añorados por los sureños —un ritmo existencial a medida humana, una vida familiar estable, la capacidad pasional, el saber gustar detenidamente de los placeres cotidianos, el sentirse dueños de la tierra— no me son extraños. Al igual que la fragancia de la magnolia y el zumbido de los mosquitos me retrollevan a la infancia, como antes me habían vuelto a sumergir en ella los libros de William Faulkner (Oliver 1981, 223).

Hasta aquí las visiones de Oliver y Ocampo caminaron hermanadas por “la hora americana”, una utopía que seguía el rastro liberal y sarmientino. Continuaron unidas por un breve lapso más, mientras compartían la vereda antiperonista. Pero las tensiones de la Guerra Fría, como se verá, terminarían por distanciarlas sin posibilidad de una marcha atrás.

su amigo Roger Caillois y por otro las crónicas de viaje escritas a su regreso a Argentina y reunidas en “USA 1943”. En las cartas se encuentran los estados de melancolía provocados por la presencia de Europa —de Francia principalmente— en la forma de obras de arte, de escritores y artistas en su exilio norteamericano. En las crónicas, la autora se concentra en exhibir su entusiasmo ante la civilización norteamericana, su modernidad, y el hecho fundamental de la entrada de Estados Unidos en la guerra. Años después de su viaje panamericano, Ocampo confesaba: “En 1943, durante la guerra, pasé cerca de seis meses en Nueva York. La situación de Francia era trágica. Al encontrarme con la tapicería del Unicornio en los Cloisters, y después en Chicago, con los ojos de las mujeres de Renoir (en una magnífica colección de impresionistas), casi había soltado el llanto. Esas salas ascéticas de museos, relumbrantes de limpieza como salas de operaciones me helaban. Francia estaba allí, pero como en un ataúd. Ya era Grecia” (Ocampo 2010, 183). Curiosamente, también se encuentra esta “doble versión” o escritura del viaje a Estados Unidos en Martínez Estrada, como se verá en lo que sigue.

Traductora cultural

El compromiso y entusiasmo de María Rosa con la causa antinazi y la promoción de Estados Unidos se advierten no sólo en la dedicación con que se desempeñó como colaboradora de la Unión Panamericana, sino también en las crónicas periodísticas difundidas en sesiones radiales, en las que transmitía su visión de aquel país al público argentino. Estas comunicaciones fueron recogidas en *América vista por una mujer argentina* (Buenos Aires: Salzmann, 1945), en el que figuran acompañadas por dibujos y viñetas del pintor comunista Antonio Berni. La insistencia en el rol mesiánico de los Estados Unidos como garantía de la seguridad y la felicidad de todos los pueblos, así como las continuas alusiones a la doctrina y misión panamericanista, hacen de este un libro de didascalías y propaganda.

América vista por una mujer argentina permite acceder a la experiencia de traducción cultural bidireccional de Oliver, quien difundió ante el público austral las particularidades del “hermano del Norte” y de modo inverso, ante este, la cultura argentina. La autora admitió que el grado de conocimiento que los norteamericanos tenían de los latinoamericanos era muy escaso porque no disponían de libros ni películas que les mostrasen cómo eran.

En una de sus crónicas radiales, María Rosa se ocupaba del nivel cultural del norteamericano medio, uno de los temas en el que tradicionalmente se cebaba el repudio europeísta a aquel país:

En cuanto a la cultura en general del americano medio, sólo se la puede juzgar por comparación: si comparada con la del europeo medio quizá sea inferior intelectualmente, pero tiene en cambio esa soltura, esa naturalidad que da al ser humano una infancia libre de miseria. Pero si les falta cultura general literaria o histórica, son buenos técnicos, buenos especialistas. De lo que sucede en el resto del mundo se enteran más por la radio y el cine que por los periódicos, en los cuales prefieren las páginas, las innumerables páginas de historietas. Por pertenecer a una nación de 140 millones de habitantes, se han olvidado un tanto del resto del mundo. En eso se diferencian de nosotros que tanto hemos mirado hacia Europa. Hablo del norteamericano medio, ni más ni menos culto intelectualmente que el argentino medio, pero con más oportunidades de cultivarse que nuestro compatriota (Oliver 1945, 72).

El espíritu de sacrificio de los norteamericanos durante el *wartime* era exaltado no sólo mediante aspectos que hacían a su servicio en el frente de batalla, sino también en las descripciones de la suplantación del varón

ausente por la mujer en sus puestos de trabajo. Para Oliver, ver a las mujeres enroladas en el ejército, o trabajando como soldadoras u operarias en fábricas de armamento, además de hacerse cargo del hogar, era emocionante y consideraba que esto debía recibir especial difusión en la sociedad latinoamericana, a la que juzgaba sumamente machista. La condición de la mujer ameritó extensas descripciones en sus memorias. Con el interés agregado de que al haberlas escrito tras la experiencia de los viajes a los países comunistas, incluyen comparaciones con la condición de la mujer soviética y china.¹⁹ Sin lugar a dudas, ver a las mujeres norteamericanas integradas a la modernidad, logrando igualdad en el cuidado de los hijos y el mantenimiento de la casa, en los puestos de trabajo e incluso haciendo uso del derecho al divorcio (uno de los fines de la Unión de Mujeres Argentinas que fundara), alimentaba en Oliver la percepción utópica de aquel país en la década del cuarenta.²⁰

También las restricciones y el racionamiento fueron temas que subyugaron su atención. Como militante de izquierda, esto le sirvió para reflexionar acerca de la justicia social y el intervencionismo estatal en la distribución de los bienes. Describió la situación de Washington, ciudad que se había convertido en la capital del mundo en guerra y que, por este motivo, había multiplicado su población, lo que acarreo problemas en el alojamiento y el transporte, entre otros servicios. El racionamiento se extendía a cosas de naturaleza diversa: el azúcar, los zapatos, la carne: “For the duration... Estas tres palabras se repiten como un estribillo... que pidamos elástico para una liga u horquillas invisibles, un piano o un cordón para el teléfono, la contestación es: no hay, for the duration... por la duración... innecesario agregar la palabra ‘guerra’” (Oliver 1945, 40).

El final de un mundo y el origen de otro orden donde Estados Unidos tendría un rol destacado eran claros. La profética expresión de Oliver en su última crónica fue a la larga una verdad a medias, una ironía, por salir del puño de una simpatizante del comunismo.

¹⁹ Por entonces, a finales de los setenta, cuando escribe el último tomo de sus memorias, se decanta en su predilección por la mujer china, en la que dijo ver una transformación moral y mental, una emancipación de los tres yugos milenarios: el del Emperador, el padre y el marido. En ellas ve una entrega a cosas más esenciales que las norteamericanas (1981, 246).

²⁰ Su entusiasmo feminista en Estados Unidos se manifiesta, entre otras cosas, en que se entrevistó con Elizabeth Howes, autora de *Por qué lloran las mujeres*, un *best-seller* sobre la vida extenuante de las norteamericanas que conciliaban empleo y vida familiar. Oliver gestiona la traducción y la edición del libro en Argentina, en la editorial Lautaro, de su amiga Sara Jorge.

Por carácter, por educación, por las condiciones sociales y económicas, el pueblo norteamericano, a mi parecer, podrá entrar sin convulsiones catastróficas al mundo nuevo que se está estructurando. Digo sin convulsiones, pero no sin sacrificios. Ya en la guerra se han dejado a un lado privilegios y ganancias. Con ello se obtuvo la victoria. Igual cosa, y algo más, tendrán que sacrificar para ganar la paz. Habrá días difíciles sin duda, pero después, el progreso técnico y la fuerza industrial, darán a las masas, al hombre común, a todos, un nivel de vida jamás soñado antes (Oliver 1945, 76).

Estas páginas de “diplomacia de las ideas” y abierta propaganda, como puede verse, revelan que la confianza que puso en el entendimiento y la fraternidad entre los pueblos de las Américas tuvo una raíz demasiado afectiva, nutrida de cierto candor e idealización que no le permitieron a la autora incorporar inmediatamente a su discurso los elementos disonantes de su experiencia estadounidense. A saber: la segregación racial, las finalidades imperialistas de la política de la Buena Vecindad y los efectos colaterales de la vida regida por el capitalismo.

Reescritura, miopía y desencanto

Una versión más completa de Estados Unidos y, en especial, provista de mayor sentido crítico es la que Oliver plasma en el tercer volumen de sus memorias, *Mi fe es el hombre*. Este relato ofrece una mirada sumamente atenta a los aspectos político-sociales, más que culturales, y está atravesada por las ideas marxistas de la autora. Como ha podido verse, los textos publicados en 1945 transmitían una visión idílica y admirada de Estados Unidos, su rol en la Segunda Guerra Mundial y las bondades de su democracia. Lo recogido en sus memorias, en cambio, treinta años después, se encuentra reconfigurado por la perspectiva histórica y la radicalización ideológica de la autora.

A ello cabe sumar su extenso contacto con sociedades comunistas, lo que favorece que utilice ahora el relato norteamericano para la defensa de aquellas. Considérese el siguiente ejemplo. En vista de que el mundo Occidental criticaba el comunitarismo y la escasez de alimentos en los países comunistas, Oliver aprovecha sus recuerdos del *wartime* en Estados Unidos para incidir en que allí experimentó el racionamiento y que, para su sorpresa, “nadie se queja, nadie protesta, nadie se siente despojado de esos privilegios que muchos creen tener casi por derecho divino: hay que ganar la guerra” (Oliver 1981, 113). Por otro lado, en sus memorias también subsana una de las ausencias más estridentes

en sus crónicas de 1945: el segregacionismo racial, algo que incomodó continuamente a la autora durante su residencia pero que no pudo o no quiso manifestar en el momento en el que servía al panamericanismo: “Al comienzo no ‘me hallo’ en Washington. Más que el clima físico me ahoga la ‘línea de color’ que allí comienza a acentuarse hacia el Sur [...] Me parece absurdo que mi contribución a la lucha contra Hitler tenga que darla en un país racista” (1981, 96).²¹

A esto se suma su atreverse a demonizar a la propia política de la Buena Vecindad, insistiendo en la superficialidad de los acercamientos culturales originados desde el Norte:

De los buenos propósitos con que dicen que está pavimentado el camino al infierno uno era el de convertirse, respecto a los “latinos”, en “buenos vecinos”. Y buscaban comprendernos leyendo libros titulados *Conozca usted América Latina, Brasil, país del futuro, Dentro de Sud América, Un latinoamericano habla, Al sur del Río Grande*. Generalmente en esos libros, respecto a nuestra *way of life* se repetían al infinito las palabras “siesta” y “fiesta” (1981, 114).²²

Como es evidente, los puntos que harían mella en la imagen del adalid de la democracia y la justicia, y que no fueron expresados en su momento, figuran aquí, junto con las dudas que la aquejaban (en especial la de si la causa que defendía era “químicamente pura”) y su final desencanto. La autora configuró su relato norteamericano de acuerdo con una estrategia narrativa consistente en retratarse a sí misma en el progresivo descubrimiento de una verdad a la que no pudo acceder por completo sino hasta el final de su labor en la Unión Panamericana. De algún modo, Oliver empleó sus memorias como una apologética de sí misma, esto es, brindando argumentos que avalaran su ingenuidad política mientras permanecía y servía en el “vientre de la bestia”. Algo de eso también se encuentra en sus dos primeros volúmenes de memorias. Nora Catelli, por ejemplo, ha señalado que en *La vida cotidiana* Oliver se presenta como

²¹ Victoria Ocampo, quien mostró gran empatía por la cultura afroamericana y visitó repetidamente el Harlem, tampoco refirió en su testimonio de 1943 las numerosas formas de la segregación racial a la que estaban expuestos los negros. Tan sólo se atrevió a señalar esa contradicción mediante el epígrafe que lleva su crónica de la visita al Harlem, compuesto por unos versos del poeta negro Langston Hughes: “There’s never been equality for me/Nor freedom in this homeland of the free”.

²² Esta inexactitud, esto es, el poco cuidado en comprender lo latinoamericano, estaría refrendando los objetivos de Nelson Rockefeller, quien proponía que la finalidad de los intercambios intelectuales debía ser en realidad interpretar Estados Unidos para Latinoamérica, y no a la inversa (Ninkovich 1981, 36).

una joven curiosa y apasionada de la literatura pero que no es capaz de reconocer las alineaciones del campo cultural argentino (Catelli 2007, 191). Lo cierto es que el recurso de la “miopía” es fundamental en el testimonio de su servicio a la Buena Vecindad. Así también puede verse su dificultad para leer y digerir el racismo de la sociedad norteamericana, al que le dedicó un apartado de sus memorias, titulado “Color”. En él accedemos a una instancia sumamente significativa en lo referente a sus “errores de observación”, como ella misma admite. Así, en un viaje en tren, al enfrentarse al servicio sanitario le ocurría lo que sigue:

Al leer *colour room* y *white room* sobre dos puertitas abiertas al andén pienso que eso de tener retretes pintados de manera digna de ser anunciada es señal de refinamiento. Ya la estación ha quedado atrás cuando caigo en la cuenta de que el letrero advierte cuál debe ser el color de la piel de los que traspasan esas puertas, sean ellos *dames* o *messieurs*, *ladies* o *gentleman* o, sencillamente, en este país de la democracia, *men* o *women*. Me había distraído de nuevo en lo referente a un problema que, sin embargo, me obsesionaba (1981, 188).

Otra anécdota que la sitúa en el seno de la contradicción es lo que le ocurre al visitar la Universidad de Howard para dar una charla sobre la lucha antinazi. Se trataba de un centro de estudios de y para gente negra. Allí “una profesora que llevaba el uniforme de uno de los Cuerpos Auxiliares del Ejército se puso de pie y dijo: ‘Sí, de acuerdo, sé que Hitler es una amenaza para todos, pero vea, yo estoy sirviendo voluntariamente a un país, a mi país, donde me tratan peor que si fuera extranjera’” (Oliver 1981, 189).

Sin duda, la segregación racial era una sombra en el esfuerzo por impresionar favorablemente a las audiencias latinoamericanas con el estilo de vida estadounidense.²³ La discriminación interna contra los negros chocaba con la defensa de los judíos ante los nazis o que Estados Unidos alabara el progresismo de América Latina en relación con los asuntos raciales (Cramer y Prutsch 2012, 29). Algunos movimientos tendientes a suavizar esas tensiones, al menos de cara a los latinoamericanos, fueron, por ejemplo, los de dar más apoyo a la música y cultura

²³ Un aspecto que incluso determinaba la adhesión o no de algunas personalidades extranjeras a sus programas de intercambio. Oliver narra que, en una escala en Brasil, camino de Estados Unidos, se encontró con el escritor Mário de Andrade. Este le comenta que “él no ha aceptado ninguna de las importantes invitaciones que le han hecho para ir a los Estados Unidos sencillamente porque es mulato” (Oliver 1981, 67).

negra o incluir en los discos de música representativa de Norteamérica piezas de los indios cheyenne y *negro spirituals*, para proyectar —fuera de Estados Unidos— su respeto a las minorías raciales, porque como señala Corcoran: “in racially-mixed Latin America, where those with African or Indian ancestry were the majority, domestic us race relations were a potentially disastrous obstacle to Pan Americanism” (2011, 291).

Para aumentar la brecha entre las intenciones del panamericanismo y la realidad, durante su estadía en los Estados Unidos Oliver también fue testigo de la discriminación hacia los latinos. Cuenta la indignación que sintió al ver, en un restaurant de Nuevo México, la advertencia *Mexicans not permitted*. Incapaz de tolerar cualquier tipo de injusticia, la autora decidió escarmentar a los dueños del local, de modo que aguardó a que su pedido le fuera servido para retirarse, no sin antes explicarle al camarero que lo hacía obedeciendo a la advertencia segregacionista.

—No es para gente como ustedes —replica, dudando entre posar o no la fuente.

—Es contra los mexicanos.

—Ustedes no son mexicanas.

—Somos hispanoamericanas. Con eso basta (Oliver 1981, 260).

Sin embargo, la “distracción” o ingenuidad de Oliver con resultado más amargo fue la que descubrió al concurrir a una reunión en la propia Oficina Coordinadora de Asuntos Interamericanos, convocada para tratar temas económicos vinculados a América Latina. El encuentro se desarrolló, significativamente, en el sótano del edificio y Oliver, a su vez, mantendría lo escuchado allí en el “sótano” de su relato estadounidense hasta sacarlo a la luz en sus memorias, transcurridos más de treinta años.

Llegué a esa reunión con unos minutos de retraso. Ante una mesa larga estaba ya sentada, y deliberando, la plana mayor de la Oficina (casi todos ellos financistas) y algunos militares de alto grado, cosa inusitada ahí. Los oyentes ocupamos los asientos adosados a las paredes laterales. Me senté junto a Lozada,²⁴ con la firme voluntad de prestar atención a un tema que

²⁴ María Rosa se refiere al diplomático boliviano Enrique Sánchez de Lozada (1901-1979), con quien mantuvo una gran amistad y afinidad ideológica. Sánchez de Lozada residió en Washington desde la década del treinta y se convirtió en uno de los más activos colaboradores de la política de la Buena Vecindad. Fue la mano derecha de Nelson Rockefeller para penetrar en los círculos latinoamericanos. Trabajó especialmente en planes para revertir el subdesarrollo de la zona andina.

no me interesaba en lo más mínimo. Se leían muchos informes sobre inversiones de capital, pertenencia de empresas, firmas usufructuarias, etcétera, y tanto en esos *reports* como en los cambios de opiniones que suscitaban, las palabras *we* y *they* eran las únicas que para mí se referían a algo concreto: nosotros eran los que estaban ahí, en pugna con ellos, a los que había que desplazar de los lugares que ocupaban. *Ellos*, tenían que ser los nazis. No podían ser otros. Si yo no lo entendía así era sin duda debido a mi ignorancia en cuestiones financieras. Pero cuanta más atención a lo dicho, más patente se me hacía que no se trataba de los alemanes. Muy en voz baja, totalmente perpleja y temiendo incurrir con mi sospecha en el pecado de “levantar falso testimonio”, le pregunté a Enrique si podría ser posible que se estuvieran refiriendo a los ingleses. “Sí, claro”. Me miró y algo en mi cara le causó risa. Agregó: “Recién te has dado cuenta”. Sentí como si la suela de una bota me aplastara contra la pared a la altura del corazón impidiéndome respirar. Apretando dientes y puños aguanté hasta que los financistas, civiles o de uniforme (con condecoraciones algunos), dieron por terminado su aquelarre. Ya en la calle volví a preguntarle a Enrique: “Así que hay una guerra abierta contra los alemanes y una subterránea contra los británicos”. “Bueno, sí, ¿no lo sabías? Ahora estás perdiendo tu inocencia...”, replicó mi amigo (Oliver 1981, 135).

Su relato a la distancia de Estados Unidos es un rosario de desencantos. Nada de todo aquello por lo que luchó se sostenía. Finalmente, la muerte de Roosevelt signó su desencanto completo con los Estados Unidos de la Buena Vecindad.²⁵ La carrera armamentística y el agresivo retorno del intervencionismo del Tío Sam en la posguerra terminaron de dejar al descubierto la impureza de la causa a la que había servido.

La realineación de los primeros años de la Guerra Fría significó para Oliver un proceso de gran dificultad. Su idealismo (o “espiritualismo”, matizaría Viñas) le impedía comprender del todo qué estaba sucediendo con la política exterior norteamericana y, en especial, la polarización de dos frentes que, pocos años antes y a pesar de sus diferencias, comulgaban en lo que ella interpretaba como el bienestar de la humanidad. En vista de este nuevo orden, necesitó reubicarse, delinear una diferenciación ética y política para su nueva faceta de militante por la paz, inte-

²⁵ “Cuando mi madre me avisa por teléfono de la muerte de Roosevelt siento una gran congoja: veía en él una garantía de que el gobierno norteamericano no iba a actuar según los dictados de los grandes consorcios ávidos de extender su dominio. Lo más probable es que con su muerte se produzca ahora el cambio de orientación que, en los Estados Unidos, comencé a temer y que, para América Latina, sería nefasto. A solas en mi dormitorio, no puedo contener el llanto” (Oliver 1981, 331).

grando a ella un pasado reciente de servicio al gobierno estadounidense. No tuvo más remedio que aceptar que la utopía de la democracia liberal del modelo *New deal* había terminado definitivamente. En él, una élite de intelectuales ayudaba a fortalecer, mediante la cultura, los valores de una clase media funcional al liberalismo.

REGRESO A ARGENTINA: PERÓN Y EL INTERVENCIONISMO *YANKEE*

Al volver a Argentina, en 1945, a María Rosa le aguardaban, según sus propias palabras, “días turbulentos”. Desde el golpe militar de 1943, el país no había recuperado la vía democrática y todo indicaba que quienes lo dirigían tenían tratos con el Eje. Pero lo más preocupante para la intelectualidad y la alta burguesía argentina será el surgimiento de una fuerza de cariz popular liderada por el general Juan Domingo Perón, cabeza del Ministerio de Guerra y de la Secretaría de Trabajo del gobierno militar, quien había puesto en marcha una serie de reformas laborales que alentaron el desarrollo de la conciencia social entre la clase trabajadora. El nuevo sujeto político, social e identitario que se afianzaba por estos años conmocionó la mentalidad de las clases privilegiadas y exigió un reacomodamiento a las concepciones políticas tradicionales.

Para Oliver, llegar a Buenos Aires y alinearse con los opositores a Perón fue una misma cosa. Veía en ese nuevo movimiento una versión vernácula del nazismo y el discurso de justicia social del General no la impresionaba. “Hitler, Mussolini y hasta la Falange de Franco habían enarbolado estos paños tibios en su lucha a muerte contra los únicos que preconizan una total distribución de la riqueza: los comunistas” (Oliver 1981, 335). De alguna manera, el regreso de María Rosa al país se resume en el traslado de su lucha antifascista latinoamericana al estricto ámbito nacional. Su antifascismo devino, así, antiperonismo.

Hay que reseñar que en ese primer combate en defensa de los derechos cívicos las fuerzas opositoras a Perón aceptaron y facilitaron el intervencionismo estadounidense mediante la figura del embajador Spruille Braden, quien llegó a Buenos Aires en mayo de 1945 y era, a los ojos de Oliver, *a proved antifascist*. Virtud que, como reconoció muchos años después, “nos hizo asumir respecto de él una actitud que el tiempo y la historia demostraron que era errada” (Oliver 1981, 335). La campaña desarrollada por el embajador consistió fundamentalmente en resaltar los vínculos de Perón con los nazis.

El fascismo, para nosotros, los llamados izquierdistas, se encarnaba en Perón, sus epígonos los nacionalistas (con o sin uniforme) y el clero, que hasta desde los confesionarios lo apoyaba [...] Para librar la lucha antifascista en el frente interno era menester recurrir también a las alianzas, prescindiendo de las doctrinas políticas. Posponiendo para “después” la discusión sobre nuestras diferencias, adoptamos para entendernos y hacernos entender, un lenguaje políticamente “básico”, en oposición al también elemental empleado por los que detentaban el poder (Oliver 1981, 330).

Con esta declaración la autora pretendió justificar la creación, en noviembre de 1945, de la Unión Democrática, una alianza electoral entre la Unión Cívica Radical, socialistas, comunistas y demócratas progresistas que se disolvió después de la victoria de Perón, en febrero de 1946.

Una nota de interés que resume la profunda fragmentación que tuvo lugar entonces en Argentina: entre los nacionalistas que se adherían a Perón se encontraba uno de los hermanos de Oliver, Juan Pablo, con quien no se había hablado durante toda la Segunda Guerra Mundial porque él defendía el neutralismo.²⁶ Veinte años después, en una entrevista le preguntaron a la escritora si había logrado recomponer la relación con su hermano nacionalista, a lo que ella respondió que sí y acotó: “Yo estaba en la Unión Democrática, dirigida por aquel bandido de Braden... Se tarda, a veces, en entender ciertas cosas” (Oliver 1969, 64).

17 de octubre de 1945: los pies en las fuentes

¿Quién es el pueblo? ¿Qué se entiende por “masa popular”? ¿Quiénes la componen? Estas podrían ser algunas de las preguntas que se planteaba Oliver al retornar a Buenos Aires y encontrarlo “tomado” por manifestaciones multitudinarias, conformadas por un tipo social que le resultaba extraño, desconocido. Una clave de su gran desorientación (o ingenuidad) a este respecto se encuentra, por ejemplo, en la percepción que tenía de los obreros argentinos; siendo más precisos: en el desconocimiento de

²⁶ Juan Pablo Oliver actuó protagonicamente en el golpe del Grupo de Oficiales Unidos de 1943. Fue Profesor de Historia Económica Argentina en la Universidad de Buenos Aires, formó parte de la corriente revisionista y participó en la fundación del Instituto Nacional de Investigaciones Históricas “Juan Manuel de Rosas”. Como letrado fiscal produjo durante la primera presidencia de Perón el dictamen de expropiación nacional de la familia Bemberg. Manifestó una visión crítica respecto del colonialismo inglés y del liberalismo argentino. Escribió *El verdadero Alberdi. Génesis del liberalismo económico argentino* (1977).

sus móviles, organización e identidad en ese momento. Simpatizante de izquierda, la intelectual apunta su desconcierto ante la composición del grupo de argentinos que celebran la liberación de París: “Tuve noticias de que en la concentración de la Plaza Francia para festejar la reconquista de París se advirtió la ausencia de la masa obrera” (1981, 330).²⁷ Luego, en las celebraciones por el fin de la guerra, la autora lamentaba también que los obreros no se encontraban entre aquellos que salían a la calle a festejar. Ella, en cambio, lo celebraba en un almuerzo dado por “la dueña de la estancia más vieja y más suntuosa de cuantas circundan Mar del Plata” (1981, 333), en el que no había obreros, ni tampoco figuraba la bandera rusa entre las banderas de los ganadores de la guerra.

Oliver vio otra oportunidad para hacer contacto con los “obreros” cuando, en el agitado mes de octubre de 1945, fue convocada una manifestación antiperonista frente al Círculo Militar (en apoyo del pedido de la Junta de Coordinación Democrática a los militares para que entregaran el gobierno a la Corte Suprema). La consigna era clara: todos a la Plaza San Martín. Pero la asistencia reveló que el pedido no era representativo del pueblo argentino, como le hubiera gustado a la autora. Faltaba la clase trabajadora: “Si por el brillo de las cabezas no es posible diferenciar a los hombres, puesto que los obreros también se engominan, los trajes de buen corte y el lustre que origina el uso evidencian a las claras que a los presentes nuestras madres los habrían llamado ‘mocitos’” (Oliver 1981, 338). La ausencia de los trabajadores en el pedido de democracia constituía un silencio estridente para el fuero interno —y de izquierda— de Oliver. Los intelectuales, en cambio, abundaban. Y las mucamas que acompañaban a sus señoras (entre ellas, la de la propia autora) se preguntaban qué hacían ellas allí pues el “proletariado” no parecía estar presente en aquella plaza, en lo que era una convocatoria conjunta de liberales, socialistas y

²⁷ Resulta inevitable cotejar esta nota con un testimonio de aquel momento de júbilo para la élite europeizada en boca de un Borges reaccionario y antipopular: “Esa jornada populosa me deparó tres heterogéneos asombros: el grado físico de mi felicidad cuando me dijeron la liberación de París; *el descubrimiento de que una emoción colectiva puede no ser innoble*; el enigmático y notorio entusiasmo de muchos partidarios de Hitler” (citado por King 1989, 125). La frase destacada en cursivas desnuda el prisma desde el que una gran parte de la intelectualidad porteña procesó durante mucho tiempo las manifestaciones “populares”, esto es, como un terreno inhóspito, marcado por la bajeza y el exceso. El campo de la “barbarie”. Lo interesante de las visiones de Borges y Oliver es que lo que para el narrador es “populoso”, para ella está, como se ha visto, incompleto, precisamente por la ausencia del elemento “popular”. Otro aspecto de la afirmación de Borges que sería productivo en relación a su individualismo es su concepto y relaciones entre lo colectivo (¿qué colectivo?) y lo popular, y que en esta cita aparecen indiferenciados.

comunistas. El “proletariado argentino”, luego lo descubrirá, estaba con Perón. Pero el “despiste” de Oliver, justo es consignarlo, es en realidad sintomático de toda la izquierda argentina, que permaneció aglutinada con los liberales hasta 1955 y fue incapaz de ganarse a las masas trabajadoras.²⁸ He aquí la epifanía de ese día de reunión antiperonista en la plaza: “No me cabe duda: los asistentes a este acto pertenecemos a una clase social definida. Esta clase podrá influir, momentáneamente, sobre un grupo con poder, pero históricamente ya no decide nada” (1981, 339).

Un suceso que completa ese aprendizaje tiene lugar a escasos días de aquella reunión antiperonista en la Plaza San Martín. Inmediatamente después, Perón fue detenido y llevado a la Isla Martín García por sus camaradas militares, que a su vez evaluaban la entrega del gobierno a los civiles. Pero, para la absoluta sorpresa de sus opositores, el 17 de octubre de 1945 una gran manifestación obrera exigió la liberación de Perón y la convocatoria a elecciones libres. Oliver fue testigo en la calle del desfile de las “turbas” peronistas que se concentrarían en la Plaza de Mayo. Incluyó el relato de lo que ocurrió ese día en el centro de Buenos Aires en el último capítulo de su autobiografía.

No sólo por los bombos, platillos y otros instrumentos de percusión que, de trecho en trecho, los preceden, me recuerdan las murgas de carnaval, sino también por su indumentaria: parecen disfrazados de menesterosos. Me pregunto de qué suburbio alejado provienen esos hombres y mujeres casi harapientos, muchos de ellos con vinchas que, como a los indios de los malones, les ciñen la frente, y casi todos desgreñados. O será que el día gris y pesado, o una urgente convocatoria, les ha impedido a esos trabajadores tomarse el tiempo para salir a la calle bien entrazados y bien peinados, como es su costumbre. O habrán surgido de ámbitos cuya existencia yo desconozco. Su paso un tanto atrasado denota que ya han caminado mucho. También parecen algo cansadas las voces que vivan a Perón (Oliver 1981, 343).²⁹

²⁸ Arturo Jauretche diagnosticaba de esta forma la amalgama de la cultura de izquierda con la liberal en la historia argentina: “Cuando aparece el pensamiento de izquierda sin otra historia ni otra literatura del país que la común con la oligarquía y conformados mentalmente por la colonización pedagógica, no pueden oponer un punto de vista nacional al pensamiento liberal, cuando disienten con el mismo” (Jauretche 2012, 217).

²⁹ Estela Canto, amiga de María Rosa y también militante de izquierda, ha dejado una descripción notoriamente similar a la expuesta: “El peronismo entró en la ciudad de Buenos Aires trepado a los techos de los tranvías, en camiones, a pie y hasta a caballo, con bombos y agitando banderas argentinas que luego se arrastraban mugrientas por el suelo. La ciudad fue invadida por una turba que, maniobrada o no por una parte del

A primera vista, el primer contacto con ese Otro desconocido que es la masa popular está marcado por criterios de política vestimentaria, la misma que definió la catalogación de los seguidores de Perón como “descamisados”. Para Oliver, como para el conjunto de la burguesía opositora, el contingente humano que invade el espacio público no se condice con la idea que tiene de “pueblo” (engominado, bien entrazado...). La clase acomodada juzga esta manifestación como una puesta en escena —como insistirán en interpretar todas las manifestaciones de Perón—,³⁰ una fuerza prefabricada, adulterada, que no responde a los cánones de civilidad deseables para el país.

Parejo con estas consideraciones fueron otros juicios despectivos, basados en lo que la élite civilizada tachó de “desmanes”. En el caso puntual del 17 de octubre y sus alrededores, el principal fue haber metido los pies en las fuentes cercanas a la Casa Rosada para refrescarse en un día extremadamente caluroso. Este hecho, que escandalizó a la burguesía, quedó fijado en la expresión “los negros se lavaron las patas en las fuentes de la Plaza de mayo” y se incorporó al imaginario colectivo unido a una toma fotográfica que inmortaliza a un grupo de seguidores de Perón sentados en el borde de una de las fuentes de la Plaza de Mayo con los pies en remojo.³¹ Por su parte, Oliver no repitió ese agravio clasista, uno de los tantos que alimentaron el imaginario del peronismo como un “aluvión zoológico”, sino que optó por titular el apartado que recoge sus vivencias de estos momentos como “los pies en las fuentes”. Al final de cuentas, terminó por asumir que si “eso” es el pueblo, “es mi pueblo y lo respeto” (Oliver 1981, 345). Lo dijo con la distancia y la experiencia que traen los años en el último volumen de su autobiografía, finalizado en 1977.

Ejército, impulsada y enardecida por Evita con la tácita complicidad de la policía, existía, allí estaba, rugiente y harapienta, reclamando a su jefe, preso en una isla cercana” (Canto 1989, 179).

³⁰ La “teatralidad” del líder y su organización está sugerida en el cuento “La fiesta del monstruo” (1947), escrito en colaboración por Borges y Bioy, y en el ensayo de Borges publicado en *Sur* “L’illusion comique” [1955] (Borges 1999), entre otros muchos textos de la época. Aquí, por ejemplo, la versión de Alicia Jurado: “Cada tanto y con cualquier pretexto, convocaba a sus partidarios y obligaba a muchos que no lo eran a reunirse en la Plaza de Mayo, oír sus discursos y aplaudirlos. Iban a buscar a los obreros a las fábricas en camiones, en horas de trabajo, y no era prudente negarse; las pérdidas quedaban a cargo de las empresas y el transporte lo costeábamos los contribuyentes” (Jurado 1989, 248).

³¹ Leónidas Lamborghini publicó en 1966 su poemario *El solicitante descolocado* que incluye el poema “Con las patas en la fuente”.

Detrás de aquellas manifestaciones de octubre de 1945 vinieron otros excesos de la “turba peronista”, entre los que se contó la quema del Jockey Club y de iglesias (hechos que sólo más tarde Oliver atinó a matizar como actos premeditados y conducidos por una pequeña porción de ese pueblo que obedecía a Perón).

Los diez años de peronismo clásico fueron para la mayoría de los intelectuales años de “exilio interno”, como el que soportaron “sus ilustres precursores, la ‘generación de 1837’” (King 1989, 165). Con el triunfo del movimiento, comenzó para ellos un periodo de reclusión y encierro. La calle se reveló entonces como un espacio ajeno y hostil, pues fue el escenario de la emergencia de las fuerzas populares, de su aproximación a los espacios de poder. Este hecho fue interiorizado con dificultad por el intelectual de élite pues se le figuró como una realidad inclasificable.³² El agrupamiento de hombres y mujeres distintos de él le generaba temor. Esto se entiende si se considera que lo extraño (lo no idéntico a sí) representa la posibilidad de violencia, la amenaza de aniquilación del individuo. Así se comprende que para este intelectual que encarna el espíritu ilustrado y los privilegios, la calle se haya vuelto un espacio inhóspito y hasta peligroso. Alimentando este sentido, Blas Matamoro ha señalado en *Oligarquía y literatura* que uno de los símbolos recurrentes en el discurso de estos intelectuales es el del “refugio”, que asume la forma de la casa quinta, la torre o la estancia. Este rasgo literario tuvo su correlato real, pues esa minoría antiperonista (entre ellos Mujica Lainez, Ocampo, Jurado y la propia Oliver) elegía pasar largas temporadas en la estancia o en sus casas de veraneo, una forma de “insilio” que les permitía olvidar un poco lo que percibían como la invasión de un terreno que les pertenecía por parte de un caudillo incivilizado y sus huestes. A esto hay que añadir que el viaje al exterior como vía de escape estuvo fuertemente

³² A continuación, se transcribe un pasaje del historiador y ensayista Carlos Ibar-guren que refleja la interacción de un intelectual con la entonces reciente “sociedad de masas”: “Fui como simple espectador a un encuentro internacional que había despertado gran expectativa, a dirimirse entre argentinos y uruguayos, y que tuvo lugar en uno de esos estadios monumentales de cemento donde la multitud se desbordaba de las grad-rías hasta los límites mismos de la cancha. Confieso que jamás había visto yo apiñada así una masa humana semejante. Con ingenuo interés, para contemplar mejor el imponente espectáculo, me puse de pie; en eso, desde muy arriba alguien me arrojó una naranja que pasó rozando mi cabeza. Fastidiado me di vuelta para localizar al agresor, cuando del fondo rumoroso y bulleante de la muchedumbre surgió este grito estentóreo: ‘¡Sentáte, degenerado!’ Recibí en silencio el inesperado diagnóstico del hincha desconocido, y volví a alinearme, resignadamente, al nivel de la gente de mi gradería” (citado por Prieto 1982, 216).

limitado durante estos años en los que el gobierno de Perón controlaba la concesión de los pasaportes.

En suma, el regreso de Oliver a la Argentina le acarreó un descubrimiento de difícil asimilación, en especial, por el rechazo que sentía hacia las formas y los fines del liderazgo de Perón. Una de las Argentinas invisibles se había manifestado y adueñado del centro porteño. Sus trazas eran las de un proletariado que rozaba diariamente la miseria, eso que tanto escandalizaba a la escritora de una sociedad burguesa y católica y que la había llevado a enrolarse en la izquierda. Si bien escuchó el reclamo popular de justicia social, no pudo, en ese momento, procesar lo que tenía delante y que no era otra cosa que el enigma tan perseguido: el “pueblo”, una entidad que a ella, como a muchos otros intelectuales, les tomará tiempo aquilatar y llegar a comprender.³³

Norteamérica “non grata”

En este apartado se propone un último asedio al viaje y la percepción de los Estados Unidos en la obra de Oliver. En 1946, la autora regresó allí por cuatro meses para dictar conferencias y seminarios en diversas universidades. Apuntaba entonces: “Vencido el nazismo en Europa y después de más de un año de ausencia de los Estados Unidos, voy viendo señales

³³ La escritora española, María Teresa León, republicana exiliada en Argentina y muy cercana a Oliver, ha dejado un interesante testimonio de las “horas peronistas”. Esta extranjera socialista no se adhería al movimiento liderado por Perón (compartiendo el rechazo de la mayoría de intelectuales argentinos por considerarlo un régimen fascista), pero sí demostró tener cierta comprensión del fenómeno: “Las horas peronistas las pasamos bastante amargas, aunque no solos [...] Veíamos extenderse las sombras. Se acentuaban las divergencias. Perón retrocedía... cada uno quería cosas distintas para la Patria. Como en el *Diccionario filosófico* de Voltaire, los ricos querían la república aristocrática, los pobres la democracia, la monarquía nada más que el rey. La monarquía de Perón empezaba a desmoronarse en varios frentes. La guerra mundial que él necesitaba fuese más larga se le acabó de pronto. Un día nos asomamos a un balcón de la calle Santa Fe y vimos cómo la multitud avanzaba cantando todas las canciones prohibidas antes. Juan Domingo Perón había decidido abandonar puesto y amigos. En no sé qué momento volví la cabeza porque alguien estaba sollozando detrás de mí. Era la criadita norteña de mis amigos. ¿Qué te pasa, mujer? Levantó la cabeza y lágrimas más grandes le rodaron por las mejillas oscuras de hija de la tierra. ¿Por qué lloras? ¿Por Perón? Movié la cabeza y dijo con su acento pequeño y suevo: ‘Sí, señora, sí. Él nos dio colchones a todos los de la casa y nos enseñó a no dormir en el suelo’. ‘¿Dormías en el suelo? —le pregunté acariciándole la cabeza—. ¿Cuántos hermanos érais?’ ‘Once —me sollozó—. ‘Los mayores se iban a la zafra del azúcar y entonces nosotras nos tirábamos en los colchones como unas princesas’” (León 1999, 297-298).

que antes no veía o cuya interpretación postergaba” (1981, 226). Esta estadía de 1946 coincidió con las explosiones atómicas de Bikini, entre otros cambios relevantes.³⁴ María Rosa se encontró sorpresivamente ante la nueva potencia mundial, que incrementaba sus capacidades destructivas y las mostraba como un alarde de su poder.

Dos situaciones preocupaban especialmente a la autora por entonces. Por un lado, la victoria de Perón en las urnas y, por otro, la situación de Bolivia. En julio de 1946 el presidente Gualberto Villarroel había sido derrocado y asesinado por una turba popular. Su cuerpo había sido colgado en una farola frente a la Casa de Gobierno.³⁵

Al llegar a Washington, Braden le ofreció un almuerzo en la Blair House pero ella, que lo había tratado antes en Buenos Aires, llevaba cierta prevención: “Yo nunca había invitado a Braden a mi casa” (1981, 315). Para su sorpresa, ninguno de los numerosos comensales presentes le hace preguntas sobre su país: “Advierto que les complace más la ‘revolución triunfante’ en Bolivia que la victoria electoral de Perón, cuya inteligencia Braden elogia. Este sorpresivo, y ahí gratuito, *lip service* es lo único que recuerdo de una conversación que, quizá proponiéndose lo contrario, iba disipando las últimas ilusiones que sobre la política de la buena vecindad aún me quedaban” (Oliver 1981, 316). Conocer la injerencia del Departamento de Estado en el derrocamiento de Villarroel le quitó el sueño.

Durante su regreso a Argentina hizo una escala en La Paz, a pedido de su antiguo compañero de la Oficina de Asuntos Interamericanos, Enrique Espinoza. Esta parada que le sirvió para evaluar el grado del intervencionismo estadounidense en la política boliviana, la puso también delante de una realidad que hasta entonces manejaba pero de forma mitificada. La América indígena desfiló ante sus ojos exhibiendo su miseria. Esta verdad, unida a su desencanto en relación con la política de la Buena Vecindad, le permitió ver que eran las lógicas de la explotación económica —antes que las del fascismo— las que había que desarmar. Oligarquía e intereses imperialistas parecían ir siempre juntos. La libertad y la democracia eran tan sólo ideas que conformaban el discurso con que la diplomacia norteamericana pretendía extender su ecumenismo.

³⁴ Ya habían tenido lugar las explosiones de Hiroshima y Nagasaki, pero a esas dos instancias atómicas, Oliver las había juzgado, en su momento, necesarias. Luego admitió que desconoció durante mucho tiempo el horror de sus efectos.

³⁵ En 1943, Villarroel participó en un golpe de Estado que lo convirtió en presidente de facto. En 1945 triunfó por la vía electoral. Había manifestado su simpatía por el Eje y por Perón y la Tercera Posición. Llevó adelante reformas sociales y agrarias.

Lo que Oliver vio a partir de 1946, no le dejó dudas de que había servido a una causa impura, pues el máximo defensor del antifascismo en el continente apoyaría cuando hiciera falta la instalación de dictaduras en América Latina para frenar el contagio comunista y cuidar sus intereses comerciales.

En la posguerra la viajera aprendió que “el enemigo ya no es el fascismo sino el comunismo y se condena por comunista a todo el que se opone al imperialismo o pone reparos al capitalismo” (1981, 316). El discurso antifascista se había agotado. Pronto su opción por el antimperialismo —que está contenido en el servicio al Consejo Mundial de la Paz— dieron inicio a su historia como persona *non grata* en Estados Unidos. En 1950 asistió al Segundo Congreso Mundial de Partidarios de la Paz, en Varsovia, y a partir de allí viajó continuamente promoviendo la paz mundial. Por esta militancia pesó sobre ella no sólo la prohibición de volver a entrar a Estados Unidos. La “caza de brujas” interrumpió la comunicación con sus amigos estadounidenses, entre ellos, el escritor y empresario cultural Lincoln Kirstein, la que definió como una de las amistades más importantes de su vida —junto a Waldo Frank—. El macartismo, dirá la autora, “pudo interrumpir una correspondencia e impedir toda posibilidad de un reencuentro” (1981, 50). No está de más recordar que en 1952, el anticomunismo furibundo del gobierno estadounidense promulgó el Acta MacCarran-Walter, también conocida como Acta patriótica, que negaba el visado a aquellos ciudadanos sospechosos de participar en actividades subversivas, en especial a los “compañeros de viaje” (*fellow travellers*) del Partido Comunista.

Precisamente en 1952, durante la guerra de Corea, Oliver escribió, a título de miembro del Consejo Mundial de la Paz, una carta a su antiguo jefe en la Oficina de Asuntos Interamericanos, Nelson Rockefeller, quien por entonces, durante la presidencia de Truman, ejercía un gran poder dirigiendo las inversiones económicas de Estados Unidos en países subdesarrollados. En ella, y a modo de *captatio benevolentiae*, la escritora rememoraba sus años en común durante la Segunda Guerra Mundial, unidos por una moral y una franqueza que —juzgaba— no deberían haber desaparecido con los años. Habiendo expuesto esto, desarrolló su mensaje a Rockefeller como un “llamado a la realidad” en relación a la incitación a la guerra y la persecución de comunistas y pacifistas desarrollada por Estados Unidos. En su larga misiva Oliver apeló a resucitar la empatía que Rockefeller le demostrara durante sus años panamericanos:

Sé, Nelson, que aunque disintamos sobre qué régimen económico puede ser más benéfico para la humanidad, no disintamos en que es necesario que las actuales condiciones de vida de la mayoría deben cambiar. Conozco demasiado su sentido moral para no dudar de ello. Y a este sentido moral, que pude apreciar en los años en que trabajé a su lado, es al que apelo ahora pidiéndole que haga algo para que en su país termine la locura bélica; para que no traten como delincuentes a los hombres y a las mujeres que piden la paz [...] Sé que aunque no militara en la campaña pro paz, sólo por lo que digo en esta carta ya habría motivos suficientes para que se me negara la visación si quisiera ir a los Estados Unidos, cuya FBI me ha clasificado como “agitadora internacional”. Esta clasificación me importa tan poco como la de “vendida al oro *yankee*” que los pro nazis me pusieron cuando la guerra pasada: el origen de ambas calificaciones es el mismo y mi conciencia lo acepta con la mayor tranquilidad e indiferencia (Oliver en Clementi 1992, 150).

Sus rumbos políticos la llevaron, a partir de entonces, a ensalzar lo que definió como el “gobierno para el pueblo” (al que identificó con las experiencias soviética y china, no con el peronismo) y a militar en contra el imperialismo norteamericano. Para esto último, el conocimiento de “las entrañas” de Estados Unidos le fue sumamente útil.

Su trayectoria dibujará una parábola que va del panamericanismo de la Buena Vecindad al latinoamericanismo de signo tercermundista. La idea de la integración de América seguirá en pie, aunque fundada especialmente en frenar el avance norteamericano. A fin de cuentas, los años de contacto con la América entera en Washington y los viajes “semidiplomáticos” que le encargara el panamericanismo la ayudaron a forjar una visión de conjunto, identidad y proyecto común continental que verá sublimado en la Revolución cubana. “Por primera vez —declaraba— alterno a diario con personas de todos nuestros países, y aquí surge otro absurdo: haber tenido que ir a Washington para conocer a mi gente” (Oliver 1981, 97).

SERVIR A LA PAZ EN LA GUERRA FRÍA: COMUNISMO Y PACIFISMO

María Rosa Oliver se había afiliado al Partido Comunista Argentino (PCA) en tiempos de la guerra civil española. Según el testimonio de Estela Canto, pronto perdió el carné y nunca se atuvo a las directrices emanadas de aquel, lo que, unido a su origen oligárquico, le granjeó

el rechazo de muchos militantes (Clementi 1992, 168).³⁶ En sus escritos, Oliver nunca llegó a asumirse como comunista, a pesar de que esta ideología marcara su pensamiento y de que defendiese enérgicamente sus logros. También en las polémicas en las que participaba evitaba que su activismo político fuera identificado con otra cosa que con el humanismo de izquierda. Estos rasgos hacen de la autora una “compañera de viaje”, esto es, “alguien que acepta parte del programa público del Partido Comunista, pero sin ser miembro del mismo” (Oppenheimer citado por Caute 1973,13).

Por otra parte, dado que el PCA supo atenerse desde sus comienzos a la suerte del Partido Comunista Soviético (PCUS), fue común que los comunistas argentinos y los amigos del partido participaran activamente en el combate al fascismo, formaran parte de las Brigadas Internacionales que combatieron en la guerra civil española y más tarde, durante la Segunda Guerra Mundial, y de los comités para el envío de ayuda a la URSS. Al hilo de lo expresado y para entender el posicionamiento de Oliver en el campo intelectual tras la Segunda Guerra Mundial, proponemos considerar aunque sea brevemente los profundos cambios que se desarrollaron en el campo político mundial por esos años, y en especial, aquellos originados en el seno del Partido Comunista.

Comunismo y pacifismo

La difusión de las imágenes de los campos de concentración nazis en la posguerra dejaría al descubierto un horror hasta entonces inimaginable para Occidente y que constituiría un enorme desafío para la construcción de un nuevo orden mundial que pudiera asegurar la preservación de la vida y el respeto a los derechos humanos. Así, en los años inmediatos al final de la guerra fueron comunes los debates que procuraron establecer qué era un hombre civilizado, qué era la cultura, cuál su finalidad y cuáles los valores inalienables. En esa búsqueda de nuevas garantías para la convivencia civilizada el comunismo se presentó para muchos intelectuales como el refugio de la cultura, como el último baluarte del humanismo frente al “nuevo fascismo” que encarnaba una Norteamérica

³⁶ David Caute llamó la atención sobre ese rasgo de los intelectuales “compañeros de viaje” del comunismo. Según el autor, nueve de cada diez compañeros de viaje se negaban a ingresar en los partidos de sus respectivos países (1973, 14). Una de las hipótesis manejadas por el autor es la falta de valor para sostener sus convicciones en el campo político nacional.

capaz de desencadenar una guerra atómica. Esa nueva percepción de la Unión Soviética en la posguerra fue el resultado del despliegue de un programa de acción de gran eficacia:

Por un lado, el desarrollo de la ciencia y la tecnología fue el camino para afianzarse como potencia militar. Por otro, se consideró fundamental el “frente ideológico” o área cultural, tanto para sostener el liderazgo del stalinismo en la URSS, como para enfrentar a su nuevo (o no tan nuevo) enemigo: Estados Unidos. Los “ingenieros del alma” (escritores, músicos, plásticos, cineastas) fueron convocados a ponerse al servicio de la causa. La cultura siempre había sido un terreno de acción política para el comunismo, pero en esta hora su papel era protagónico. Dado que la pelea se daría a nivel global, se hizo un llamado internacionalista para endurecer posiciones (Prado 2013, s. p.).

Fue precisamente en respuesta al afán de fortalecer la cultura y el frente ideológico que el *Kommintern* definió la causa de la paz como una de las prioridades para el comunismo internacional. Este fue el origen del Consejo Mundial de la Paz, fundado en París en 1949, en un congreso que contó con más de dos mil delegados de todo el mundo y que estrenó como emblema “La paloma de la paz” de Picasso. La consigna tuvo un éxito atronador, amplificándose en una suerte de “sensibilidad” de época que sirvió para aglutinar a personas con diversos itinerarios ideológicos. Así como el antifascismo integró en un mismo bloque a militantes de facciones opuestas, la causa de la paz alimentó la esperanza de una nueva ecúmene o de un nuevo “acuerdo” de alcance mundial. Pero este entusiasmo debió resistir con frecuencia a los ataques del bloque occidental, que insistía en denunciar los vínculos espurios entre el Consejo Mundial por la Paz y el Partido Comunista soviético. Los delegados de aquel se esforzaban por desmarcarlo de la ideología y de la financiación soviéticas, pero lo cierto es que tanto la inspiración como los fondos tenían el sello de la URSS.

En el ámbito argentino, la sede del Movimiento por la Paz data de 1950 y estuvo conformada principalmente por intelectuales del Partido Comunista y simpatizantes de izquierda. Las figuras más representativas fueron Ernesto Giudici, Alfredo Varela y María Rosa Oliver.³⁷

³⁷ Para un completo panorama del Movimiento por la Paz y del campo intelectual argentino en la posguerra, ver Petra 2010, 2013 y 2017.

El Partido Comunista Argentino y el Congreso de los Pueblos en Viena

El inicio de la Guerra de Corea operó como un potente motor de la actividad pacifista. Muchos temieron estar ante el comienzo de la Tercera Guerra Mundial, la que, se suponía, sería la “Guerra Atómica”. La convocatoria del Congreso Mundial de los Pueblos en Viena (12-19 de diciembre de 1952) respondió a esta escalada de la hostilidad y a la intención de revertir, según palabras de Barletta, “la inoperancia de la ONU” para evitar los conflictos, por lo que los pueblos se disponían a organizarse “espontáneamente para luchar contra la guerra”.

Acudieron a Viena cientos de artistas e intelectuales, aparte de obreros y militantes del pc. Este congreso tuvo en Jean-Paul Sartre a su principal y más deslumbrante vocero, y fue una instancia decisiva para su afiliación al comunismo.³⁸ Simone de Beauvoir registró en sus memorias las impresiones compartidas por Sartre acerca de ese congreso:

En noviembre, Sartre había publicado en *Les Temps Modernes* la segunda parte de su ensayo “Los comunistas y la paz”, donde exponía los límites y las razones de acuerdo con el partido. Fue a Viena y a su regreso nos habló detalladamente del congreso de los Partidarios de la Paz. Había bebido vodka con los rusos durante toda una noche. Allí había relativamente pocos comunistas: un 20%. Muchos delegados habían acudido a la cita sin permiso de sus Gobiernos; para salir de Japón o de Indochina, algunos habían tenido que emprender largas marchas clandestinas; otros, en particular los egipcios, corrían el riesgo de que los llevaran presos al regresar a su país. Francia no estaba muy representada (Beauvoir 1987, 285).

Entre los asistentes del comité argentino por la paz se encontraba Oliver. Formaba parte de una delegación conformada por la flor y nata de

³⁸ Hasta el inicio de la guerra de Corea, Sartre se encontraba alineado en la izquierda anticomunista francesa y había criticado duramente las violaciones a los derechos humanos en la Unión Soviética. Su giro político al comprometerse con la causa de la paz mundial significó un gran impacto en la mentalidad de los intelectuales de Occidente. “Así, mientras en el congreso de 1948 los soviéticos se referían a él como un ‘chacal’ servidor de Wall Street y el existencialismo era considerado el epítome filosófico de la decadencia y la degeneración burguesa; cuatro años después, Sartre se convertía en el más descollante orador del Congreso Mundial de los Pueblos por la Paz celebrado en Viena en 1952” (Petra 2013, 106). En 1952 publicó en *Les Temps Modernes* un ensayo decisivo en relación con esta nueva causa intelectual: *Los comunistas y la paz*. En este aparece su principal tesis por esos años: la del compromiso situacional.

la izquierda nacional, en un número muy considerable y que refleja un cambio de política por parte del gobierno de Perón, que había retomado la expedición de pasaportes.

El semanario de Leónidas Barletta, *Propósitos*, fue el órgano de difusión de las actividades del Consejo Mundial por la Paz a lo largo de una década. En él hemos consultado varios artículos acerca del viaje a Viena y la participación de los delegados argentinos en el Congreso. Entre las crónicas publicadas, destacamos en especial la nota “El Conte Biancamano: Mensajero de la Paz” (Barletta 1952). En ella Barletta describe el barco en el que parten desde Buenos Aires los delegados argentinos, conjuntamente con los chilenos, uruguayos y brasileños. Barletta recrea una atmósfera de armonía en la que cincuenta hombres de distinta formación intelectual, hábitos diferentes, tendencias e ideologías diversas con amplia comprensión de la finalidad superior que los reunía, superaron sus limitaciones para practicar una unión sin reservas.

Los obreros son peronistas, comunistas y sindicalistas sin partido; los universitarios son radicales, peronistas, comunistas y hasta teósofos y naturalistas que desean imponer el esperanto [...] De pronto todos comprendieron que el Movimiento por la Paz es la gran causa que puede unir a los hombres para estructurar un mundo nuevo sobre la base de una amplia y leal discusión de los problemas fundamentales, con el respeto total y la tolerancia que permite exponer ideas sin sentirse intimidados por la fuerza (Barletta 1952).

A bordo del barco, se organizaron numerosos “actos culturales”: Labadía, un metalúrgico, dictó una charla sobre sindicalismo; Juan Carlos Castagnino habló sobre pintura; Barletta sobre teatro y María Rosa sobre literatura brasileña, mientras que Adolfo Midlin y Fina Warschaver dieron un concierto. También improvisaron un teatro de títeres, en el que Oliver colaboró organizando el vestuario. Todo era armonía en la nave de los cruzados argentinos por la paz. Es que esta causa, como señalaba Barletta, anulaba las diferencias derivadas de los credos o pertenencias a diversas facciones políticas.

En efecto, la cuota de antimperialismo que acompañaba al pacifismo comunista hizo que la paz fuera un vaso comunicante de muchas tendencias ideológicas: socialistas, comunistas, anarquistas, peronistas, nacionalistas.³⁹ Teniendo en cuenta este marco es posible entender la presen-

³⁹ El filósofo Carlos Astrada, por ejemplo, a pesar de estar distanciado por entonces del pc, se sumó a la causa de la paz por estos años. Peronista crítico, promotor de la “izquierda nacional”, en 1956 fue expulsado de sus cargos por la Revolución que había

cia de John William Cooke en esta destacadísima comitiva argentina. Cooke acudía al congreso en nombre del gobierno para plantear “la posición de la mayoría del pueblo argentino: la Tercera Posición enunciada por el presidente Perón” e insistir en que la lucha de imperialismos no le interesaba a Latinoamérica. A pesar de que el peronismo le clausurara el semanario a Barletta en repetidas oportunidades, el periodista, en lo que admite como un acto de imparcialidad, entrevistó a Cooke, como venía haciendo con todos los delegados populares al Congreso. Este viaje por la paz de 1952 expone el complicado vínculo del partido comunista argentino con el peronismo y contiene algunos de los gestos de acercamiento entre ambas facciones. Como ha advertido Prado: “La Guerra Fría haría que el antimperialismo antinorteamericanista fuera un tópico en común entre comunistas y peronistas, pero fuertemente disputado, cruzado por acusaciones y desconfianzas mutuas” (2013, s.p.).

Algo de esa actitud está presente en las palabras de Giudici, quien, entrevistado por *Propósitos* a su regreso del Congreso, señaló que el viaje al Este significó para los argentinos un “ampliar el horizonte de nuestra visión”, pues: “en el siglo pasado, Sarmiento y otros buscaban el conocimiento de Estados Unidos para hacer avanzar a la Argentina dentro de las corrientes progresistas de la época. Hoy lo más progresista está en la Unión Soviética y las Democracias Populares” (Barletta 1953, 8).

Bajo ese signo y el del turismo ideológico muchos intelectuales argentinos tuvieron oportunidad de cruzar la Cortina de Hierro. En este sentido, las actividades del Consejo de la Paz fueron fundamentales, pues en función de ellas se extendían invitaciones y visados. El próximo destino de esa comitiva fue, precisamente, la Unión Soviética.

POPUTCHIKI EN LA URSS: TOTALITARISMO Y PRIVILEGIOS

Poputchiki se llamó, desde la década del veinte, a los “compañeros de viaje” de la Revolución bolchevique: a aquellos artistas y escritores rusos que no estaban afiliados al partido comunista pero que simpatizaban y cooperaban de algún modo con organizaciones soviéticas. Con el tiempo, el término se extendió a aquellos extranjeros que visitaban la URSS y colaboraban con el fortalecimiento de la cultura comunista, en especial, mediante la propaganda. Uno de los periodos más importantes para esta práctica se

tenido lugar el año anterior. Precisamente en ese año viajó a Moscú por primera vez; repitió en 1960 y de allí pasó a China, donde se entrevistó con Mao Tse-Tung (Tarcus 2007, 231-34).

inició con la “apertura” del país a los extranjeros tras años de aislamiento estalinista, una estrategia que buscaba mejorar la imagen internacional del comunismo. El sistema de comitivas o *delegacyas* tuvo un rol importantísimo entonces dado que atraía a visitantes que podían influir en la opinión que se tuviera del país en el exterior. Ese fue el marco del ingreso de nuestra autora a la Unión Soviética a finales de 1952.

Viaje e imaginario cultural

La clase dirigente argentina recibió la noticia de la Revolución rusa con recelo. Ya el fortalecimiento de los sindicatos desde finales de siglo y las marchas obreras de cada 1º de mayo la ponían en alerta. El temor no cedió. Antes bien, entre las consecuencias de la victoria bolchevique en el Río de la Plata pueden contarse episodios como la Semana Trágica (7-14 de enero de 1919), cuando los sectores anarquistas y nacionalistas se enfrentaron con gran violencia en Buenos Aires o la Patagonia rebelde de 1921, la huelga de trabajadores rurales que terminó con una brutal represión por parte del ejército (Kohan 2000, 28).

El principal referente argentino en la difusión de la Revolución rusa fue José Ingenieros. Sus artículos y conferencias sobre este tema se encuentran reunidos en el libro *Los tiempos nuevos: reflexiones optimistas sobre la guerra y la revolución* (1921), una obra que operó, según ha señalado Kohan, como una traducción de la Revolución rusa. Ingenieros la presentaba “como la guerra redentora de los pueblos, promotora de renovados ideales, nuevos valores y absolutamente opuesta a la guerra de los ‘bárbaros’” (Kohan 2000, 32).

En el hogar de los Oliver la noticia del triunfo bolchevique generó entusiasmo. La autora, por entonces una jovencita, se enteró del suceso por boca de su padre, quien era, como ya se adelantara, un admirador del socialismo utópico. Al anunciárselo a María Rosa le advirtió que se trataba de un “paso gigante” para la humanidad. No obstante, la recepción y atención al fenómeno bolchevique, justo es decirlo, estuvieron en realidad opacadas por el desarrollo de la Primera Guerra Mundial. Como señala la propia María Rosa en sus memorias, al poco tiempo del inicio de la Revolución, las conversaciones de los hombres de la familia dejaron de tenerla en cuenta: “A quién le importa lo que pasa en un país tan atrasado”, exclamaba uno de sus tíos (Oliver 1969, 104).

En lo que concierne a *Sur*, el grupo manifestó desde sus comienzos un gran interés por lo que estaba ocurriendo en la URSS. Muestra de ello es la

publicación de dos relatos de viaje a la Unión Soviética, el de Elías Castelnuevo y el de Waldo Frank. Esto no debe sorprender pues, como explica King, fueron escritos “en una época en que los intelectuales europeos y latinoamericanos estaban elogiando aún el experimento de la Revolución rusa —Stalin todavía era figura en la sombra— y aún no se publicaba la notoria declaración sobre el realismo socialista” (1989, 76). Pero a partir de esta consigna hecha en 1934, la mirada fascinada de muchos intelectuales empezó a resquebrajarse. *Sur* publicó declaraciones de arrepentimiento a partir de experiencias de viajes a la URSS. El sello editó *Mea culpa* de Louis Ferdinand Céline, en el que el autor manifiesta su horror por el régimen soviético y su remordimiento por haber creído en él. El ataque al “monstruo rojo” se suspendió durante la Segunda Guerra Mundial, tras esta se reinició con una crítica sostenida al estalinismo, siendo por momentos el debate que concitaba mayor atención.

Para Oliver, en cambio, Rusia era el centro espiritual del mundo y el principal territorio de la utopía. Allí se había vuelto realidad su principal anhelo de la vida adulta: una sociedad sin privilegios de clase. Por eso cuando en 1952 las puertas de ese lejano experimento se abrieron en la forma de invitación a la comitiva argentina en Viena, Oliver no dudó en aceptarla.⁴⁰

Esta es la reveladora declaración que abre su relato de viaje inédito “Impresiones de dos ciudades (Moscú y Leningrado)”.⁴¹

Como había viajado acompañada de personas muy sectarias, al llegar por primera vez a Moscú, a fines de diciembre de 1952, me propuse ser objetiva. Sabía que no era fácil serlo, que nadie iba allá libre de prejuicios a favor o en contra. Sobre la natural curiosidad de comprobar *in situ* los aciertos o desaciertos del régimen imperante primaba en mí la emoción que me causaba estar en un país que amaba porque en él se hizo la revolución moderna

⁴⁰ De los cuarenta miembros que asistieron al congreso por la paz en Viena, quince aceptaron viajar a la URSS. Apuntamos a continuación más detalles de esta comitiva a la que Oliver catalogó como “personas muy sectarias”, expresión que revela la distancia que guardaba la autora con el PCA: Ernesto Giudici, intelectual comunista, presidente del Comité argentino por la paz; Fina Warschaver, su mujer, también militante comunista, traductora y escritora; Norberto A. Frontini, abogado procomunista; Leónidas Barletta, periodista y dramaturgo, simpatizante comunista y director del semanario *Propósitos*; John William Cooke, político peronista; Fermín Bereterbide, arquitecto socialista; y Carlos Castagnino, dibujante, militante comunista.

⁴¹ Este testimonio inédito y su borrador (“Moscú”) se conservan en el Archivo María Rosa Oliver de la Universidad de Princeton. El relato se completa con los manuscritos “URSS” y “La ciudad”.

que más está gravitando en el destino del hombre; porque el heroísmo de su pueblo fue decisivo en la derrota del hitlerismo y porque es la tierra de Dostoievsky, Tolstoi, Chejov y Gogol. Si en mi estado emocional no gravitaba la noción —muy europea y muy literaria— del “misterio del alma eslava”, tampoco me hacía la ilusión de que todo ciudadano de cualquiera de las Repúblicas Socialistas Soviéticas, sólo por serlo es un dechado de virtudes que, si llega a ejercer el poder, nunca se equivoca. Barridas de mi mente estas telarañas mentales sentí aguzarse mis sentidos para captar la realidad que vería —como en cualquier otro lugar del mundo— solo en parte (Oliver s. a.).

Tal como se desprende de la cita, uno de los principales desafíos de la autora al pisar la URSS era el de testimoniar con objetividad la vida en un sistema socialista. A pesar de esta intención, se percibe en su relato la gravitación del imaginario de la élite liberal argentina, para la que Rusia era Chéjov, Dostoievsky, Tolstoi y Gogol. Noción esta “muy europea y muy literaria” que se amplifica en María Rosa durante su juventud, cuando descubre el teatro experimental de la mano de los espectáculos teatrales que llegaban de Rusia, “de donde provenían los de más alta calidad que se presentaban en Buenos Aires, como fue la compañía Tairoff que desde el Odeón presentó *Salomé* de Wilde, *La ópera de dos centavos*, de Brecht, o el *Huracán* de Ostrovsky (Oliver s. a.).

Es que los liberales argentinos habían construido su imaginario de lo ruso a partir de la literatura, la música y el *ballet*. Victoria Ocampo, por ejemplo, solía enaltecer la obra de Stravinsky y Prokofiev, compositores que se dieron a conocer en el mundo occidental a través de su trabajo con Serguéi Diáguilev y su compañía, Les Ballets Russes. Con el mítico bailarín Nijinsky como figura principal, el grupo recaló en Buenos Aires en dos giras (1913 y 1917).⁴² También fueron conocidos y aclamados Georges Pitoëff y su compañía de teatro y danza de vanguardia. En líneas generales, la Rusia que conoce más directamente la clase acomodada argentina (*habituée* del Teatro Colón y la oferta cultural parisina), es la de los transterrados, es decir, la de los artistas rusos afincados en París o exiliados en otras capitales europeas.⁴³ Luego, también la modernidad

⁴² Los *ballets* rusos representaron la llegada del modernismo, dejando atrás definitivamente la coreografía del siglo XIX, pero en sus comienzos eran motivo de escándalo para la sociedad burguesa. Victoria Ocampo admitía que no pudo asistir a sus funciones hasta después de casada. “Los ballets rusos me entusiasmaron. Acababa de descubrirlos (no me habían permitido verlos de soltera). Allí iba todas las noches. Asistí, en primera fila de platea, al tumulto del *Sacré du Printemps*” (Ocampo 1981, 20).

⁴³ Hay que señalar la existencia de otra vía de acceso a lo ruso: la de la inmigración. La inexistencia de esta para la clase dominante se debía a que se trataba de la “inmigra-

del cine constituyó otro modo de acercamiento, fundamentalmente a través de las obras de Pudovkin y de Eissenstein, quien encandiló al mundo Occidental sin dejar de servir a la Revolución.⁴⁴

María Rosa Oliver conocía y disfrutaba de estos productos culturales como gran entusiasta de la renovación del arte que era. Sin embargo, habiendo ya definido su ruptura con la ideología de la élite liberal y teniendo la posibilidad de ingresar al mundo “acordonado” que era la URSS, resolvió escribir un testimonio que al tiempo que legitimara al sistema soviético, minara los estereotipos pergeñados por Occidente para socavar al comunismo. Como ya se ha adelantado, la Unión Soviética era un destino asociado al miedo, en gran medida debido a una propaganda capitalista que recurría a estereotipos añejos como la autocracia y el despotismo asiático (que prenden en el imaginario occidental por la figura de Iván el Terrible) y el espionaje. Sin ir más lejos, Oliver refirió que al regreso de su viaje, al visitar a una conocida, “señora joven y elegante”, esta le preguntó dónde había estado. La escritora comenzó por mencionarle las ciudades de la Europa occidental, París, Roma, Floren-

ción no deseada”, aquella considerada perniciosa para la composición étnica y racial de la Argentina y que inspiró durante décadas teorías profilácticas. Como ha señalado Senkman, la élite liberal reconocía ciertas jerarquías entre los inmigrantes. Preferían a los de raza latina (italianos, franceses y españoles) por su capacidad de adaptación al medio y los de raza nórdica (ingleses, noruegos), que, a su juicio, podían aportar un cambio beneficioso en los hábitos de los locales. Los debates sobre selección de la inmigración posteriores a la Primera Guerra, por ejemplo, proponían que “de tal selección quedaban al margen, no sólo las razas no blancas (amarillos, negros, chinos, etcétera) sino, además, nacionalidades eslavas (rusos, polacos)” (Senkman 1990, s. p.). Cercano a esa “otra” Rusia, se encuentra el grupo de Boedo, tanto por la extracción social de sus miembros, como por su filiación anarquista y socialista. Estos intelectuales se mostraron desde un principio fascinados por los sucesos de la Revolución bolchevique y siguieron su devenir con atención. Su experiencia de “lo ruso” va en este sentido y se nutre asimismo de la literatura rusa, valorada por presentar una estética que se nutre de la realidad del crecimiento urbano y la lucha obrera.

⁴⁴ Ocampo conoció a Eissenstein en el viaje a Estados Unidos de 1930, cuando el cineasta trabajaba en Hollywood. Hizo gestiones para llevarlo a Argentina con el propósito de filmar una película con la pampa como escenario. El proyecto se frustró por falta de fondos. No obstante, el cineasta le envió, para su publicación en el primer número de *Sur*, fotografías de una película que por aquel entonces rodaba en México. Por otro lado, también Jorge Luis Borges comentó, en sus reseñas cinematográficas, aspectos del cine soviético como “la omisión absoluta de caracteres, la mera antología fotográfica, las burdas seducciones del comité” (Borges 1931a). A pesar de ser sumamente crítico con el cine soviético, Borges admitía que Hollywood había aprendido muchas cosas de él, en especial, la fotografía (Borges 1932).

cia, Viena, y ante cada una la interlocutora exclamaba: “¡qué lindo!”. El último destino mencionado por María Rosa fue Moscú, lo que arrancó de la elegante señora un: “¡qué mиеeedo!”.⁴⁵ Esta reacción, pero generalizada, es lo que pretende combatir Oliver con un relato sumamente edulcorado, en el que pinta paisajes felices con momentos de hondo lirismo, como cuando en la hora crepuscular Moscú revela su máxima belleza: “Cruzando un puente del Neva, desde el norte, la pequeña ciudad elevada que es el Kremlin se vuelve casi irreal por su hermosura. Es la hora en que el sol se pone dejando en semipenumbra la Plaza Roja, iluminando el almenado del murallón y las cúpulas, torres y techos que se destacan, en rosa irisado de gris y azul pálido, contra el cielo verdoso donde brillan, cual enormes rubíes las estrellas de cinco puntas” (Oliver s. a.). Contrariamente al clima de miedo en que se decía estaba sumido el país, Oliver encontró una ciudad alegre y colorida (es la Navidad), llena de música y niños que jugaban por doquier; una ciudad limpia, donde hasta el aire era cristalino porque no había casi automóviles pero sí un excelente transporte colectivo. Todo allí era alegre. Los policías sonreían; la gente se demoraba conversando en calles y plazas. Al ver la basílica de San Basilio, la autora exclamó: “¡Cómo se parece a la música rusa, la colorida, caprichosa basílica con algo de juguete para niños gigantes, con aire a la vez alegre y alocado!” (Oliver s. a.). Los rusos, como luego los chinos, le sonreían. “Las caras traslucen ese contento sereno de los que rememoran, aunque inconscientemente, una victoria que nada tiene que ver con guerras y matanzas” (Oliver s. a.).

Esa mirada utópica sobre la Unión Soviética se comprueba en los recuerdos de las siguientes visitas. En el mismo relato de su primer viaje, la autora incluyó una breve relación de su último viaje a la Unión Soviética, en 1962, cuando acudió al Congreso Mundial por el Desarme General y la Paz en Moscú. Relata entonces que en una de las reuniones alguien le señaló la presencia en la sala de los astronautas Gagarin y Titov. Oliver, fascinada por la carrera espacial —carrera con la que cada bloque sustituyó o difuminó la atención hacia la carrera armamentística— que revivía en ella el encantamiento que le habían producido los

⁴⁵ En el mismo sentido, Martínez Estrada, antes de partir hacia la Cortina de Hierro, recibe de sus allegados numerosos consejos: “Particularmente las instrucciones rituales de que me cuidara en lo que decía, que enseguida de llegar a un país tratase de visitar al embajador argentino y de hacérmele simpático, por si necesitara luego de él, que no hiciera preguntas indiscretas, que no exhibiera libreta de apuntes, que no tratara de zafarme de la compañía del intérprete, que tuviera en cuenta que podía ser un miembro de la policía secreta” (1957).

aviadores de principios de siglo, sintió un gran entusiasmo: “Tener ahí, ante mí, al primer ser humano que vio la Tierra, redonda, entera, desde lejos, me impresionó y se me hicieron presentes tanto la angustia que sentí mientras él giraba solito por la inimaginable inmensidad cósmica como la extraña sensación de alivio, triunfo y agradecimiento al destino que me dio, oír por radio, al amanecer, que había vuelto a tierra sano y salvo” (Oliver s. a.). Como es de sobra conocido, Gagarin había sido el primer hombre en salir al espacio en abril de 1961, lo que constituyó el tan mentado logro para la humanidad, pero especialmente para la Cortina de Hierro, que adelantaba así a la técnica estadounidense. El retrato que construye Oliver de este héroe soviético lleva consigo toda su admiración y las trazas de un imaginario forjado en el esteticismo liberal: “Cuando estrechó mi mano con la otra le toqué la mejilla. Sus ojos oblicuos me recordaron los de otro ruso que, mediante otra técnica, burlaba también, aunque sólo por segundos, la ley de la gravedad: Nijinsky” (Oliver s. a.).

A pesar de las intenciones declaradas, la conciencia testimonial de Oliver, escindida entre la admiración esteticista-burguesa y la fascinación por los logros de la civilización del trabajo y la justicia social soviéticas, no resuelve precisamente con objetividad su relato. Antes que la verdad, la autora se dedicó a dar argumentos que ayudaran a creer en la utopía socialista. Salvando la intención propagandística, Oliver ha dejado un testimonio que refleja sus tensiones ideológicas personales, así como las negociaciones del momento entre los imaginarios culturales y las agendas políticas de la Guerra Fría.

Colectivismo y privilegios

El aspecto sobre el que Oliver más insistió en su promoción de la Unión Soviética fue el colectivismo. Conocía bien que las críticas provenientes de los sectores liberales incidían en la falta de respeto a la propiedad privada y la libertad individual en el mundo comunista, y por ello decidió mostrar que del otro lado de la Cortina de Hierro la gente vivía bien sin estos derechos “occidentales”, y sin padecer escasez ni represión.

Así, uno de los tópicos que más la asiste en esto es el del transporte, que al parecer le despertaba numerosas reflexiones sobre el comunismo y el individualismo.

No hay en Moscú tantos automóviles como en Nueva York, París, Buenos Aires o Río, hay más y mejores tranvías y omnibuses y un magnífico subte-

rráneo con ramificaciones hacia siete extremos de la ciudad [...] ¿Por qué no hay tantos automóviles en Moscú como en otras grandes capitales? Porque la Unión Soviética no importa automóviles; porque en los años en que la industria automovilística de Estados Unidos abastecía a todas las naciones del mundo, en la flamante Unión Soviética no se fabricaba aún un solo automóvil; porque los otros medios de transporte son tan buenos que nadie hace cola esperando micros y autobuses (Oliver s. a.).

Incluso en 1962, cuando realizó su último viaje a la URSS se detuvo en las mismas cosas: “En mi último viaje aprovechaba el tiempo libre para ir a ver en la periferia de Moscú los barrios residenciales, los ya habitados, los en construcción. La amplitud de sus avenidas, los espacios verdes repartidos sin mezquindad, la preocupación de que ningún cuarto quede sin luz y ningún habitante sin facilidad de transporte” (Oliver s. a.).

Otro tópico es el de la vestimenta:

El frío, más que el socialismo, confiere uniformidad a la vestimenta [...] La ropa de abrigo, por lo general acolchada y oscura da una voluminosa forma ovoide a las mujeres que debido a los chales o pañuelos atados bajo el mentón para defenderse del aire helado, de lejos, parecen ancianas, pobres o campesinas. El hecho viene como anillo al dedo para la propaganda “anti” destinada a las burguesas de Occidente que, por más cristianas que se pretendan, siguen dando primordial importancia a las pompas y a las glorias (Oliver s. a.).

Su sentido de lo que debe ser la justicia social se expresa en observaciones como: “En todo Moscú no hemos visto una sola mujer que por su traje pudiera figurar en la tapa de una revista de modas: tampoco un solo harapiento” (Oliver s. a.) o “también sabía por un cronista de la década de 1880 que en los hoteles y restaurantes de Moscú y San Petersburgo tardaban unas dos horas en servirnos una comida. Hay una diferencia: el placer de la buena mesa es más agradable si uno lo goza sabiendo que, cerca, nadie pasa hambre” (Oliver s. a.).

Pero si hay algo que escapa a su mirada, tan atenta a la justicia distributiva, es su propia condición de privilegio como viajera oficial en la Unión Soviética. Esta contradicción del sistema fue señalada tempranamente por André Gide en su libro *Retorno de la URSS*, uno de los relatos de viajes más críticos escrito por un viajero occidental. El autor había viajado a Moscú como huésped de la Liga de Escritores Soviéticos en 1936. Una vez allí comprobó, a su pesar, la existencia de privilegios y

favoritismos; en suma, el enriquecimiento de la clase de burócratas del Partido. Señaló en su testimonio que “de todos lo obreros y artesanos de la URSS, los literatos son los más privilegiados” (Gide 1936, 120); recibían enormes sumas de dinero, casi todo les era ofrecido gratis, contaban con vagón especial, las mejores habitaciones, los mejores hoteles, la mesa mejor servida.⁴⁶ “Pero precisamente tales muestras de simpatía me recordaron siempre de nuevo el favoritismo y las diferenciaciones, allí donde yo había esperado encontrar la igualdad” (Gide 1936, 121). Estas apreciaciones derivaron en su apostasía del comunismo y motivaron la acusación de traidor por parte de la izquierda radical y de haberse puesto al servicio de la Gestapo.

En el testimonio de Oliver, en cambio, no parece haber lugar para sentirse mal por los privilegios de *poputchiki* porque no existe miseria a la vista. O visto de otro modo: los privilegios de viajera no le llaman la atención a María Rosa. Antes bien, los toma como una señal de bonanza del sistema socialista. A diferencia de la chica que desde la portañía casa señorial miraba con mala conciencia al conventillo de al lado, la adulta-viajera no se priva de nada de lo que le ofrecen porque tiene la certeza de que a nadie le falta nada en tierras socialistas. Paradójicamente, eso que tanto preocupaba a Oliver en el mundo capitalista no le incomoda en la Unión Soviética ni en China.⁴⁷

Pero en realidad es pertinente apostillar que la situación de privilegio del delegado se desarrollaba no sólo en relación con los nacionales sino

⁴⁶ Estas apreciaciones nos recuerdan el testimonio de Elena Garro en *Memorias de España 1937*. La escritora asistió, como acompañante de su marido, Octavio Paz, al II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura en la España de la guerra civil. Según relata Garro, en cierta oportunidad asistían a un banquete organizado para agasajar a los intelectuales extranjeros: “En Minglanilla, en donde hubo otro banquetazo en la Alcaldía, nos rodearon las mujeres del pueblo para pedirnos que les diéramos algo de lo que iba a sobrar del banquete [...] Vi a las mujeres enlutadas y a los niños que pedían pan y me puse a llorar [...] Durante el banquete, Nordahl Greig pidió que se regalaran al pueblo las viandas espléndidas que estaban en la mesa. Sin ningún éxito” (Garro 2011, 45).

⁴⁷ El caso de Gide es similar al de Susan Sontag, que visitó Hanoi en 1968 (con el Comité de la Paz) y se quejó de los favoritismos, del ofrecimiento de una hospitalidad derrochadora mientras que el pueblo vivía en condiciones penosas. Otro testimonio elocuente es el de Victor Serge, que viajó a Moscú en 1920. Serge narra que el circuito de visita consistía en ir del hotel al Kremlin, sin llegar a conocer el verdadero Moscú con sus racionamientos. Daba la impresión, según el autor, de que los delegados del socialismo mundial estuvieran pasando allí sus vacaciones y llamó a esto una nueva forma de inconsciencia: la inconsciencia marxista.

también con otros viajeros.⁴⁸ Así lo consignó Martínez Estrada (quien de paso dejó al descubierto los ardidés existentes para integrarse a estas comitivas de “turistas ideológicos”):

Los óbices eran de dos clases: consulares y pecuniarios, y ellos desaparecían tratándose de huéspedes oficiales, es decir, huéspedes de honor que por el solo hecho de haber sido invitados considerábanse exentos de todo requisito común en los países capitalistas. Todo estaría listo en un par de días, y lo más engorroso, el pasaporte, era de tan fácil allanamiento que podía cerrar ya las valijas y despedirme de mi mujer y mis amigos. Tuve la impresión de que era más fácil ir a Rusia, Ceylán y China que a Córdoba o Bahía Blanca (Martínez Estrada 1957, s. p.).

Al parecer, las facilidades estaban aseguradas para quienes contaran con una “invitación al viaje”, por lo que sólo cabía disfrutarlas. Uno de los tópicos vinculados a la hospitalidad rusa recae en el tren que conduce a los viajeros hasta Moscú. Oliver viajó en él y dejó una extensa descripción del mismo como un medio preparado para visitantes oficiales y que recuerda al “tren palacio” ofrecido por Estados Unidos en 1889 para la gira de los primeros delegados extranjeros del panamericanismo.⁴⁹ El tren soviético, señala la autora,

⁴⁸ Los anfitriones ocupaban un lugar monopolizador: eran los proveedores de visados, divisas, alojamiento y transporte. Castelnuovo lo advertía: “Es un poco difícil entrar en Rusia. Sobre todo para quien no tenga ninguna ligazón con el Partido Comunista. Esto no implica que sea imposible, como suponen muchos. Todo aquel que no haya sido invitado especialmente por el *soviet* o que no vaya en calidad de turista (los turistas son llevados y traídos igual que los baúles) necesita, primero, disponer de una recomendación” (2007, 84). El mismo sistema diferenciado de obstáculos para los que realizan el viaje por su cuenta y riesgo y de privilegios para los “viajeros oficiales” se encuentra en el ámbito chino. Interesante es el caso del escritor sueco Jan Myrdal (*Informe de un pueblo chino*, 1962) quien descubrió, al intentar viajar a China, las escasas facilidades que se otorgaban a los turistas y las muchas que se otorgaban a los viajeros oficiales. Él mismo recibió la oferta por parte del gobierno chino para viajar como visitante oficial, pero la rechazó para salvaguardar la objetividad de su investigación.

⁴⁹ Si bien no se refiere al mismo tren, Arthur Koestler registraba lo siguiente en sus memorias del viaje a la URSS: “En cada estación de ferrocarril de la URSS había una comisaría de la GPU [...] la misión de la GPU de las estaciones no consistía en la vigilancia política, sino en hacer las veces de oficina de viaje y de información para los viajeros extranjeros. Cuando me apeaba del tren en cualquier ciudad, me dirigía directamente a la GPU, mostraba mis papeles y se me daba la información rutinaria vital, que ningún viajero puede obtener si no cuenta con una organización: un cuarto o una cama, bonos de alimentos, y transporte” (citado por Enzensberger 1973, 117).

tiene pasillos anchos, es nuevo y los compartimentos son los más amplios de cuantos jamás hemos visto. Además, el equipaje no quita espacio pues todo es colocado en un hueco especial abierto sobre la puerta del compartimento que se extiende en profundidad sobre el cielo raso del pasillo. Las camas, por su anchura no parecen de ferrocarril, y entre ellas y las dos ventanillas hay una mesa con mantel blanco y sobre esta una lámpara con pantalla de pergamino plegado. Haciendo girar el pie de la lámpara se oye la radio oculta (Oliver s. a.).

A las comodidades, se suman la abundancia de los platos que le sirven y la calidez del personal de servicio: “Las camareras llevan la cabeza cubierta con el clásico pañuelo blanco de las campesinas rusas y también es blanco el delantal que les protege el vestido oscuro. Sus caras, sin *rouge* ni polvos, tienen una sonrisa maternal, confiada. Por señas, por los movimientos de sus manos, nos dan a entender su preocupación de que estemos cómodos” (Oliver s. a.). Como es visible, Oliver se deja envolver por sus anfitriones e intérpretes, de los que dijo que era “fácil hacerse amigo” (Oliver s. a.). La nota de amistad y cordialidad nunca faltará en las descripciones que haga la autora de sus anfitriones. Hay que recordar que en la Cortina de Hierro los huéspedes eran atendidos constantemente por la organización y tenían a su disposición un acompañante personal. De esta forma, los viajeros conocían el país a través de la mediación que ejercían estas personas, un aspecto este (el de las “técnicas de la hospitalidad”, como las define Hollander) que la escritora no problematizó, como sí lo hicieron otros viajeros. Interesante miopía la de Oliver si se tiene en cuenta que la principal crítica que hace *Sur* a los intelectuales comunistas en ese momento es la de ser una especie de “mercenarios”, de funcionarios a sueldo que suspenden su sentido crítico por disfrutar de ciertos privilegios. Esta parte del imaginario anticomunista se nutría, como es evidente, de relatos de “arrepentimientos comunistas”, como el *Mea culpa* de Ferdinand Céline y el ya mencionado de André Gide.⁵⁰

⁵⁰ Gide fue uno de los autores “fetiche” de *Sur*. Había generado gran fascinación con su *Diario* (y en la directora, en particular, con *Perséphone*, pieza operística de Gide que ella misma interpretara bajo la dirección de Stravinski). Ocampo publicó varias de sus obras en la editorial, la primera de ellas, fue precisamente *Retorno...*, en 1936, que contó con más de veinte reediciones y estuvo prologado por la misma Victoria. El impacto de este relato de viaje entre los intelectuales argentinos puede medirse en el número 37 de *Sur* (octubre de 1937), en el que se hay un extenso debate sobre el modelo de sociedad soviético.

Por otro lado, vale la pena detenerse en una de las polémicas de *Sur* con autores comunistas, la que tiene inicio a partir de unas fuertes declaraciones de Neruda. El chileno acusaba a *Sur* de fascista, amiga de espías (T. E. Lawrence), nazis (Drieu La Rochelle) y de premios Nobel, al que definía como “coronación y premio que da una sociedad agonizante a sus propios enterradores” (“Reportaje a Neruda” 1952, 1) (la ironía quiso que luego él mismo recibiera el Nobel). La afrenta incluía asimismo el no haber publicado a Julius Fushick, un polaco asesinado por los nazis y sí, en cambio, a Czesław Miłosz, un polaco que, según Neruda, era un desertor y vivía del dinero norteamericano. *Sur* devolvió la estocada apuntando directamente a la situación de privilegio del chileno en el orbe comunista: “Muy otra es la protección que reciben de Moscú o de los gobiernos de las democracias populares los escritores comunistas de renombre. Miłosz, en su artículo, es el primero en reconocerlo, y en reconocer también el precio que pagan por ella: deben convertir su obra en una glorificación progresiva del marxismo y en renunciar a toda inteligencia, a todo discernimiento crítico” (“Pablo Neruda y *Sur*”, 1953, 125).

Amigo de María Rosa, Neruda fue, entre los latinoamericanos, el más belicoso defensor de la Unión Soviética y del estalinismo. Alimentó sonadas polémicas con otros intelectuales, tanto liberales como con aquellos comunistas críticos con la represión estalinista. No era un secreto que desde 1950 Neruda movilizaba tanto a sus amigos artistas como al funcionariado del partido comunista del bloque soviético “para que le combinen viajes y actividades, misiones, conferencias, congresos, premios que justifiquen y financien sus encuentros clandestinos con Matilde” (Loyola 1999, 1224). El libro que resume esa época es *Las uvas y el viento* (1950-1953), en el que se encuentran sus recorridos por la Europa comunista (China, Rumania, Praga, Hungría, Polonia), un encuentro con Picasso (todo un símbolo del compromiso con el Este en ese momento) y con Ehrenburg. A este libro podría sumarse *Comiendo en Hungría*, el relato escrito en colaboración con Miguel Ángel Asturias, otro gran viajero de circuito comunista.

La imagen de los artistas e intelectuales en la Cortina de Hierro como mercenarios o funcionarios a sueldo en el discurso de *Sur* se completa con la nota mediante la cual Guillermo de Torre contesta a unas declaraciones del poeta comunista Raúl González Tuñón, que continuaba la polémica abierta por Neruda. El crítico español, una de las voces cantantes del anticomunismo de la revista, titulaba su descargo muy significativamente: “Contestación a un *Popútchiki*”. El texto evidencia que la

forma y motivación de los viajes se transformaron en una verdadera nota de distinción entre liberales y “rojos”, reviviendo, a raíz del turismo ideológico, los tropos del espiritualismo y el materialismo.⁵¹ Así lo sugiere el siguiente pasaje, en el que De Torre se refiere al viaje a Moscú hecho por la escritora Susana Soca, aristócrata uruguaya “no alineada” con el Este: “Susana Soca, que no militaba en la secta prosoviética, que ni siquiera había tenido la debilidad de formar entre los *fellow-travellers*, emprendió, no obstante, un viaje a Moscú. Lo hizo a sus expensas, sin el menor apoyo o compromiso oficial, movida exclusivamente por la devoción que había contraído hacia la poesía de Pasternak y el deseo de conocer a su autor” (Torre 1959, 58).

A pesar de los estigmas que seguían al viaje a los países comunistas, Oliver siguió visitando la URSS hasta principios de los sesenta, cuando la ruptura de la amistad sinosoviética terminó por debilitar sus esperanzas respecto de un comunismo que se le revelaba como ajeno y de impronta imperialista. Entre sus papeles, sin embargo, figura el boletín “Noticias de la Unión Soviética”, elaborado por la sección de prensa de la Embajada de la URSS en Argentina, que recibió hasta su muerte.

Hermandades cruzadas: peronismo-estalinismo y universalismo esteticista

No sólo los prejuicios del bloque occidental operaron en la construcción del testimonio soviético de María Rosa, sino también los específicamente argentinos. Un repaso de la recepción del estalinismo en el campo cultural argentino ayudará a evidenciar el intertexto en el que se escribe el testimonio soviético de Oliver.

Desde los sectores liberales, apenas comenzada la Guerra Fría, se propuso leer lo soviético como una analogía del peronismo. Siendo más

⁵¹ La polarización del campo político se evidenciaba también en la sociabilidad durante los encuentros de intelectuales. La escritora María Esther Vázquez ha descrito la “cortina de hierro” que separaba a los asistentes al Congreso por la Libertad de la Cultura, en Berlín Occidental, en 1964, al que acudió como acompañante de Borges. Estaban presentes grandes nombres de la literatura latinoamericana: Miguel Ángel Asturias, Germán Arciniegas, Augusto Roa Bastos, Ciro Alegría, João Guimarães Rosa, entre otros. “Así como el muro dividía a la ciudad de Berlín en dos, otro, igual de infranqueable, no de material pero sí de silencios y miradas sospechosas y hostiles dividía a los asistentes del Congreso entre simpatizantes de izquierda y liberales. Recuerdo una tarde en que Borges y Asturias compartieron un mínimo trayecto en ascensor y ni se saludaron ni se miraron” (Vázquez 2004, 29).

precisos, se postuló una identificación de Perón con Stalin. Ambos eran vistos por este sector como líderes inescrupulosos y extremadamente personalistas al frente de un sistema totalitario.⁵² La visión de la Unión Soviética que difunde *Sur* se caracteriza por la tortura, el hambre y la persecución del disidente. Durante toda la década del cincuenta, *Sur* publica con frecuencia críticas al régimen comunista y se dedica a dar difusión a la obra de artistas disidentes, como Nabokov, o que sufren persecución, como es el caso de Pasternak, de quien no saben casi nada en su momento, como admite Ocampo en una nota de 1959, pero por el que cobran interés a raíz del episodio de la censura de *Doctor Zhivago*⁵³ en la Unión Soviética.⁵⁴

La imagen del totalitarismo estalinista en el contexto argentino se reforzó durante los años 1952 y 1953, cuando el peronismo recrudeció

⁵² Como botón de muestra del “trauma” que significó el peronismo para la élite argentina se pueden consultar las memorias de Alicia Jurado, una de las colaboradoras más afines al liberalismo de *Sur*. La escritora elabora una síntesis de los años peronistas en los términos de una “dictadura” en donde la “persecución no estaba dirigida contra un grupo, sino contra cualquiera que no mostrara la obsecuencia más servil; no le bastó con prohibir una determinada ideología, sino que exigió adhesión incondicional a su gobierno, o mejor dicho a su persona ya que, como Luis XIV, se consideró identificado con el Estado” (1989, 246). La conmoción que ocasiona esta forma de poder en la mentalidad señorial, unido a lo que sólo podríamos considerar como fatuidad (o “tilinguería”), lleva a Jurado a realizar una infeliz comparación en la que atenúa la violencia del gobierno de facto de Videla: “el Proceso de Reorganización Nacional, cúmulo de desaciertos de todo índole sin lugar a dudas, sólo inspiraba pánico a los terroristas y a los admiradores del Kremlin que apoyaban a la guerrilla, porque el resto de la ciudadanía no tenía nada que temer” (Jurado 1989, 246).

⁵³ *Doctor Zhivago* (1957) tuvo una circulación clandestina, rodeada de leyendas de conspiraciones. Una de estas versiones afirma que la cía secuestró durante un par de horas el manuscrito, lo fotografió y luego se encargó de publicar una primera edición en ruso.

⁵⁴ A su implicación contribuyó el que Susana Soca, escritora amiga del grupo, participara del intento de llevar los manuscritos de la obra fuera de Rusia para su publicación. La escritora uruguaya, que había aprendido ruso para leer a Pasternak, mantuvo correspondencia con este y finalmente viajó a Moscú con la finalidad de conocer personalmente al escritor, cosa que le fue imposible debido a los numerosos percances que impidieron que el encuentro se concretase. El testimonio de esto puede consultarse en Soca 1966. Por otra parte, *Sur* alimentó la polémica en torno a Pasternak con la firma de una protesta a favor del escritor y la publicación del ensayo de Thomas Merton “Boris Pasternak y los que llevan cadena de oro” (*Sur* 261, 1959). Ya muerto Pasternak, la revista también elaboró una declaración (*Sur* 269, marzo y abril de 1960) en apoyo a la protesta enviada por la Asociación Argentina por la libertad de la cultura, en contra de la censura a Olga Ivinskaya, quien fuera su esposa.

su represión a los intelectuales opositores, organizando, en especial en 1953 tras la sospecha de un atentado con bomba contra el General, una purga considerable. Entre ellos fueron encarcelados Enrique Banchs, Francisco Romero, Carlos Alberto Erro, Julio Aramburu y Victoria Ocampo, quien permaneció un mes detenida (junto a presas comunes y otras presas políticas, socialistas y comunistas) y que testimonió prácticas de espionaje y de amedrentamiento continuo por parte de la policía peronista. Es significativa la identificación simbólica de los propios intelectuales antiperonistas como una minoría injustamente perseguida similar a la etnia judía.

Comentados estos aspectos, volvemos al testimonio de viaje de Oliver, quien observa que “la única policía que hemos visto en Moscú han sido los agentes de tránsito” (Oliver s. a.), con lo que pretende demostrar que en la Unión Soviética no hay represión. También se aboca a probar la tolerancia hacia la minoría judía, e incluso su integración y convivencia pacífica en la vida soviética. A partir de la década del cuarenta la URSS había acentuado su nacionalismo, lo que derivó en una campaña antisemita que tuvo su momento más sangriento entre 1952 y 1953, precisamente en la fase más idílica de Oliver con la Unión Soviética. Cuando la escritora arribó a Moscú, había transcurrido poco tiempo desde los procesos de Praga (noviembre de 1952), con los que la URSS reprimió el intento de liberación de su tutela por parte de los checoslovacos. En esa instancia, fueron llevados a juicio los principales dirigentes del partido comunista de aquel país. De catorce acusados, fueron ejecutados once, que eran judíos. A esto hay que agregar el suceso, también antisemita, conocido como “complot de los médicos”, que más tarde se demostró fue parte de un ardid propagandístico para justificar una nueva purga en el régimen de Stalin.⁵⁵ Ese trasfondo explica, de algún modo, la voluntad de Oliver de señalar que los diversos intérpretes que le fueron asignados

⁵⁵ Uno de los hombres de Stalin puso en circulación, con la anuencia de este, la sospecha de la existencia de un complot de médicos para eliminar a los principales dirigentes del gobierno de la Unión Soviética. Los médicos en cuestión eran judíos. Esta purga incluyó la elección y eliminación de la “inteligencia judía” existente en el Partido Comunista de la URSS y se extendió a algunos de los países que conformaban el bloque soviético. Se habló entonces de una conspiración de “burgueses sionistas” financiados por la CIA. El 1º de diciembre de 1952, durante una reunión del Politburó del Partido, Stalin aseguraba en su discurso: “Todo sionista es agente del espionaje estadounidense. Los nacionalistas judíos piensan que su nación fue salvada por los Estados Unidos, allá donde pueden hacerse ricos y burgueses. Piensan los judíos que tienen una deuda con los estadounidenses. Entre los médicos hay numerosos sionistas”.

en su viaje eran judíos, lo que le bastaba para negar el antisemitismo de la Unión Soviética: “Por ser el intérprete en gran parte responsable de la impresión que el extranjero se lleva del país en que él lo acompaña, el hecho de que los que a mí me acompañaron fueran, en su mayoría, de origen israelita, me autoriza a negar que en la URSS hay un antisemitismo comparable al de la Alemania nazi”. Según se alcanza a entrever, la autora no desconocía lo señalado por Enzensberger, que “casi todos los contactos con la realidad del país se establecen a través de este acompañante”, pero sí pareció no querer ver que en esa mediación se procuraba “la segregación del delegado ante la realidad social que le rodea” (1974, 107). Su vínculo con los intérpretes contrasta, por ejemplo, con la vivencia de García Márquez, quien en su viaje tras la Cortina de Hierro se escapa del programa establecido, sale de noche del hotel, bebe con una familia de contrarrevolucionarios, maneja la sospecha y la confirmación de que los choferes e intérpretes —que van armados— también cumplen la función de espías. Eso sí, hay que marcar la diferencia de intenciones que guiaban a García Márquez y Oliver. En el caso del primero, el relato fue concebido como un reportaje periodístico.

Continuando con el eje de las “hermandades”, llama la atención que *Sur* también intentara generar puntos de encuentro (si no “alianzas” espirituales) con las naciones comunistas, algo así como la reparación de un vínculo quebrantado por la guerra fría. Dado que el anticomunismo del grupo quedaba palmariamente expuesto en los artículos sobre la censura, las purgas e innumerables penurias que aquejaban a los soviéticos, Victoria deseó poner a salvo su cosmopolitismo, su apertura de miras, su aprecio a la cultura universal sin “filtros” políticos. Uno de sus gestos en este sentido se halla en el artículo “Saludo a los dos Sergios”, escrito con motivo de la muerte de Sergei Prokofiev en el que recupera también la figura del cineasta Eissenstein. La evocación de los dos Sergios rusos desemboca en una confesión que aunque pretende ser estética incluye la condena explícita al régimen comunista: “Admiro, quiero a Rusia, la de Dostoyevsky y de Mussorsky, de Tolstoi y Stravinski [...] en fin, la de Eissenstein y de Prokofiev. Sí, la quiero APOLÍTICAMENTE, SACRÍLEGAMENTE, quizá, desde el punto de vista de los que hoy la gobiernan como dueños absolutos e intransigentes” (Ocampo 1953, 90).

No deja de ser “una” Rusia la que elige Ocampo como objeto de su afecto, precisamente la de los que recibieron la acusación de formalistas y antipopulares. Independientemente de esto la directora de *Sur* igual insiste en su universalismo trascendentalista: “Por encima de ese otro

combate sobre el hielo que es nuestra moderna guerra fría, más allá de las querellas de los vivos y sus odios estériles, quiero decirles a esos dos Sergios, dormidos a su vez en la tierra rusa como los caballeros teutones en las aguas del lago Chud: Sois nuestros hermanos admirados porque en arte, como los verdaderos cristianos en Dios, todos somos hermanos” (1953, 91).

Ese movimiento conciliador tuvo otros desarrollos valiéndose también del tópico de la “hermandad”, de claras connotaciones cristianas, para la asimilación del Otro en un mundo estructurado en torno a diferencias que parecían irreconciliables. Así pues, el novelista Manuel Mujica Láinez, cercano estética e ideológicamente a la revista, recurría al tropo del hermano en su visita a la Rumania comunista en 1956. Se refirió entonces a los rumanos como “hermanos latinos” dado que advertía en ellos cierta delicadeza, cierta fineza de espíritu con la que se identificaba él mismo en su mentalidad señorial y conservadora. Pero también encontró en ellos otro motivo de “hermandad”: su catolicismo. Rumania es, para Mujica Láinez, un bastión católico, parte de “la sal del centro del Viejo Mundo” (Mujica Láinez 1984, 278).

Hay que advertir, asimismo, que la empatía que el autor mostraba por “estos hermanos latinos que caminan, con trajes demasiado grandes, con zapatos usados, por las avenidas de Bucarest” (Mujica Láinez 1984, 277) responde asimismo a una retórica liberal que apuntaba a señalar la situación de los países socialistas como insostenible en su privación de libertades. Cuando le preguntaron si en Argentina había las mismas restricciones políticas que allí, él contestó que ya no, “que en tiempos de Perón sí habíamos contado con una institución semejante pero que habíamos superado esa etapa felizmente” (1984, 275). Como se ve, el haber conocido la opresión del “Tirano” reafirmaba esa empatía, esa comprensión del “hermano” rumano. Y Mujica Láinez completa esto —y su visión (vocación) libertaria— con la imagen de los rumanos “encendiéndose de esperanza junto a las radios susurrantes cuando sus hermanos de Hungría rompen el yugo; animándose cuando se anuncia la posibilidad vaga de una conferencia que, al unificar a Alemania, colocará sobre el tapete su propio problema terrible, y esperando... esperando...” (Mujica Láinez 1984, 277).

Para finalizar este apartado se comentará una última y velada hermandad, la que fue buscada en la forma de alianza comercial en los meses del viaje de Oliver a la URSS y que tal vez estuviera anunciándose en la presencia significativa —y al mismo tiempo opaca— del emisario de Perón,

J. W. Cooke, entre los viajeros filocomunistas a Moscú. El 7 de febrero de 1953, mientras la delegación argentina volvía a casa, se reunían en el Kremlin el mariscal Stalin y el embajador argentino Leopoldo Bravo. Ambas partes pretendían fortalecer las relaciones comerciales entre sus países. Stalin necesitaba un proveedor confiable de alimentos y para ello la prolongada defensa de neutralidad argentina y su resistencia a las presiones estadounidenses, eran una buena referencia. Sin embargo, Stalin no terminaba de entender qué era el peronismo ni a qué sector representaba Perón. El embajador Leopoldo Bravo le explicó algunos aspectos de la doctrina y en especial que Perón había hecho de la Argentina un país independiente al nacionalizar empresas extranjeras, afectando a los monopolios imperialistas. Esta idea gustó a Stalin y seguramente influyó en que al final de la entrevista obsequiara con una dacha al embajador argentino y le manifestara su interés en que Boca Juniors jugara un amistoso en la URSS (Gilbert 2007; Posse 2003).

Al final, este acercamiento entre Stalin y Perón no alcanzó a dar frutos porque el soviético murió a las pocas semanas de esa entrevista. El peronismo, por su parte, siguió encarcelando a los comunistas. De hecho, en lo inmediato, lo hizo con algunos de los intelectuales del Comité argentino de la Paz como Fermín Berterbide y Norberto A. Frontini, quien testimonió esa experiencia penitenciaria en *Enfermería-cárcel Villa Devoto* (1959).

El Premio Lenin y el quiebre con Sur

Durante el viaje a la Unión Soviética, Oliver recibió el nombramiento de miembro del Consejo Mundial para la Paz y una medalla de oro con la efigie de Stalin como reconocimiento.⁵⁶ Sus compañeros pacifistas de *Propósitos* celebraron el acontecimiento a través de una nota en la que oponían la figura de esta intelectual comprometida a la de la intelectualidad conservadora: “El noble ejemplo de esta mujer privilegiada, culta, que podía haber disfrutado de la vida regalada que la posición de su casa le brindaba, teniendo que superar tenazmente la traba de su impedimento físico que la obliga a andar en silla de ruedas es un brusco contraste con el de tanto intelectual que sólo rompe a moliciar de su vida para buscar torpes explicaciones a su psicosis del miedo” (“María Rosa Oliver” 1958).

⁵⁶ Arturo Paoli ha señalado que María Rosa devolvió esa medalla a la Embajada de la URSS como acto de protesta por la ocupación de Hungría por las tropas rusas en 1956 (Paoli 2003, 16).

La celebración de unos contrasta con la actitud de otros. *Sur* no sólo no dio cobertura a este galardón de Oliver sino que propició un enfrentamiento con la autora al publicar Alfredo Weiss una nota en la que atacaba al pacifismo de signo comunista. Al comentar la “Ruptura entre Camus y Sartre” (Weiss 1953), que había tenido lugar luego de que Camus hiciera públicas varias críticas al socialismo soviético,⁵⁷ el colaborador de *Sur* exponía un duro juicio hacia el pacifismo “rojo”:

Defensa de la paz que es la defensa del pitón o el boa constrictor, porque los comunistas solo quieren ganar tiempo para que su idolatrada URSS digiera el botín de 1945: Polonia, Rumania y Bulgaria, etc. Y por supuesto cuando alguien comete el crimen de estar en desacuerdo con esta siniestra “paz”, los comunistas recurren al ataque personal. No esgrimen argumentos, insultan. Quien no cree en su “paz” es un sirviente del imperialismo belicista, un enemigo del pueblo, un fascista, etc. No se trata de conocer sino de gritar más fuerte (Weiss 1953, 161).

La respuesta de Oliver no se hizo esperar. Acusó el agravio y puso en duda la independencia de la revista en relación a los dueños de la prensa asalariada y los mercados (Oliver, 1953). Es pertinente advertir que no se trataba de que a *Sur* no le interesase la causa de la paz, sino que rechazaba la que promovía el Consejo Mundial de la Paz por considerarlo un órgano colateral del Partido Comunista. El pacifismo de la revista era el de su directora: gandhiano. Es decir: afirmado en la idea primordial de la “no violencia” y alineado con el liberalismo. En cambio, la postura del Consejo Mundial de la Paz era básicamente el desarme nuclear unilateral, es decir, el de las potencias occidentales. Estas son las posturas que enfrentaron a Victoria y María Rosa durante los años cincuenta.⁵⁸

Pero el punto de quiebre de la Oliver *poputchiki* con *Sur* ocurre en 1958, a raíz de su premiación con el Lenin de la Paz. Se trataba de un premio abiertamente politizado, la validación honorífica del mundo comunista, el homólogo del Nobel del otro lado de la Cortina de Hierro. Entre cien-

⁵⁷ Camus, militante de izquierda, a principios de los cincuenta denunció la existencia de campos de concentración en la Unión Soviética a través de su libro *L'homme révolté*. Sartre se enfrentó a su par, saliendo en defensa del comunismo.

⁵⁸ Por estos años Victoria profundizaba en su orientalismo. Miraba admirada a la India y su espiritualidad. Volvió una y otra vez sobre las figuras de Tagore, Gandhi y Nehru; trató y publicó a Lanza del Vasto, discípulo de Gandhi, y al Thomas Merton contemplativo y promotor del acercamiento de la espiritualidad cristiana a la oriental. El gobierno de la Libertadora llegó a ofrecerle el cargo de embajadora en la India, pero la escritora declinó la propuesta.

tos de figuras del mundo del arte y la política, lo recibieron: Alberdi, Neruda, Jorge Amado, Nicolás Guillén, Baldomero Sanín Cano, Lázaro Cárdenas, Fidel Castro, Pablo Picasso, Miguel Ángel Asturias y Siqueiros. Tras la muerte de Stalin y el inicio de la desestalinización, se lo rebautizó como Premio Lenin de la Paz entre los Pueblos.

La noticia casi no recibió comentario en la prensa local de orientación liberal y *Sur*, declaradamente anticomunista, le dedicó un breve comentario despectivo en una nota de actualidad en la sección “Calendario”. En la misma nota se informaba sobre los premios literarios nacionales y municipales y del Premio Lenin. Al referirse a los primeros *Sur* se congratulaba porque entre ellos figuraran los nombres de algunos de sus colaboradores, como Borges, Murena, Mujica Lainez y Girri. A continuación señalaba: “Una recompensa bastante menos modesta, desde el punto de vista material, que los anteriores [...] es el Premio Internacional Lenin (ex premio Stalin) por la promoción de la paz entre los pueblos, acaba de otorgársele a María Rosa Oliver, miembro del Consejo Mundial de la Paz” (“Calendario” 1958, 104). La incidencia sobre el origen “espurio” del premio (fue creado en honor a Stalin y llevó su nombre hasta la desestalinización) y el que se otorgase casi exclusivamente a personajes del ámbito marxista terminó por enfurecer a Oliver, quien escribió a Victoria solicitándole que quitara su nombre del Consejo de Redacción de la revista. Ocampo hizo caso omiso al pedido de su amiga, aduciendo que la diferencia de direcciones políticas no anulaba el vínculo de afecto y entendimiento que poseían, por lo que el nombre de María Rosa siguió figurando en el Consejo de la revista hasta su fallecimiento.

CHINA POPULAR: VIAJE AL MEJOR DE LOS MUNDOS

Si la Unión Soviética aparecía como un oscuro y temido enigma para Occidente, China, en cambio, era un mundo de misterios milenarios y, al mismo tiempo, de absoluta renovación. El mérito de esto último se debía al triunfo, en 1949, de la revolución liderada por Mao. El atractivo principal de esta etapa luminosa del comunismo posterior a Stalin era, sin duda, el pueblo chino: 600 millones de hombres y mujeres que se levantaban de golpe del subdesarrollo, protagonizando una hazaña sin precedentes.

María Rosa Oliver llevaba varios años oteando ese proceso revolucionario. Tras leer *Red Star Over China* (1938), libro en el que el estadounidense Edgar Snow narró su participación en la Larga Marcha y

su encuentro con Mao, la curiosidad de la escritora se vio incrementada: “tenía hambre de saber, a través de testigos presenciales, cómo seguía desarrollándose esa epopeya” (Oliver 1981, 269). Encontró algunas oportunidades para acceder a información de primera mano durante su residencia en Estados Unidos, donde hizo contacto con la colectividad china y un flujo continuo de diplomáticos, viajeros y militares que volvían de aquel país.⁵⁹ Pero la instancia decisiva para conocer el nuevo vergel comunista le llegó tras el triunfo de Mao. Luego de haber permanecido unas semanas en la Unión Soviética entre 1952 y 1953, Oliver por fin lograba visitar esa recién estrenada República Popular. El Consejo Nacional Chino por la Paz del Mundo extendió, a la delegación argentina en viaje por Viena y la URSS, una invitación para conocer el proceso de profundo cambio social y político que se venía dando en el país. De este modo, la comitiva de viajeros argentinos estuvo entre las primeras delegaciones de intelectuales occidentales en acceder al novísimo país comunista. Detrás vinieron figuras que quedarían asociadas a la utopía de la China Popular en el imaginario de Occidente, como Sartre y Beauvoir, quienes visitaron el país en 1955 e hicieron las declaraciones más decisivas en lo que fue la carrera por legitimar el comunismo chino.⁶⁰ A partir de entonces, la curiosidad intelectual que despertaba la Revolución y la estratégica invitación de Chu En-Lai (ministro de relaciones exteriores de la República) “Venid a ver” (Beauvoir 1970, 9), generaron una progresiva afluencia de visitantes a la China de Mao. Y, claro está, también una copiosa producción de testimonios de viaje, pues la invitación a “ver” llevaba implícita otra: la de “hacer ver”, esto es, la de testimoniar.

Relatos de viaje a la China comunista

Uno de los primeros relatos hispanoamericanos sobre la nueva China es *Lo que sabemos hablamos. Testimonio sobre la China de hoy* (Buenos Aires:

⁵⁹ En cierta oportunidad, al conocer a unos misioneros protestantes que habían vivido de cerca la Larga Marcha en Yenán (centro de la China comunista entre 1935 y 1948), la autora aprovechó para consultarles qué impresiones les había dejado esa experiencia. Ellos le respondieron: “Es lo más parecido que puede haber a una sociedad verdaderamente cristiana” (1981, 270). El valor de este recuerdo de Oliver puede aquilatarse a la luz de su evolución ideológica, que a principios de los años sesenta la situará, como se verá, entre los adherentes al cristianismo revolucionario.

⁶⁰ Los escritos que responden a este viaje fueron, en el caso de Sartre “*La Chine que j’ai vue*” (publicado en dos entregas en *France-Observateur*, 1 y 8 de diciembre de 1955) y, en el caso de Beauvoir, *La Longue Marche. Essai sur la Chine* (Paris: Gallimard, 1957).

Botella al Mar, 1955), escrito por Oliver en colaboración con el abogado Norberto A. Frontini⁶¹ e ilustrado por otro compañero de viaje, el pintor Juan Carlos Castagnino. La gira argentina incluyó las ciudades de Pekín, Tsientsin, Nankín, Hangchó y Shangai; visitas a bibliotecas, museos, universidades, escuelas, teatros y la cárcel de Pekín; encuentros con intelectuales y artistas, con gente del pueblo y estudiantes. La mayoría de los viajes de intelectuales a China no se alejaron de este itinerario que mezcla contactos y conocimiento cultural, agasajos y propaganda.

Por las mismas fechas que Oliver y Frontini, Raúl González Tuñón daba a conocer el testimonio de su viaje a la URSS y China. En 1954 publicó *Todos los hombres del mundo son hermanos* (Buenos Aires: Poemas, 1954). Luego llegarían *Seiscientos millones y uno* (Buenos Aires: Leviatán, 1958), el primero de los cinco libros que Bernardo Kordon dedicara a China,⁶² y *Sonríe China* (Buenos Aires: Jacobo Muchnick editor, 1959) de Rafael Alberti y María Teresa León.⁶³ Dadas las afinidades personales existentes entre los autores, amigos entre sí e integrantes de la misma

⁶¹ Norberto Argentino Frontini (1899-1985), de quien ya hemos adelantado algunos datos, es un personaje olvidado de la cultura de izquierda argentina. A pesar de haber formado parte de esta red desde la década del treinta, no figura en el *Diccionario biográfico de la izquierda argentina* editado por Horacio Tarcus.

⁶² El escritor y agente cultural Bernardo Kordon (1915-2002) viajó ocho veces a la República Popular China, convirtiéndose en el principal enlace entre intelectuales y artistas argentinos y la China comunista. Por otra parte, fue uno de los máximos promotores del maoísmo en la Argentina. Adrián Celentano ha llamado la atención sobre que “fue el autor más productivo de crónicas de viajes a China: entre 1958 y 1985 lanzó cinco títulos, de tiradas amplias, bajo los sellos independientes Leviatán, Treinta Días, Jorge Álvarez, Orión y Buschi. Estos libros ofrecen un registro de las cambiantes políticas del partido y el Estado chinos, pero también de las distintas perspectivas que asume Kordon desde la emergencia del maoísmo hasta su agotamiento en los años ochenta” (2012, 64).

⁶³ Los españoles María Teresa León (1932-1988) y Rafael Alberti (1902-1999) fueron parte del contingente de republicanos exiliados. Tras algunos años en París, en 1940 radicaron en Argentina, donde entablaron amistad con Victoria Ocampo y, en especial, con Oliver. La pareja gozó de gran prestigio en el ámbito de la izquierda internacional, casi en la misma medida que Neruda y Nicolás Guillén. Viajaron a la Unión Soviética en dos oportunidades y en una de ellas fueron recibidos por el mismísimo Stalin. Al igual que Oliver, Alberti recibió el Premio Lenin de la paz en 1964. En *Sonríe China* se reconocen algunos argumentos de María Rosa e incluso se la menciona expresamente. La nota diferencial del relato de viaje de Alberti y León (más de León que de Alberti, que sí está en los poemas y dibujos que forman parte del libro) es que la China de Mao es una oportunidad más para soñar y lamentarse al mismo tiempo por el proyecto frustrado de la República española. Un relato complementario del viaje a China puede leerse en León 1999.

red intelectual —la de la izquierda argentina e internacional—, sus libros comparten la estructura y los motivos. Esto deriva, asimismo, de la similitud de sus programas de viaje y, sin duda, de la agenda política que cabía promover en aquella época. Las crónicas de viaje a China se sucederán por esos años hasta llegar a una de las expresiones más acabadas del maoísmo argentino: *Testigos de China* (Buenos Aires: C. Pérez Editor, 1968), una antología preparada por Juana Bignozzi con textos de Bernardo Kordon, Juan José Sebreli, Carlos M. Gutiérrez, Juan L. Ortiz, Andrés Rivera, Carlos Astrada y Ricardo Rojo. Todos ellos son, aparte de crónicas culturales, testimonios del entusiasmo revolucionario y algunos, incluso, de la euforia, como en el caso de Kordon, quien se describe a sí mismo “como si viajase sentado sobre una caja de fuegos de artificios y se escaparan las bengalas del delirio” (Kordon 1958, 62).

Lo cierto es que los intelectuales llegaban a esa nueva China buscando una utopía a la que suscribirse tras la Segunda Guerra Mundial. Una utopía pura, incorrupta, era lo que deseaban y la República Popular China, donde los hombres y las mujeres eran los más laboriosos del mundo; los niños, los más lindos; los paisajes, de una hermosura indescriptible, cumplía con todos los requisitos. A esto se sumaba la delicadeza de sus poetas y pintores, las nuevas condiciones de vida del pueblo chino, triunfante sobre el hambre y la miseria, y por supuesto, su generosidad con el viajero, todo lo cual hacía de aquel país “el mejor de los mundos posibles”. Y esto que afirmamos podría estar avalado por el propio Leibniz, que nunca pisó la China, pero que manifestó un profundo deslumbramiento por su cultura. El filósofo alemán pretendía extraer las bases comunes de las sociedades con miras a la construcción de un ecumenismo que permitiera la extensión de la cristianidad allende Europa. Desde este afán, valoró de China su tradición de tolerancia y racionalidad confuciana, como se comprueba en *Discurso sobre la teología natural de los chinos* (1716).

Esta visión “civilizada” de los orientales es la que exaltan los relatos de viaje de los viajeros políticos a partir de la revolución popular. Se deleitan en las tradiciones ancestrales de la caligrafía y el arte chinos, pero también en los logros culturales del gobierno de Mao. Entre estos últimos, mencionan el Palacio Obrero de la Cultura, un verdadero símbolo del cambio político, con bibliotecas, sala de espectáculos, cursos de literatura, salas de *ping-pong* y ajedrez. Las universidades muestran un aumento de estudiantes y estos, a su vez, organizan actividades culturales para el pueblo, como lo hicieran —recuerdan los viajeros— algunos colectivos en la España republicana. Las reuniones con pintores y poetas

integrados a la revolución alimentaron en Oliver y Frontini la esperanza de que los trabajadores de la cultura pudieran acompañar y alentar el cambio social. Por otra parte, destacaban el empleo de sistemas de reeducación de los individuos, empleado para “salvar” o “recuperar” a prostitutas, viciosos, delincuentes y opositores al nuevo régimen.⁶⁴ El verdadero *summum* del país para estos intelectuales era que estaba presidido por un poeta (y antiguo, bibliotecario). Así definió Kordon a Mao: “un poeta con el uniforme de soldado” (1963, 11).

No es de extrañar que la sinofilia renaciera, esta vez, alentada por la izquierda internacional. Su pico más elevado de popularidad no será otro que la Europa de las revueltas estudiantiles de finales de los sesenta. El bloque liberal, mientras tanto, resucitará el estereotipo del “despotismo oriental”. Dirá que China está escondida tras la “Cortina de Bambú” y difundirá la imagen de millones de chinos trabajando sin descanso bajo las tiránicas órdenes de Mao (Schweiger 2007, 129). *Lo que sabemos hablamos* tiene como subtexto esas tensiones, generadas en la manipulación de la información de una menospreciada “prensa asalariada”. Por eso, al ver la Gran Muralla, “la que no pudo impedir que otros pueblos invadieran la tierra de los *han*”, Oliver y Frontini apuntaban: “La otra muralla, la de papel impreso, la de ondas radiales, la de mentiras, la de ‘bases periféricas’, tampoco podrá impedir que lleguen a China los que buscan la verdad, ni que esta verdad la rebalse y se extienda por el mundo” (Oliver y Frontini 1955, 204).

En el caso específico de las crónicas de viaje de los intelectuales hispanoamericanos, hay que señalar que pretendieron tomar distancia de sus antecedentes culturales y literarios, los que reproducían una imagología marcada por el exotismo y el escapismo. En esta línea se encontraban la *Chinoiserie* que tanto gustaba a las élites europeas y latinoamericanas y la poesía modernista, como se comprueba en Martí, Darío y Tablada, entre muchos otros. Este antecedente presentaba una China, como aseveró Neruda en sus versos comunistas de *Las uvas y el viento*, “pintada especialmente/para occidentales” (Neruda 1999, 945), esto es, empaçada de orientalismo.

⁶⁴ Raúl González Tuñón lo expresaba de esta forma: “Nada se hizo violentamente. Comenzábase por inculcarle al detenido la idea de que la vida colectiva no se basa en el ocio, en el parasitismo, y se le educaba para elevar su conciencia de clase. Luego la educación proseguía por el trabajo, la producción y finalmente acababan por conocer sus errores anteriores y saber cuáles eran las causas que los habían engendrado. Entonces empezaban por estimarse a sí mismos, odiar al pasado y amar a su patria. Así se convirtieron en ciudadanos aptos y libres” (2009, 151).

Por otra parte, cabe señalar que Argentina tuvo una rica tradición orientalista, subsidiaria de la europea, que había echado raíces a partir de las obras de Echeverría y Alberdi y encontrado en Lucio V. Mansilla al primer viajero argentino a Oriente.⁶⁵ La representación de las culturas orientales pasó de las motivaciones políticas en su arranque (muy apegadas a la bina civilización-barbarie) al esteticismo de evasión, propio de la mentalidad finisecular. Estos imaginarios se prolongaron a lo largo de las primeras décadas del siglo xx, junto a un fuerte misticismo, tal como se comprueba en los textos de Jorge Max Rohde, Adán Diehl, Ricardo Güiraldes, Delfina Bunge. Durante la guerra fría el orientalismo renacerá precisamente en el ambiente de *Sur*. Sus formas serán la “no violencia” y el interés por la espiritualidad budista (que llevaban adelante, en especial, Borges y Jurado), o sea, “credos *quietistas*”, como apuntó King (1989, 222).

Pero como ha señalado Sonia Cristoff, los viajeros a la República Popular China llevan consigo cierto resabio de esa tendencia a la comunión espiritual, pues en su discurso entregan “el factor místico en clave revolucionaria” (2009, 27). La palabra que opera como un *ritornello* en los relatos de viaje por China es “fraternidad”. Ya María Teresa León al evocar en sus memorias el viaje a China de 1957 definía esa época como “el momento de la deslumbrante fraternidad” (1999, 307). La frase de León se aplica al relato de viaje de Oliver y Frontini, que insistían en describir los episodios de integración con los chinos y los delegados de diferentes nacionalidades y credos. A todos llaman amigos; todos son como hermanos. Esta mística alimentada por el pacifismo es lo que los autores pretenden importar a América Latina.

En suma, puede decirse que el turismo ideológico de la década del cincuenta abrió para los latinoamericanos una mirada nueva sobre Asia, mirada que evolucionó parejo con el fortalecimiento del discurso tercermundista. En la transición de una década a otra —1950-1960— los intelectuales alcanzaron una nueva verdad: la de la miseria de los pueblos subdesarrollados, un escándalo para las mentes ilustradas de la izquierda y un factor bien explotado a favor de la lucha antimperialista de las naciones.

Un mundo feliz

Al reconocerse Oliver y Frontini como los primeros testigos latinoamericanos del mundo cerrado y distante que era la China comunista, enfren-

⁶⁵ Para el orientalismo argentino, ver los trabajos de Gasquet 2007 y Cristoff 2009.

tan la escritura de su relato de viaje como un mandato ineludible. Los autores se consideran protagonistas de una auténtica cruzada a favor de la “verdad”, apóstoles y “defensores de la paz”, un estatus que los entusiasma sobremanera y que se retroalimenta en la cordialidad sin límites por parte de los chinos, expresada en comidas, saludos, bailes y aplausos. Como muestra del fervor, este pasaje: “Como los habitantes de Hanchú veían la caravana de cinco o seis automóviles en que los argentinos recorríamos la ciudad, sabían, en seguida, que estábamos ahí como defensores de la paz. Se detenían a vernos pasar y aplaudían” (Oliver y Frontini 1955, 155).⁶⁶

Existe una insistencia por representar al Otro que es el pueblo chino desde un prisma de exaltación. Su ánimo laborioso, tranquilo y solidario, unido al estereotipo de pueblo sonriente, nos deja ante una relación de viaje ingenua y que apela a una emotividad un tanto facilona⁶⁷ y no exenta de paternalismo (Navascués 2013): “Durante el viaje de regreso reflexionamos: ¿qué pensarán estos campesinos de nosotros? ¿O qué pensarán ellos de sí mismos con motivo de nuestra presencia en su país? Nosotros, y esto debían saberlo, no éramos indiferentes a su suerte. ¿Intuirían la

⁶⁶ Sin lugar a dudas, el “apostolado pacifista” alimentó la autoridad testimonial de estos viajeros, que se autorrepresentaron como aquellos elegidos para expandir una verdad universal por toda la tierra. Mírese, por ejemplo, el epígrafe —y el propio título—, que abre el relato de Oliver y Frontini. Se trata de una cita del evangelio de San Juan: “en verdad os digo que lo que sabemos hablamos y lo que hemos visto atestiguamos”. En el mismo sentido, el pedagogo uruguayo Jesualdo Sosa, tras una estadía de dos meses en China en 1956, escribió *Conocí China en otoño* (Buenos Aires: Meridión, 1960), en el que manifestaba la misma “moral” testimonial que Oliver y Frontini a través de un pasaje del libro de viaje de Marco Polo: “Y por eso ponemos las cosas vistas como vistas y las oídas como oídas para que nuestro libro sea recto y verdadero y sin ninguna mentira” (1960, 8).

⁶⁷ Esa emotividad también está presente en otros viajeros, pero por lo menos acusan cierta distancia (aunque sea irónica) como en el caso de León y Alberti, que pretenden desmarcarse de la exigencia de objetividad que parece pesar sobre todo testimonio: “Nosotros, pienso yo que somos malos viajeros y con el corazón por delante veremos poco y mal o mucho y bien, según la hora, el día, el momento. Se nos abrirán las manos para dejar escapar lo menos bueno sin mencionar, confiaremos en que es verdadero cuanto nos dicen, no hurgaremos en los lugares peligrosos colocando zancadillas premeditadas, se nos saltarán las lágrimas ante la belleza y caeremos enamorados —capaces somos— de todo un pueblo [...] No confiamos en que nuestro libro sea ecuaníme ni mucho menos. Será apasionado y cordial. Como no pretendemos convencer a nadie, y es para alegría de nuestro propio corazón para lo que hablamos, iremos discurriendo por estas notas igual que el río Huang-Ho que cambió veintiséis veces de curso en su voda de río” (Alberti y León 1959, 19-20).

honda cordialidad con que les acompañamos? ¿Advertirían con qué interés tratamos de conocerlos?” (Oliver y Frontini 1955, 108).⁶⁸

A lo largo del testimonio de viaje de Oliver y Frontini, se insiste en la bondad natural de los chinos, lo que los predispone a adaptarse al nuevo orden, a la férrea disciplina que trae consigo el proyecto comunista de Mao. Esto no deja de ser llamativo pues ese estado de bondad natural, de inocencia infantil suele ser una constante en las estrategias de representación de aquellos pueblos con los que Oliver se comprometía políticamente, lo que abarca desde los Estados Unidos de la Segunda Guerra Mundial, el pueblo ruso y chino y, finalmente, el cubano. Sin duda, al dar con una utopía, la autora se entregaba a su defensa, que era, en el fondo, la defensa de su propio deseo de creer.

Otra muestra de esa actitud utópica se encuentra en el relato de la visita de los autores a la cárcel de Pekín, pues se trata del máximo ejemplo de la tendencia del comunismo chino a la reeducación de los individuos. Así, Oliver y Frontini describen la cárcel como un correccional donde “las ventanas y las puertas son estrechas. Observamos que estas no tienen llaves ni cerrojos, adentro no hay guardias armados. Vemos solamente celadores que visten de civil y no llevan arma alguna. El director nos dice que los celadores son obreros modelo que, además de vigilar a los presos, cuidan de su formación moral” (Oliver y Frontini 1955, 205). Allí les explican que a partir de la revolución educan a los presos en las leyes de la nación para que no reincidan; fomentan el trabajo, el arte y el deporte. Pero algo puede empañar esa visión. Los visitantes argentinos anotan que el 65 % de los presos son contrarrevolucionarios que estuvieron al servicio del *Kuomintang*: “Miramos al director con cierta perplejidad, mientras recordamos lo que en Occidente suele decirse sobre la revolución china. El director parece adivinar nuestro pensamiento. Sonríe

⁶⁸ Por otra parte, el pasaje contiene una interesante metarreflexión sobre el ser extranjero (o extraño). Algo similar pero más sustancioso anotó García Márquez en su visita a Moscú, con motivo del Festival de la Juventud en 1957. Según el colombiano, este evento permitió que el pueblo soviético viera por sí mismo a los extranjeros, algo inédito dado el hermetismo que pesaba sobre el país desde varias décadas. Así, cientos de rusos viajaron hasta Moscú para ver a los visitantes. El siguiente pasaje recrea la percepción del viajero en esas condiciones: “El festival fue un circo que se le montó al pueblo soviético, desconectado del mundo durante 40 años. La gente tenía deseo de ver, de tocar un extranjero para saber que estaba hecho de carne y hueso. Nosotros encontramos muchos soviéticos que no habían visto un extranjero en su vida. A Moscú vinieron curiosos de todos los rincones de la Unión Soviética. Aprendieron los idiomas al galope para hablar con nosotros y nos dieron así la oportunidad de viajar por todo el país sin movernos de la Plaza Roja” (García Márquez 1986, 99).

levemente y en seguida explica: ‘Estos presos cometieron delitos, hechos concretos —dice—, previstos y penados por la ley penal’” (Oliver/Frontini 1955, 206). Y esto les basta a Oliver y Frontini para irse tranquilos. Con esto creen combatir un estereotipo según el cual el modelo político y cultural asiático aplica el despotismo sobre sus opositores, algo que —al menos discursivamente— preocupaba bastante al mundo liberal. Un dato interesante es que unos años después, durante el gobierno de Frondizi, Frontini fue el director de cárceles de Argentina. Seguramente el conocimiento de otras “culturas penitenciarias” se sumó a su experiencia como jurista para dicho nombramiento (y también su propia reclusión en Villa Devoto a la vuelta de este viaje, como ya se adelantó).⁶⁹

Por otra parte, se evidencia que el interés de Oliver por las formas de la religiosidad y los cultos se hace presente aquí en un capítulo en el que indaga sobre el trato dado a las minorías religiosas, centrándose en cómo viven los cristianos. Le hacen saber que la libertad de culto en China está garantizada por la “Nueva Constitución”. María Rosa va más allá y decide incluir la historia de un cristiano que, al hacerse mayor, se adhirió al comunismo. La identificación de la autora con el indagado es clara. Le pregunta en qué clase social ha nacido. Él le dice, ruborizado, que es hijo de un banquero y que tardó en unirse al pueblo. La conversión del joven chino tiene gran simbolismo para esta oveja negra de la oligarquía porteña, ya que le recuerda su propia decisión. Pero también hay otro punto en donde los personajes son espejos entres sí. El joven cuenta que, tras el triunfo de Mao:

Yo nada había hecho: seguía de mirón y como tal asistí, aquí en Pekín, al desfile del 1º de Mayo de 1950. Estaba en la acera de esta avenida —dice y señala hacia la ventana—, cerca del Tien An Men, desde cuya terraza el presidente presenciaba el desfile. Vi avanzar muchas, miles de niñas ese día: avanzaban alegres. Tenían las mejillas como manzanas maduras y los ojos brillantes. Pasaban ante el Tien An Men, llevaban blusas blancas, faldas floreadas, pañuelitos rojos en el cuello y en las manos ramas de ciruelo en flor, globos de colores, y palomas vivas, gritaban con voz cristalina: “¡Viva el presidente Mao!...” Yo pensé: “¡Cómo ha cambiado todo!” Y el futuro se abrió diáfano ante mí (Oliver y Frontini 1955, 249).

Esta visión del pueblo chino recuerda por contraste la irrupción desaharrapada del pueblo que vivaba a Perón en las calles porteñas. Como ya

⁶⁹ El especial interés de Frontini por este tema se comprueba en la publicación de sus impresiones de esta visita en *Propósitos*: “La cárcel de Pekín” (Frontini 1953).

se ha adelantado, a Oliver le tomó tiempo interiorizar a ese pueblo (que era el suyo, el argentino). Su epifanía en este sentido se parece mucho a lo que ocurre al joven chino ante la masa de compatriotas.

Volviendo sobre el asunto religioso, pensamos que este testimonio que recoge Oliver pretende refutar la propaganda de los países capitalistas en contra de China, pues sostenían que allí había persecución religiosa.

Es útil preguntarse qué otro gobierno de cuantos hoy hay en el mundo que ha dado en llamarse “occidental”, trataría con mayor liberalidad y justicia a una minoría racial, política y religiosa. Es útil, es necesario, es urgente preguntarlo, porque basándose en una presunta persecución religiosa, la propaganda contraria al gobierno que hoy rige su destino de seiscientos millones de seres humanos pretende, en primera instancia, que se le pase por alto, y en segunda que vayamos a una guerra contra él (Oliver y Frontini 1955, 243).

La prueba concluyente para los autores acerca de la libertad en la China de Mao es la constatación de la alegría en los chinos: “La alegría fue, pues, para nosotros, la prueba evidente de que el pueblo chino gozaba de libertad. Si la libertad es la posibilidad de vivir con plenitud y dignidad la propia vida, los hombres y las mujeres de la nueva China tienen hoy la mayor libertad de que nunca disfrutaron” (Oliver y Frontini 1955, 334).

Por último, cabe insistir en una peculiaridad del “turista ideológico” que se hace evidente en este análisis del testimonio sobre China. Si bien el intelectual declara viajar para conocer y transmitir una verdad, en el fondo no se despegaba de su voluntad de “hacer creer”, como ha señalado Hourmant (2000, 13). Según el crítico, normalmente los “viajeros militantes” deseaban creer más que ver, y utilizaban el viaje para brindar pruebas o testimonios que “ayudaran” a creer a los demás. Así pues, en el caso de Oliver y Frontini, el lector se encuentra un relato de más de trescientas páginas que no incluye la mención de una sola crítica o desavenencia durante el viaje. Todo es armónico en China: “En cada amigo, en cada hombre o mujer con quien hemos conversado, larga o brevemente, en el campesino y el obrero, el artista y el intelectual, el religioso y el estadista, hemos sentido invariablemente esa sobrecogedora armonía que da la cultura milenaria unida al impulso renovador y que sustenta la fe en la infinita capacidad creadora del hombre” (Oliver y Frontini 1955, 87).

Según lo que hemos trabajado, el relato permite pensar que los autores visitaron China con el corazón por delante. Su mirada es la del protagonista de *Cándido o el optimismo*: no les permite representar para sus lectores otra cosa que un mundo feliz.

Colonialismo y liberación

La intención declarada de *Lo que sabemos hablamos* es la de dar cuenta de la China “que acaba de nacer a la libertad” (Oliver/Frontini 1955, 66). Para enfatizar los asombrosos cambios del gobierno comunista, los autores eligen comenzar su relato con un resumen de la historia del país o, para ser más precisos, un resumen de la historia de la China colonizada. Por ello la relación de los hechos abarca desde el siglo xvi hasta 1949, año de la “Liberación” de la dominación externa e interna: “La supresión de las normas inertes del feudalismo, la liquidación del régimen reaccionario de Chan Kai Chek, la expulsión de los explotadores extranjeros, pusieron fin a la coerción, a la inseguridad y al crimen. La palabra Liberación, con la que se denomina la época que inicia el triunfo de la revolución, contiene la idea de manumisión” (Oliver y Frontini 1955, 334).

El reflejo de la dominación extranjera (inglesa, francesa, holandesa y nipona) es descrito por numerosos viajeros occidentales anteriores a la revolución en términos de racismo, tráfico y fumaderos de opio, industria de la seda, trata de blancas, burdeles, negocios de apuestas, explotación obrera... Pero el antecedente más inmediato era el colonialismo interno, dirigido por Chiang Kai-shek, quien tuvo como aliado fundamental a los Estados Unidos. Oliver admite esto último en un paréntesis, como si temiese estar cometiendo una infidencia en relación con sus años de servicio en Washington: “(bajo la administración de Roosevelt la opinión pública en los Estados Unidos sabía y admitía que el generalísimo Chang era un fascista y que China necesitaba producir para ofrecer mejor resistencia al invasor)” (Oliver y Frontini 1955, 323). Más tarde, en sus memorias, la autora se permitirá hablar abiertamente de ello y de la financiación del régimen del *Kuomintang* con capital norteamericano.⁷⁰ Entre otras cosas, Oliver recordó la visita de la esposa de Chiang-Kai-shek a la Casa Blanca, acompañada de numerosos servidores y seis perros pekineses. Entonces la prensa elogió la hermosura y elegancia de la Primera Dama china, pero la intelectual argentina, deseosa por conocer una impresión de primera mano de la mujer del generalísimo, acudió a uno de los altos funcionarios de Roosevelt que había tratado a la visitante, quien le reveló que Madame Chiang-Kai-shek le había expuesto “larga y detalladamente el régimen que ellos consideran adecuado para China

⁷⁰ Los norteamericanos también brindaron préstamos a los comunistas (con quienes establecieron lazos en Yenán entre 1944 y 1947), pues necesitaban a los dos frentes chinos unidos en la resistencia a los japoneses.

cuando termine la guerra” y que no consistía en otra cosa que “fascismo puro” (Oliver 1981, 118).⁷¹

Hasta aquí la historia de la corrupción política y del sufrimiento del pueblo chino. Lo que importa a los autores es mostrar el mundo inaugurado tras la liberación o restitución de la nación a los chinos. Para empezar, estos “se han puesto a limpiarla a fondo” (Oliver y Frontini 1955, 144): “La suciedad es consecuencia de la ignorancia y de la miseria, condiciones imprescindibles para conseguir la mano de obra barata con la cual se construyen, mantienen y prosperan los imperios de Occidente” (Oliver y Frontini 1955, 148). Así pues, las primeras impresiones de China resaltan la limpieza de los espacios públicos, algo que unido a la higiene física y moral del régimen de Mao es una de las principales pruebas de la utopía que presentan estos viajeros. La limpieza se extiende más allá de las calles y llega a la justicia dando luz y transparencia a los juicios, desarrollados ahora de acuerdo con los criterios de la justicia colectiva.

La imagen del pasado de suciedad y el presente de pulcritud mueve a los autores a incorporar en el relato una escena latinoamericana marcada por la miseria y los harapos, todo lo que no ven en la nueva China. Es así como a partir del recibimiento que les brindan los niños chinos los autores hacen una digresión en la que recuerdan a los niños latinoamericanos:

Recordamos particularmente, porque la memoria suele aferrarse a los lugares que amamos, las manitas que vimos en una capital latinoamericana, hace siete años, en pleno centro. Calle por medio, sentada en el escalón de un viejo portal de madera, estaba apoyada, de espaldas al portón, la madre harapienta. Sus ojos miraban perdidos hacia adelante, parecían no ver a la criatura que, semidesnuda, jugaba con la basura amontonada en la cuneta y se metía a la boca: pelos, pelusas, hilachas, papeles mezclados al polvo pegajoso del alquitrán y gasolina se metía a la boca el niño de manitas flacas y mugrientas, y más parecidas a crispadas arañas que a margaritas de pétalos espaciados. ¿Dónde vimos a ese niño?... Mejor no puntualizar... Lo vimos, lo hemos visto y lo seguimos viendo en muchos lugares de nuestra América

⁷¹ En su autobiografía, Oliver admitirá otro de los tantos secretos de la política exterior norteamericana: “En los círculos oficiales de Washington se sabía que el generalísimo, en vez de lanzar sus tropas contra los invasores japoneses, las empleaba a fondo contra los comunistas chinos. En esa lucha intestina perdía los armamentos y gastaba parte de los dólares [...] sin embargo, como urgía aliviar la presión japonesa en el Pacífico, altos jefes del Ejército del *Kuomintang* eran invitados a Washington donde, además de considerar con ellos una estrategia militar conjunta, se les alentaba a emprender previamente la ofensiva contra el enemigo común” (1981, 119).

Latina que, por más de un motivo, recordábamos sin cesar en China (Oliver y Frontini 1955, 69).

Al plantear un contrapunto constante entre América Latina y las maravillas de la nueva China, el relato de Oliver y Frontini parece sugerir que la lucha por la liberación del país perseguida por Mao es también la lucha de todos los pueblos del Tercer Mundo. Esta reflexión será desarrollada en el próximo apartado.

China y América Latina: una nueva alianza

Acercar la China comunista a América Latina era la utopía a la que respondía el relato de viaje de Oliver y Frontini. Ya en el que definió como su primer encuentro con China (en San Francisco, en 1942), Oliver dijo percibir la comunión entre Asia y el continente americano:

Bajar y subir por una calle empinada en que todo negocio era chino, en que solo se comía comida china, en que los letreros por sus signos incomprensibles parecían alegres banderines, en que colgaban faroles, dragones y pescados secos, en que las fachadas ostentaban mucho oro y brillos de porcelana y en los escaparates lucían objetos finos, artesanales, hechos con paciencia e imaginación, era un placer inagotable. Allí, al descubrir hasta qué punto el arte popular chino y el mexicano armonizan, fue confirmándose mi sospecha de que el Océano Pacífico había sido en tiempos remotos una vía de comunicación que después se llamó América (Oliver 1981, 268).

En *Lo que sabemos hablamos* reaparecen las estrategias de traducción cultural que Oliver había desplegado en *América vista por una mujer argentina*: analogías ingenuas y forzadas que quieren persuadir al lector de una hermandad humana y social, pero esta vez fundada en la condición de opresión en la que habían vivido estos pueblos por la colonización extranjera. El objetivo es claro: legitimar en América el modelo comunista.

Tanto Oliver como Frontini conocían bastante el territorio y las culturas de los países latinoamericanos. De hecho, ambos abrevaron del americanismo que se afianzara durante la década del cuarenta. En Oliver, este sentir se nutrió de la amistad con Henríquez Ureña y Alfonso Reyes (Pierini 2004), mientras que Norberto Frontini, por su parte, estuvo ligado a la creación de una colección emblemática de esta corriente: Tierra Firme, del Fondo de Cultura Económica.

Para los autores, las similitudes entre China y América Latina radican en la naturaleza, en su gente y en las condiciones económicas. En relación al primer punto, por ejemplo, en las cercanías de Nankín los autores apuntan: “¿Por qué nos recordaron esas terrazas las similares de Machu Picchu y de Ollantay, y no las gradas sembradas de vides de España e Italia? Sencillamente, porque en China, como en nuestra América, es difícil admitir que al labrador le falte tierra de más fácil labranza que los flancos de la montaña” (Oliver y Frontini 1955, 56-57). Las similitudes “saltan continuamente a los ojos, confirmándonos la teoría sobre el nexo que debió unir al Asia con nuestro continente en época prehistórica” (Oliver y Frontini 1955, 69). Así, las aguas del Yangtsé “son amarillentas como las del Paraná” (Oliver y Frontini 1955, 59). Curiosamente, hay una apreciación similar en Kordon: “Y ya atravesamos el Yang-Tzé, el legendario Río Azul de los chinos, que no es azul sino de color cobrizo de nuestro Paraná” (Kordon 1958, 67). Para este entusiasta promotor del acercamiento entre China y América Latina: “El paisaje que se repite en todo el mundo nos enseña que todos los hombres somos hermanos” (Kordon 1958, 67).

Recuerdo muchas tardes esperando el tren en cualquier estación de la pampa argentina. Una tarde en Quemú-Quemú, frente a los pastos brillantes y la tierra mojada, cuando la pampa recién llovida embriaga como un vino. Y este mismo paisaje lo recorro ahora en el expreso de Shanghai (Kordon 1958, 63).

Para Oliver y Frontini, aparte del paisaje, otro punto de convergencia sino-latinoamericana es la gente y su circunstancia, por ejemplo: “Muchos forasteros, y no pocos connacionales, han tildado tanto a los chinos como a los indoamericanos de indiferentes y pasivos, sin detenerse a pensar que estos defectos pueden ser circunstanciales: cuando no ve salida de la miseria, de la ignorancia o del aislamiento, sólo le queda al hombre aceptar la fatalidad” (Oliver y Frontini 1955, 78).

Pero no se detienen ahí. Hay todo un mundo de similitudes. Las artesanías chinas son parecidas a las que han visto en Quito y México; los ejercicios que practican los estudiantes chinos en parejas para el sistema circulatorio, se parecen a la *capoeira* de los negros de Bahía; las comidas chinas se cuecen al vapor como los platos de la cocina quichua; las aldeas les recuerdan a las aldeas de Bolivia y Perú; el campesinado chino se asimila al campesinado latinoamericano, etcétera. Esto último es uno de los rasgos que más los alienta en la defensa de la hermandad entre

latinoamericanos y chinos pues tienen en mente a una América fundamentalmente agrícola y escasa o nulumamente industrializada. Por eso el modelo chino se les representa como más cercano o adecuado a la situación latinoamericana.

Como se ha dicho, para estos autores la unión sino-latinoamericana es posible porque la naturaleza y las condiciones económico-sociales así lo demuestran. Y el pasado colonial que les lega una condición de subdesarrollo es la base más fuerte para unirse, parecen decir los autores. Al ver el arte chino, piensan en el arte preincaico: “Si a estas expresiones inherentes a la naturaleza se agregan las creadas luego por condiciones económicas y sociales, también similares para unos y otros —feudalismo, predominio numérico del trabajador rural, ciertos intentos de comunidad campesina, invasiones, expoliación y colonialismo—, era natural que cuanto veíamos y oíamos en China nos llevara a pensar en las tierras donde hemos nacido y donde vivimos” (Oliver y Frontini 1955, 70).

En ese panorama presentado por los autores, China prefigura lo que podrían llegar a lograr los países latinoamericanos si adoptaran el modelo comunista. No mucho tiempo después de este viaje se hablaría de toda una corriente de “maoísmo argentino”. El propio Kordon tuvo oportunidad de entrevistarse con el líder, como también el filósofo Carlos Astrada en 1960.⁷² Ambos contaron con un honor que no tuvieron Sartre, ni Lukács, ni Marcuse. Sin duda, Mao valoraba a América Latina como un aliado necesario en su camino de independencia del orbe soviético.

Miopia y defensa de la ilusión socialista

La traducción cultural ingenua que hace Oliver es un motivo para volver a reparar en lo que se considera la “miopia” de la viajera, aquello que hace que el testimonio se revele como un compendio de virtudes socialistas. Su gran amigo, Waldo Frank, exprocomunista y orientalista, le criticó precisamente la ingenuidad con la que describió China en su testimonio. El 12 de septiembre de 1955, Frank escribía a Oliver:

⁷² En el caso de Astrada hay que recordar que mantenía serias diferencias con el Partido Comunista soviético, al cual acusaba de legitimar un sistema de dominio del mundo entre dos potencias. Esto puede haber interesado a Mao, quien por entonces orientaba al Partido Comunista Chino a su escisión de la tutela rusa. Durante los 60, el filósofo alentó la conexión entre tradiciones de izquierda y la tradición nacional y popular argentina. Algo que puede resultar interesante es que en su ensayo-testimonio del encuentro con Mao (Astrada 2007), ataque al Consejo Mundial de la Paz por ser un brazo del imperialismo soviético.

Debiste haberte reservado las emociones y acentuar tus capacidades de análisis. Porque por supuesto mucho de lo que dices es exagerado a menos que los chinos sean inhumanos. Mucha literatura de este tipo salió en Rusia en los años 20 y provocó una reacción histérica. Un análisis de la atracción del comunismo para los intelectuales y burócratas chinos —una suerte de psicoanálisis— pudo ser una buena cosa. Lo que trae tu libro provocará en los hostiles la respuesta “vieron lo que los chinos quisieron mostrarles”. Y ¿cómo es que sobre religión sólo te refieres a la Cristiandad? ¿Y qué con el taoísmo, el budismo, el confucianismo, el neo-confucianismo, la reacción a estos? ¿Y cómo pudiste escribir sobre literatura y drama sin referirte a las infinitas escuelas de pensamiento y estética que China ha perfilado el presente? Tu libro está lleno de buenas impresiones y me gustaron, pero las impresiones no son suficientes cuando se trata de China, sin un entendimiento profundo de los antecedentes [...] China hoy es una especie de luna de miel de la revolución, análoga a Rusia en los 20 y a Israel luego de la derrota de los árabes (citado por Clementi 1992, 100).

No fue posible acceder a la respuesta de María Rosa a esta carta, pero sí se conoce parte de la misma de forma indirecta, por la carta que Frank le envió posteriormente. De esta se infiere que las observaciones del norteamericano disgustaron a la autora, por lo que ensayó una aclaración:⁷³ “mis críticas eran solamente desde el punto de vista táctico”. La inamovilidad de la autora en relación con lo reflejado en *Lo que sabemos hablamos* queda expuesta en el siguiente fragmento de la respuesta de Frank: “Lo que dices es correcto: una luna de miel es también real, y puede ser el punto de partida para un matrimonio que dure toda la vida” (citado por Clementi 1992, 101). Pero lo cierto es que él se había desencantado ya de las utopías socialistas, según se lo reconocía a su amiga: “Debo decirte, María Rosa, que para mí, la *liaison passionelle* con los movimientos comunistas de otros países, sean los estados soviéticos, China o Francia está superada. Respeto sus logros, les deseo todo lo bueno, pero no son guías necesarias para los marxistas del Occidente” (Frank citado en Clementi 1992, 102). Oliver, en cambio, continuaba apegada a la defensa de la experiencia comunista de la que fue testigo en China, aferrándose a su percepción de haber estado en el mejor de los mundos posibles.

Hay que consignar que si bien el libro no tuvo gran circulación en Argentina, es un exponente del fenómeno de redescubrimiento de

⁷³ Frank aparentemente se sintió mal por la dureza de sus observaciones, por lo que en la segunda carta decide congraciarse con Oliver: “lo que quizás omití en mi carta es que el libro te contenía y que eso lo convertía en adorable para mí” (Clementi 1992, 101).

Oriente para América Latina. De hecho, a su regreso del viaje la autora fundó con Fina Warschaver, una de sus compañeras de la comitiva argentina por la paz, la Asociación Argentina de Cultura China. Este organismo se dedicó a organizar exposiciones, conferencias y a editar la revista *Cultura china*.

Sólo resta agregar que Oliver viajó a China en dos oportunidades más, llegando incluso a conocer a Mao, en 1958. No obstante, su entusiasmo procomunista empezó a desvanecerse cuando el Consejo Mundial de la Paz cometió su primer gran error al no pronunciarse en contra de la represión soviética en Hungría. Más tarde, a principios de los sesenta, el encantamiento se atenuó aún más, cuando China se levantó frente a la URSS reclamando hacer su propio camino comunista, nacional y liberado del imperialismo soviético.⁷⁴

CUBA O EL VIAJE COMO AFIRMACIÓN DE UN DESTINO

La insurrección popular que agitaba a una isla del Caribe, en 1959, inauguró una nueva etapa para la izquierda internacional. Sostenido por el esfuerzo común del campesinado y de jóvenes universitarios, el fenómeno cubano encantó rápidamente al mundo e insuffló vida, junto con la China de Mao, al pensamiento utópico de signo revolucionario, debilitado por la esclerosis del sistema soviético. María Rosa Oliver siguió con atención el devenir revolucionario de Cuba. Visitó la isla entre enero y marzo de 1964 convocada como jurado del premio literario de la Casa de las Américas. A la lectura de las novelas concursantes, sumó las actividades que eran comunes a todo viajero oficial: la visita a talleres, escuelas, bibliotecas y exposiciones, las charlas con el pueblo, los intelectuales cubanos y, en su caso particular, el encuentro con uno de los líderes de la Revolución: Ernesto Che Guevara.

Al constatar un fenómeno propiamente latinoamericano, cargado de idealismo y que conjugaba la revolución social con la liberación del país del dominio estadounidense, Oliver definió un nuevo rumbo en su

⁷⁴ En 1961 se hicieron públicas las purgas, la injusticia, la corrupción del estalinismo a través del "Informe Jruschov". En realidad, las revelaciones del líder soviético tuvieron lugar en 1956, en una sesión cerrada del Congreso, pero vieron la luz más tarde y fueron la excusa de Mao para independizarse de la Unión Soviética. Sobrevendrá entonces el cisma del PC. Se abren entonces varios frentes: los que restan leales a los soviéticos, los que se van del todo, los que se van con el maoísmo. En el caso del Partido Comunista Argentino, hay que decir que siguió fiel a Moscú.

militancia, marcada por su pertenencia a la vieja izquierda, atenta a las directrices soviéticas. A partir de Cuba, el accionar y el pensamiento de la autora completan un giro latinoamericanista. En uno de sus encuentros, Guevara le había reprochado una llegada tardía al proceso cubano: “Desde hace cinco años usted está perdiendo el tiempo” (Oliver 1968a). Ante esta reconvención, la autora meditaba: “Cinco años han transcurrido desde la noche de verano, rondada de luciérnagas y sonora de grillos, en que por la radio oí proclamar la victoria que nos señalaba, sin que yo lo advirtiera, un nuevo rumbo a seguir”. Entre 1959 y 1964 la escritora había continuado con su labor como miembro del Comité para la Paz Mundial, sirviendo en el orbe comunista, mirando el proceso cubano como algo novedoso, pero sin tomar contacto directo con él. El pasaje de un paradigma revolucionario a otro tras haber transitado un largo itinerario vital y político es un factor de peso en la transformación de la intelectual. Tiene 65 años, ha militado en la izquierda por más de 30, es premio Lenin de la Paz y antigua *fellow traveller* de la Cortina de Hierro y la China comunista. Su mirada hacia Cuba está impregnada por esta experiencia, por lo que su relato del viaje se presenta como un diálogo *in absentia* con los compromisos y viajes anteriores. De las diversas epifanías que le depara este viaje, la principal no es otra que la urgencia de la condición de subdesarrollo y la injusticia social en Latinoamérica. Ante esto sintió la necesidad de resituar su labor y su discurso. Ante esto, tuvo la oportunidad de resolver lo que hemos dado en llamar su “miopía”: esa incapacidad de acercarse a la realidad popular más cercana, la de su país, y reconocer la legitimidad de sus reclamos.

Por otra parte, un cambio sustancial en su forma de concebir la lucha social estuvo dado por el concepto de “liberación”, deudor de los procesos de descolonización iniciados en Argelia e Indochina, y que a partir de Cuba pasó a ocupar un lugar central en el discurso de la izquierda. La lucha por la liberación alentó una intensa solidaridad entre los países en situación de subdesarrollo. Los “condenados de la tierra”, parafraseando a Fanon, se descubrieron hermanos y pronto la idea de la dimensión planetaria de la injusticia y la opresión fue la base de la doctrina “tercermundista”. Esta corriente de pensamiento (fundada en gran medida en el repudio a Occidente) reveló a América Latina para muchos intelectuales (entre ellos, nuestros viajeros), que acabaron por desertar de la idea de una democracia liberal, plagada de contradicciones, reproductora de desigualdades y tildada de “burguesa”.

Notas filológicas

Los textos que nos permiten acceder a la experiencia cubana de Oliver son tres: una conferencia titulada “La literatura de testimonio”, el artículo “Sin apuntes ni grabación”, en el que esboza un perfil de Guevara a partir de los encuentros que tuvieron en La Habana, y una memoria de viaje sin titular, que recoge sus impresiones del país e insiste en los logros de la Revolución. Los dos últimos son escritos inéditos y se conservan actualmente en el Archivo María Rosa Oliver de la Universidad de Princeton. Cabe señalar que ni el viaje a Cuba ni estos materiales han recibido hasta ahora atención crítica. La relación de Oliver con la Revolución cubana ha sido comentada lateralmente y con imprecisiones en la biografía escrita por Hebe Clementi, seguramente debido a que esta no pudo acceder al conjunto de los materiales del archivo de Oliver mientras realizaba su investigación.⁷⁵ El testimonio sobre el Che sería uno de esos textos. En su estudio, Clementi dice haber tenido noticia del mismo a través de Estela Canto, a quien María Rosa se lo habría leído, pero asegura que el texto no se encuentra entre los papeles de la autora. Su justificación es la siguiente: “Esas páginas se han perdido en los años largos y duros que nos tocaron vivir después y tampoco se encontraron entre sus papeles” (1992, 189). Cabe señalar que Clementi elaboró parte de su investigación consultando el archivo de Oliver, que por entonces, en 1992, se encontraba aún en manos de una sobrina de María Rosa, Teresa Bortagaray de Testa, quien años más tarde cedió la custodia del mismo a la Biblioteca de la Universidad de Princeton. Contrariamente a lo que suponía Clementi, el texto y sus borradores sí existen y forman parte del Archivo Oliver en Princeton, por lo que se supone que “Sin apuntes ni grabación”, el testimonio de los encuentros con el revolucionario argentino que Clementi dio por perdido, habría sido ocultado por la familia de Oliver durante la última dictadura militar y los años que siguieron, como seguramente también lo hayan hecho

⁷⁵ Clementi afirma que Oliver “fue una de las dos personas que entrevistó al Che Guevara en 1962, cuando estuvo de incógnito en Argentina, a su regreso de la reunión de Uruguay. La entrevista con el visitante duró unas horas y fue ella quien lo acompañó al aeropuerto y lo despidió” (1992, 189). La autora se refiere a la Conferencia de Punta del Este (que en realidad tuvo lugar en agosto de 1961) y al viaje de incógnito realizado por Guevara para entrevistarse con Frondizi. El testimonio escrito de Oliver —al que la investigadora no tuvo acceso y que supone recoge ese encuentro clandestino— contradice esta versión, pues en él la autora sostiene que su primer encuentro con Guevara tuvo lugar en La Habana en 1964.

con toda aquella documentación que pudiera generarles problemas. Es sabido que por entonces la posesión de libros, panfletos o cualquier escrito que tan siquiera mentara a Guevara podía acarrear una pena por “actividades subversivas”.

En otro orden, un detalle no menor en relación a los testimonios inéditos es que fueron escritos o terminaron de escribirse a finales de 1968. Al principio de su memoria de viaje a la Isla, consigna:

Han transcurrido cinco años desde mi visita a Cuba. Muchos para un país empeñado en el arduo proceso de implantar un socialismo con carácter nacional mientras está sometido a un bloqueo que pronto cumplirá una década. La medida tomada por un enemigo poderoso con el fin de hacer fracasar la revolución eriza de dificultades la vida diaria pero, a la vez, alienta a realizar los sacrificios necesarios para superarlas. Al heroísmo romántico y exaltado de la lucha insurreccional sucede ahora uno más anónimo y cotidiano. El “Patria o Muerte” es más verdad que nunca y el “Venceremos” sigue siendo para el pueblo cubano una orden y una certeza (Oliver 1968b).

Lo que media entre el viaje y su escritura no resulta insustancial y seguramente influyó en la decisión de Oliver de no publicarlos. En el ínterin Cuba se había declarado marxista-leninista y había dado su apoyo a la invasión soviética a Checoslovaquia, el Che había sido asesinado en Bolivia y ya se advertían los primeros casos de censura y represión del régimen a los intelectuales (en 1965 había tenido lugar el exilio de Guillermo Cabrera Infante y en 1968 comenzaba el caso más sonado, el de Heberto Padilla). La Revolución cubana se debilitaba mostrando sus primeras fallas y exigiendo cada vez más sacrificios del pueblo.

Mientras tanto, en Argentina se había instalado el gobierno militar de Juan Carlos Onganía (1966-1970), tras haber derrocado al progresista Arturo Humberto Illia en 1966. Este golpe de Estado representó, en cierto modo, un paso del que no habría marcha atrás por significar una ruptura total con el orden republicano y federal argentino. La represión estudiantil, la tortura y el encarcelamiento de militantes de izquierda eran ya moneda corriente y las organizaciones clandestinas, nutridas ideológicamente por la Revolución cubana y el cristianismo revolucionario, estaban en expansión.

En vista de este panorama, la escritura de estas memorias de viaje por parte de Oliver en 1968 es en sí misma y más que nunca antes un acto político, una declaración que legitima una nueva forma de entender y de conducir la política. En otras palabras, una declaración que tiene muy

presente su recepción en un ámbito que ha sido ganado por la lucha social y la violencia.

Los intelectuales y el plan de visitas: la luna de miel con la Revolución cubana

Leopoldo Marechal reseña en su testimonio de viaje los agasajos y honores que recibió junto a otros escritores extranjeros en La Habana. Entre ellos destaca el banquete organizado en una mansión que el gobierno revolucionario había expropiado a un potentado norteamericano. El escritor se manifiesta de esta suerte al respecto: “poetas y escritores de Iberoamérica están sentados esta noche a la mesa de los periclitados banqueros: nalgas líricas o filosóficas sustituyen en los sillones dorados a las nalgas macizas del capitalismo” (Marechal 1969, 36). Esta anécdota representa una muestra del lugar de protagonismo que ganaron los escritores en el proceso cubano y la intensa integración de intelectuales extranjeros al mismo.

Al poco tiempo de la instauración del gobierno revolucionario, Cuba puso en marcha dos institutos que se encargaron de las relaciones culturales e internacionales, una cuestión fundamental dada la continua amenaza de aislamiento y bloqueo que pesaba sobre la isla. Así pues, fueron creados el Instituto Cubano de la Amistad con los Pueblos (ICAP) y la Casa de las Américas, principal órgano cubano de política cultural y propaganda. Conjuntamente, se fundaron el premio literario, la revista y la editorial Casa de las Américas. Será precisamente el premio el que suscite la visita de numerosos intelectuales, ya sea premiados o convocados para la conformación del jurado. En cierto modo, el rol de la Casa de las Américas es similar al de la Secretaría de Asuntos Culturales Norteamericanos, dado que se propuso dar a conocer Cuba y desarrollar acciones de colaboración internacional mediante artistas, docentes y estudiantes, siendo, desde 1959, su principal órgano de propaganda y difusión de la obra de la Revolución.

El plan de visitas de escritores extranjeros contemplaba que los testimonios de estos atravesaran lo que se consideraba una cortina de infundios por parte de la prensa capitalista. En este panorama, la crónica periodística y el género de la escritura viaje cobraron un nuevo auge, pero tomaron mayormente la forma de relatos apologéticos. Uno de los primeros testimonios fue el de Jean-Paul Sartre, volcado en sus artículos para *France-Soir* y que luego fueron reunidos en el libro *Huracán sobre el azú-*

car. Sartre y Simone de Beauvoir fueron los primeros invitados extranjeros del gobierno revolucionario. Su visita de 1960 ayudó a cimentar el mito de la Revolución entre la intelectualidad europea y tuvo hondas implicancias en el imaginario intelectual de Occidente. Esa experiencia simboliza lo que el propio Sartre denominó la “luna de miel” de los intelectuales con el régimen de Castro y que se extendería hasta 1971, año de la autocrítica forzada del escritor Heberto Padilla.⁷⁶ Las ironías de la historia quisieron que fuera precisamente él quien, como ha referido Enzensberger, cuestionara desde dentro el “turismo de la Revolución”. En su poemario *Provocaciones*, Padilla incluyó una burla a la artificialidad del plan de visitas cubano. Se trata del poema “Viajeros”, en el que describe la afluencia de intelectuales que perciben la realidad de la isla a través de lentes deformantes.

En fin, son gentes que han elegido
el curso sano y correcto de la Historia.
Han tomado el avión contra sus leyes,
pero son los viajeros más cómodos del porvenir.
Se sienten dulcemente subversivos,
en paz con sus conciencias.
Sus cámaras Nikon, Leica, Roliflex relucen, perfectamente
aptas para la luz trópico,
para el subdesarrollo (Padilla 1973, 33).

Escriben estudios y libros sobre cualquier aspecto de la realidad cubana. Se implican con las labores del pueblo y el exotismo que les representa la isla, y a su regreso:

⁷⁶ Heberto Padilla presentó en su poemario *Fuera de juego* una visión crítica de la Revolución cubana. El libro fue discutido en la interna revolucionaria entre 1968 y 1971, cuando finalmente Padilla fue obligado a un acto de retractación y autoinculpamiento como “antirrevolucionario”. El caso Padilla significó el divorcio entre la intelectualidad y Castro, que había impuesto una nueva política cultural de signo estalinista: “El arte es un arma de la revolución”. Un interesante y cercano testimonio de los primeros años del proceso cubano y los vínculos con la intelectualidad puede hallarse en el libro de Padilla *La mala memoria*. Por otra parte, muchos otros escritores fueron tildados de traidores a la Revolución. Algunos lograron exiliarse, como el ya mencionado Guillermo Cabrera Infante o Reinaldo Arenas, quien estuvo preso en los campos de concentración por disidente político y homosexual hasta que pudo escapar a Estados Unidos en el exilio de Mariel. Otros permanecieron en la isla pero relegados al ostracismo, como Lezama Lima y Virgilio Piñera, que a su condición de anticomunistas sumaban también la de ser homosexuales (Arenas 1992, 105-113).

Durante varios días proyectan diapositivas,
 en las salas oscuras, donde aparece el viajero,
 el héroe de la familia rodeado de cubanos: los guías
 del ICAP, flacos y mal vestidos, sonríen a la cámara.
 El montón de nativos abraza fraternalmente al héroe.
 Hay muchas fotos mías, de esas, por el mundo,
 Donde aparezco igual que un saltimbanqui: un ojo
 resentido mira a la cámara, el otro a cualquier sitio.
 Las mujeres, los hijos, los amigos del viajero
 Excitado observan y reprimen la repugnancia: yo estoy
 Preso en la foto como un león en su jaula: rujo
 Contra las grandes palabras (eternidad, historia),
 Pero no puedo transformar los ficheros, ni aclarar nada.
 Estoy condenado (Padilla 1973, 33).

Este clarividente Padilla que describía así su presente, pero sobre todo su situación de auténtica reclusión en un futuro cercano, este intelectual que fue él mismo un producto de la Revolución, significó para el régimen uno de sus más grandes dolores de cabeza. Por su causa, la “luna de miel” de los intelectuales con el régimen duró poco más de una década. El 22 de mayo de 1971, *Le Monde* publicaba una carta firmada por más de sesenta personalidades para comunicar que intelectuales franceses y extranjeros rompían con el régimen cubano a raíz de la “penosa parodia de autocrítica” a la que fue sometido Heberto Padilla (Verdès-Leroux 1989, 9).

Viajeros argentinos a la Revolución cubana

Un factor clave para el acercamiento de los autores estudiados a Cuba fue la política integracionista en relación con América Latina que había asumido la Casa de las Américas. Esto favoreció que muchos intelectuales latinoamericanos residieran en la isla mientras trabajaban para la Revolución, como fue el caso de Martínez Estrada, que dirigió el Centro de Estudios Latinoamericanos, o de Mario Benedetti, que fundó y dirigió el Centro de Investigaciones Literarias.⁷⁷

⁷⁷ Como ya se ha sugerido, es curioso que Viñas no haya abundado en la última etapa que denominó los “viajes de la izquierda”, y que tuvo como destino, aparte de los europeos y asiáticos, a Cuba y otros países de Latinoamérica por donde se extendía la revolución. Tal vez esto se justifique en que él mismo fue huésped de la Cuba revolucionaria y premio del concurso de la Casa de las Américas en 1963, por su novela *Los hombres de a caballo*. Su adhesión a la causa pudo haber sido el motivo por el que no elaboró

La década del sesenta inauguró lo que podríamos llamar un internacionalismo de signo “continental”, íntimamente ligado al turismo ideológico. La geografía latinoamericana comenzó a ser transitada con gran soltura desde una conciencia de hermandad o “patria grande”, que tenía sus antecedentes en el pensamiento de Bolívar, San Martín y Ugarte. Este nuevo internacionalismo fue insistentemente impugnado por ciertos sectores nacionalistas y por los liberales opositores a la Revolución cubana. Martínez Estrada, por ejemplo, fue la diana de agrios juicios por residir en Cuba. Costaba entender cuál era su lugar en un proceso político ajeno y por esto el autor dedicó numerosos escritos a dar cuenta de su posición. El propio volumen *En Cuba y al servicio de la Revolución cubana*, lleva como epígrafe una frase de Fidel Castro: “Cubano no es el que nació aquí; cubano es el que ama y defiende a este país”. Lo cierto es que a partir de la Revolución el imaginario del extranjero se vio modificado. La noción de “latinoamericano” ganó estatus y relegó a un segundo plano la adscripción a una nacionalidad.⁷⁸ La figura que más contribuyó a este transnacionalismo fue, sin duda, la de Ernesto Guevara, el primer extranjero integrado a la Revolución y ocupando un primerísimo lugar.

Oliver señaló algo sumamente interesante en relación con la extranjería en la Revolución cubana. Al referir la insistencia de la consigna “Cuba, primer territorio libre de América” en todo el país, advertía: “Me doy súbitamente cuenta de que, efectivamente, desde hacía muchos años yo no hablaba, de todo y con todos, tan libremente y con tal exigencia y sinceridad. Algo de ello se debía también a que allá no nos consideraban extranjeros a los demás latinoamericanos” (Oliver 1968b). Esta percepción no es exclusivamente suya. Muchos viajeros sostuvieron haberse sentido sumamente libres de preguntar y opinar en Cuba. A esto se sumaba el que durante los primeros años de la Revolución los recorridos por La Habana no estaban reglados ni exigían mediadores, como en los países tras la Cortina de Hierro. De esta forma, Oliver llegó a sentirse parte del proceso político cubano y descubrió que no había sido así en

una visión crítica de esa tendencia, deteniéndose en los viajes de la izquierda a Europa (cuya última figura sería el filósofo León Rozitchner).

⁷⁸ Julio Cortázar se definió a sí mismo como “latinoamericano”, antes que como argentino en una entrevista con Joaquín Soler Serrano (*A fondo*, 1977). Cortázar sintetiza el giro de la intelectualidad a la dimensión latinoamericana. En una carta a Fernández Retamar, decía: “¿No te parece en verdad paradójico que un argentino casi enteramente volcado hacia Europa en su juventud, al punto de quemar las naves y venirse a Francia, sin una idea precisa de su destino, haya descubierto aquí, después de una década, su verdadera condición de latinoamericano?” (Cortázar 1967, 7).

los casos de la Unión Soviética y de China, de los que fue una simple testigo en condición de extranjería, debiendo limitarse en la expresión de su parecer. La integración del intelectual extranjero en la Revolución fue todo un tópico de la escritura de viaje y de las polémicas de los sesenta y setenta. Su carácter revulsivo, según ha estudiado Gilman (2003), provenía del hecho de que era una práctica política que desbordaba los límites de la nación e inauguraba una militancia transaccional marcada por el desarraigo y en un grado de implicación hasta entonces desconocido.⁷⁹

Lo cierto es que Cuba atrajo la atención de argentinos muy diversos.⁸⁰ A continuación se repasan algunos nombres. Jorge Masetti y Rodolfo Walsh viajaron a la isla en pleno proceso revolucionario, en 1959. Entre los primeros también estuvieron Alfredo Palacios, John W. Cooke y León Rozitchner. Una corriente importante entre los viajeros fue la de militantes y políticos peronistas. Fidel Castro había reconocido como antecedente de la Revolución cubana a los gobiernos de Perón, por identificar en ellos el primer gran movimiento popular de América Latina. Esto fortaleció la simpatía ideológica entre argentinos y cubanos, en especial por el momento de proscripción que experimentaba el peronismo en Argentina. Para muchos peronistas la Revolución cubana sig-

⁷⁹ Uno de los extranjeros más mediáticos y cuestionados en la lucha por la liberación del continente fue el francés Régis Debray. En 1961, Debray había pasado seis meses en Cuba y tomado parte en la campaña de la alfabetización; entre 1963 y 1964 recorrió a pie América Latina, y en 1965 Castro lo invitó personalmente a la Conferencia Tricontinental celebrada en La Habana. Después inició su formación en la guerrilla y fue compañero de Guevara en Bolivia. Allí permaneció encarcelado por tres años, al ser desbaratada la guerrilla. Con posterioridad, Debray se orientó hacia la socialdemocracia y se trasladó al Chile de Salvador Allende para apoyar el proceso del socialismo. En 1973 se incorporó a los sandinistas de Nicaragua. A partir de 1981, entró al servicio de François Mitterrand como asesor pragmático en el Eliseo. En un exhaustivo artículo sobre la actuación de Debray en Latinoamérica, "La revolución verde oliva, Debray y la OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad)" (1967), Alberto Methol Ferré abordó la entonces novedosa condición del desarraigo del guerrillero, unida a la vocación de "profeta e intérprete de los latinoamericanos" que el francés también ostentó, al desarrollar una labor teórica en relación con la Revolución. Por su parte, David Viñas, quien tuvo contacto con Debray en Cuba, lo presentó como un paradigma de los escritores europeos que buscaron la realización de la Revolución en América, una tendencia que denominó "viaje europeo de reconocimiento revolucionario" (Viñas 1974, 199).

⁸⁰ Una muestra de este fenómeno de encantamiento de los intelectuales argentinos con la Revolución cubana es la publicación del libro *Cuba por argentinos* (1968), que reúne textos testimoniales de escritores como Marechal, Cortázar, Urondo, Walsh, Gelman, Dalmiro Sáenz, entre otros, y que expone de la diversidad social y política de los intelectuales que se acercaron a la Revolución.

nificó no sólo la posibilidad de realizar un cambio radical en la situación de subdesarrollo continental, sino también de retomar el poder popular que les fuera arrebatado en 1955. En esta línea transitaba John William Cooke, por entonces líder de la resistencia peronista, quien veía como un imperativo que el peronismo asumiera la forma de guerrilla al estilo cubano. Así, el viaje a Cuba fue una forma de repensar el movimiento e insuflarle aires nuevos.

Por otra parte, algunas muestras de esa simpatía ideológica entre cubanos revolucionarios y peronistas se encuentran en el testimonio de viaje de Leopoldo Marechal, “La isla de Fidel”.⁸¹ El escritor viajó a la isla en 1966, convocado para el jurado de novela del premio de la Casa de las Américas. Según advirtió, aceptó “la invitación de Cuba como un deber amoroso de información, justicia y testimonio” (Marechal, 1969, 57). La Revolución lo atrajo por la presencia de la juventud en el gobierno (la “efebocracia”) y por constatar que la justicia social se hacía carne en un lugar del continente latinoamericano.⁸² Asimismo, Marechal reconoció en el programa político de Fidel Castro analogías con la Tercera posición promovida por el peronismo, un programa ideológico que postulaba la defensa de la autonomía de los pueblos y la no intervención en relación con los conflictos de las grandes potencias.⁸³ Pero también vio muchas

⁸¹ Originalmente el texto fue concebido para ser publicado en la revista *Primera Plana*, pero fue censurado, por lo que vio la luz por primera vez en la ya mencionada antología *Cuba por argentinos* (1968).

⁸² Marechal declara sentirse sumamente a gusto en un país que ha logrado concretar la doctrina justicialista. Su relato concentra los rasgos del intelectual peronista clásico, apegado a las experiencias pasadas, pero sin entrever demasiado el futuro del movimiento. Una anécdota: en cierta oportunidad, al llegar a una comida, los cubanos reciben a Marechal cantándole la marcha “Los muchachos peronistas” (que estaba prohibida por decreto en Argentina desde 1956). Otro dato elocuente acerca de esa amistad entre el intelectual argentino y la Revolución es que el sello Casa de las Américas publicara su novela *Adán Buenosayres* en 1969.

⁸³ “Realmente lo que se ha logrado en Cuba es una encarnación del socialismo completamente personal. Me parece que, más que una revolución marxista, la de Cuba es una revolución nacional y popular, como la nuestra, la de Perón; con la diferencia que Fidel ha llevado el socialismo a extremos más rigurosos que Perón. Fidel ha dicho que Latinoamérica tiene que conseguir su segunda independencia; es decir, que después de haber conquistado la independencia política, es necesario alcanzar la independencia económica. En este planteo hay puntos de contacto con el justicialismo; me refiero a los planteos teóricos, no a las realizaciones. Cuando Fidel entró vencedor en la Habana, se ha dicho, llevaba dos preocupaciones: evitar que la revolución fuera usufructuada por la burguesía, como había ocurrido otras veces y también evitar que cayera en manos de las minorías marxistas teóricas, que ya existían en la isla. Es fácil suponer que lo que

similitudes entre sus líderes: “He encontrado bastantes puntos de contacto entre el peronismo y la revolución cubana y bastantes parecidos entre los dos líderes: Perón y Fidel dialogan con las masas. Esa comunicación directa entre el conductor y la masa, eso de circunscribir el tema a los problemas concretos, esas irrupciones del humorismo. La diferencia está en el origen militar de Perón y el origen civil de Castro” (Marechal en Andrés 1968, 63).

Es posible discriminar otra vertiente de viajeros argentinos a Cuba: la de los escritores vinculados al ala liberal, atraídos por una Revolución con líderes universitarios y que disponía un lugar destacado para los intelectuales (esto es, les reconocía privilegios y prestigio). Como ha dicho David Viñas: la Revolución cubana aparece como inobjetable para la izquierda liberal porque es “de jóvenes americanos, estudiantes, puros y no prosoviéticos [...] El pueblo aparecía en esa perspectiva en lo opuesto del peronismo” (1974, 96).

Entre estos intelectuales afines al liberalismo, aparte de Martínez Estrada y Oliver, también hicieron contacto con Cuba al ser convocados como jurados del premio de la Casa de las Américas, Julio Cortázar y José Bianco. En el caso del primero, el viaje a Cuba fue decisivo para su posicionamiento político, uno de los más cuestionados de la literatura hispanoamericana, por la ingenuidad política que el escritor mostró en relación con las fallas del régimen. Desde su primer viaje a Cuba en 1961, Cortázar manifestó su compromiso con la Revolución (que luego hizo extensivo a los proyectos socialistas del resto del continente).⁸⁴ Una muestra de ello es el cuento “Reunión” (*Todos los fuegos el fuego*, 1966), en el que narra el desembarco de los revolucionarios en la isla en 1956 y en el que, aunque no se le nombre, se reconoce a Guevara en el narrador: un guerrillero que vosea, es asmático y que ha abandonado su profesión de médico y su país para unirse a esa empresa. Hay que señalar que Cortázar intercaló las visitas a Cuba con viajes de apoyo al Chile de Allende y, más adelante, a la Revolución sandinista en Nicaragua, a la que dedicó sus últimos años.

En el caso de José Bianco, fue invitado a formar parte del jurado de novela en 1961, a instancias de su amigo el poeta cubano Virgilio Piñera, traía Fidel en la cabeza era una especie de movimiento que estaba en la tercera posición” (Marechal en Andrés 1968, 63).

⁸⁴ En “Cortázar y la fundación mitológica de París” (1974), Viñas aborda la relación de Cortázar con Cuba como parte de una estrategia propia de la izquierda liberal, esto es, fruto de su —mala— conciencia escindida entre París (el espíritu, los valores liberales, el mercado) y Buenos Aires (el cuerpo, el populismo).

quien había vivido en Buenos Aires por más de diez años. A pesar del revuelo que generó este viaje en el seno de *Sur*, Bianco no se hizo “un furioso castrista”, como afirmó Murena (Mudrovic 2013, 80). Ciertamente visitó la isla en dos oportunidades y colaboró con la revista de la Casa de las Américas, pero nunca adhirió a la Revolución, en la que veía una nefasta encarnación del militarismo y del populismo. Por otra parte, también lo distanciaban de aquella su opción por la literatura de “imaginación” (como se sabe, rechazada por el régimen, a favor del realismo social) y el apego a una concepción elitista de la cultura.⁸⁵

En definitiva, Cuba representó para la izquierda liberal la oportunidad de una conversión más profunda, una instancia que les exigía, de algún modo, purgar un pasado elitista y la ideología de la alta burguesía. Los testimonios de viaje exhiben la “mala conciencia” de estos intelectuales, eso que ha sido definido como un sentimiento burgués de culpa por la esterilidad de la existencia. Como se verá en lo que sigue, tanto Oliver como Martínez Estrada manifiestan un fuerte deseo de purificación respecto de un pasado “torremarfilista”, carente de compromiso con la situación del pueblo.

Pero Cuba también fue, hay que decirlo, parte del nuevo circuito de legitimación intelectual. Fue el nuevo Olimpo de la cultura que se abría con un sello popular, latinoamericano y tercermundista. Para los autores estudiados, parejo con la toma de conciencia social, el viaje a la Revolución significó su afirmación en un campo político y cultural que ya no respondía a los valores del liberalismo conservador. Como ha señalado Hourmant al referirse a los viajeros militantes franceses, muchas veces antes que de descubrimiento —como pretenden los escritores—, se trata de viajes de conflicto, reconocimiento y afirmación (2000). Estos tres sentidos se comprueban en los Oliver y Martínez Estrada.

El viaje como texto político

La función política del viaje se encuentra subrayada en los escritos que se analizan por la convulsa situación político-social en Argentina y la polarización ideológica del campo cultural. Una nueva y fortalecida izquierda

⁸⁵ Oliver menciona en varias oportunidades la ofuscación que le provocaba Bianco, a quien estaba unida por una profunda amistad, al expresar opiniones cargadas de rechazo a la clase obrera. Puntualmente, en una discusión a finales de los sesenta en la que hablaban de la importancia de la alfabetización masiva, Bianco manifestó su desacuerdo con esos programas de esta suerte: “¿Para qué? ¿Para que lean el diario?” (Oliver y Guasta 2011, 46).

pugnaba por hacerse un lugar en el panorama político nacional, en un terreno abonado por el desarrollismo, “una ideología antifeudal, antioligárquica, reformista y tecnocrática”, según Terán (2012, 286), y, en especial, por el fenómeno de la izquierda peronista, que mostraba un activismo y una capacidad de convocatoria de los que carecía el marxismo argentino. Tras el golpe de Estado que acabó con la presidencia de Frondizi en 1962, el aumento de la violencia era irrefrenable. Ya desde antes, en 1960, el plan represivo Conmoción Interna del Estado (CONINTES), puesto en práctica como respuesta a los atentados, las manifestaciones sindicales y estudiantiles, hablaba de una violencia institucionalizada. A esto se sumó la aparición de un fuerte brazo clandestino, en la forma de guerrilla, una reacción a la sistemática proscripción del peronismo como formación partidaria en las elecciones.⁸⁶ Otro factor de peso para el fortalecimiento de las agrupaciones de izquierda fue la injerencia estadounidense en la economía y política exterior del país, que se hacía cada vez más notoria.

En este panorama, viajar a Cuba representaba un incontestable acto político,⁸⁷ que asimilaba al viajero al “agente de subversión”, es decir, lo identificaba no sólo con un simpatizante de la causa cubana, sino con un posible importador de la insurrección en Argentina. De hecho, por esos años se esperaba (y temía) la llegada de guerrilleros enviados por Cuba. La isla proporcionó además de un modelo teórico para la organización guerrillera, también ofreció entrenamiento a extranjeros, motivo por el que numerosos militantes de lo que sería Montoneros viajaron a Cuba.

Entre los círculos liberales, la Revolución cubana era vista como un experimento previo al desembarco del comunismo en el continente lati-

⁸⁶ Desde 1959 se constató en Argentina el surgimiento de guerrillas rurales. La primera fue Uturuncos, grupo que pretendía el regreso de Perón de su exilio y cuyo accionar tenía lugar en la zona de las provincias de Catamarca y Tucumán. El Ejército los capturó a principios de los sesenta, como más tarde, en abril de 1964, en Salta, apresaría a otro grupo: el Ejército Guerrillero del Pueblo. Su fundador había sido Jorge Masetti, militante nacionalista ultracatólico que, tras haber estado con los líderes de la Revolución en Sierra Maestra, dio forma a la agencia de noticias cubana Prensa Latina, combatió en Playa Girón y en Argelia. A su regreso a Argentina, fundó la primera guerrilla guevarista. Más tarde, en septiembre de 1968, en Tucumán, también caería otra guerrilla, integrada por Néstor Verdinelli, Envar el Kadre, Amanda Peralta de Dieguez, Samuel Slutzky, Dionisio Pérez y el seminarista español Arturo Ferrer Gadea, quienes se definieron como revolucionarios y peronistas.

⁸⁷ El FBI llevaba un registro de cada extranjero que ingresaba a Cuba, lo que en muchos casos les ocasionaba luego a estos viajeros la prohibición de ingreso a Estados Unidos. Aún tenía vigencia el Acta McCarran-Walter por la que se negaba el visado a aquellos ciudadanos sospechosos de participar en actividades subversivas.

noamericano. Sin ir más lejos, *Sur* había asumido abiertamente una posición antirrevolucionaria⁸⁸ que, aparte de las numerosas desavenencias con los colaboradores afines a la izquierda, provocó que José Bianco diera por terminada su labor de veinticinco años como jefe de redacción. Ante el viaje de Bianco a Cuba, Victoria Ocampo se sintió en la obligación de publicar una nota aclaratoria que deslindara a la revista de lo que juzgaba podía ser interpretado como un signo de apoyo al gobierno revolucionario.⁸⁹ Cuando Bianco tomó conocimiento de esta medida, decidió abandonar sus tareas en la Redacción.

Recurriendo a su característico antimilitarismo, la revista representó al gobierno de Fidel Castro como una dictadura y publicó en *La Nación* un escrito en apoyo de la invasión de Bahía de Cochinos a nombre de su directora y su Comité de Redacción (Borges, Bioy Casares y Mallea, entre otros escritores). Tanto la relación de Oliver como la de Martínez Estrada y Sabato —los tres miembros del Comité de Redacción— con *Sur* se vio fuertemente deteriorada por esta causa.

Martínez Estrada, quien entre 1960 y 1962 residió en la isla, envió desde allí una nota en contra del que consideraba un infame libelo contra Cuba titulada “Réplica a una declaración intemperante” (Martínez Estrada 1961). Apuntaba contra Borges, Mujica Lainez, Mallea y Bioy Casares por expresar “una posición ostentosamente reaccionaria y mal encubierta por un vocabulario liberalizante”.

⁸⁸ John King analiza el estancamiento de la revista durante la década del sesenta en función de su “incapacidad de reconstrucción” (1989, 207-245). *Sur* no fue capaz de procesar lo que ocurría a nivel político ni cultural en Latinoamérica a partir de la Revolución cubana. “La significación cultural de la Revolución no debe subestimarse. Especialmente en los primeros años, Cuba invitó a jóvenes escritores, distribuyó premios literarios y promovió la discusión. La generación que después sería llamada del *boom* se identificó íntimamente con este renacimiento cultural ofrecido por la Revolución. Adoptar una línea anticubana en una revista literaria latinoamericana de la época era virtualmente condenar a esa revista al abandono” (King 1989, 214).

⁸⁹ La nota rezaba: “El Jefe de Redacción de *Sur*, José Bianco, ha partido para Cuba invitado por la Casa de las Américas para formar parte de un jurado literario. La invitación le ha sido dirigida personalmente y nada tiene que ver su viaje con la revista donde trabaja, desde hace años, con tanta eficacia. Esta aclaración no sería necesaria y, hasta sería ridícula, en tiempos normales. Pero el tiempo en que vivimos no lo es. El mundo está revuelto y la confusión se crea con pasmosa velocidad. Siempre hemos creído natural que las personas reunidas en nuestra revista por razones extrapolíticas y puramente literarias —ya que en nuestro Comité de Colaboración hay personas de distintas ideologías— carguen cada cual con la entera responsabilidad de sus opiniones. La Dirección de *Sur* cree necesario repetirle esta vez de nuevo” (“Últimos libros recibidos” 1961, 107).

Es increíble que algunos de los buenos escritores argentinos sean crédulos lectores de los infundios elaborados concienzudamente en los laboratorios de la Agencia Central de Inteligencia. Esta palabra fascinante de por sí, los ha ofuscado, pues pertenecen ustedes a la *intelligentsia* de la oligarquía, o sea al despotismo ilustrado, y hallan inteligente lo que ese organismo de perversión espiritual prepara como barbitúricos para los esclavos libres del fascismo imperialista (Martínez Estrada 1963b, 97).

Por su parte, Oliver escribió a Victoria una extensa carta, dándole instrucciones de publicarla en la revista —cosa que Ocampo no hizo—, en la que se ponía del lado de la causa cubana y señalaba las contradicciones en las que incurrierían los intelectuales liberales argentinos. Según la autora, estos decían defender la democracia y oponerse a todo totalitarismo, ya fuera de derecha o de izquierda, pero habían apoyado el golpe militar contra Perón en 1955. Una vez más, Oliver le pide a Victoria que quite su nombre del Comité Editorial de la revista. Como ya se ha comentado, se trató de un pedido reiterado a lo largo de los años por parte de Oliver, pero que Ocampo insistió en desatender (Oliver 1961).

En sus estancias cubanas estos escritores no escatimaron incisivos argumentos en contra de sus antiguos compañeros, representantes de la cultura oficial en Argentina. Martínez Estrada, por ejemplo, al reeditar en Cuba *Panorama de las literaturas* en 1961, incluyó la siguiente nota: “Contemplando el panorama de las Literaturas desde esta elevada soledad insular y a esta distancia siento sonrojo y congoja de ver que la cultura de mi país natal sigue gobernada por capataces y sargentos, como en la época de la Proscripción” (1961, 6). Por su parte, Oliver también aprovechó el viaje para desmarcarse de la facción antirrevolucionaria de su país, como puede verse en su conferencia “La literatura de testimonio”, publicada en la revista de la *Casa de las Américas* (Oliver 1964). La conferencia se volvió una excusa para atacar a los intelectuales “oligarcas”. A través de una extensa digresión, la autora proponía la existencia de dos genealogías intelectuales. Ambas estaban enraizadas en el mundo liberal pero se diferenciaban por la actitud que mostraban hacia el pueblo. Una era la que derivaba de Roque Sáenz Peña, quien, según Oliver, aunque hijo de un latifundista “tuvo visión del cambio” y promovió la reforma de la ley electoral mediante la cual el voto fue secreto, general y obligatorio. Esta vertiente hizo posible el desembarco de la democracia en Argentina y el cambio de la clase gobernante en la figura de Hipólito Irigoyen, hombre con un marcado perfil popular y promotor de reformas de signo progresista.

La otra rama a la que se refiere Oliver es la de la élite liberal afrancesada (en la que estaría incluido *Sur*), que floreció bajo la presidencia de Marcelo T. de Alvear reafirmandose en su aristocratismo. Afirmaba la autora: “La actividad cultural estaba sometida al dictado de esa élite que aunque considerada maloliente por Sarmiento, había heredado nutridas bibliotecas familiares, estaba abonada a revistas literarias europeas y contaba con los medios necesarios para recorrer el mundo y ver belleza” (Oliver 1964, 4). Para ella, este grupo tenía en Borges uno de sus mejores representantes y pretendía demostrarlo recordando el análisis de los caracteres argentinos hecho por el escritor en su ensayo “Nuestras imposibilidades” (Borges 1931b). Ese texto reflejaba, según Oliver, un gran desprecio hacia el pueblo, y lo esbozaba como un populacho que exageraba su viveza criolla y vivía del rencor.⁹⁰ La autora propuso entonces que esa era la percepción que la élite liberal tenía de los movimientos populares, y por extensión, de la Revolución cubana.

Con los años, y sin pasar por alto nada de lo que Borges ha escrito, me he afirmado en la idea de que en aquel ensayo él dio por primera vez rienda suelta a ese desprecio, mezclado a un irracional temor, que el pueblo le inspira. Al ser injustamente encarcelado durante el peronismo, régimen con indudable apoyo de las masas, el desprecio, el temor que estas le inspiraban fue en aumento hasta el punto de llegar últimamente a suscribir una adhesión que aquí en Cuba me repugna mencionar (1964, 6).⁹¹

El sentido de estas disquisiciones responde a la voluntad de Oliver de desmarcarse de ese sentir antipopular y de esa adhesión antirrevolucionaria. Resulta interesante para el planteo de esta investigación que en su estadía cubana la escritora recurriera a la figura de Martínez Estrada para legitimar el acercamiento del intelectual a la Revolución. Aunque lo juzga cercano a Borges por la visión del pueblo vertida en la *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada “no pasaba totalmente por alto los factores económico-sociales que provocan estas muecas, ni el hecho de que son

⁹⁰ En el ensayo mencionado, Borges postulaba como rasgos argentinos la “penuria imaginativa” y el rencor (1999, 120). Pero esa “argentinidad” popular difiere de la suya propia. Él se define como un argentino “desde hace muchas generaciones”, con lo que parece eximirse de los modos de ser de los hijos de la inmigración reciente, esto es, los nuevos argentinos.

⁹¹ A la firma del documento en apoyo de Bahía de Cochinos, hay que agregar la participación de Borges en actividades del Congreso por la Libertad de la Cultura, institución anticomunista financiada por la cía. Para las relaciones entre la militancia de Borges en el Congreso y su consagración internacional, ver Mudrovic 2013.

comunes a todas las clases en que se divide el país. No es de extrañar, pues, que con el correr del tiempo Martínez Estrada se situara ideológicamente en las antípodas de Borges” (Oliver 1964, 6).

Pero lo que más sorprende de esta declaración de Oliver en Cuba es que no admita haber rechazado al peronismo, como lo hizo la oligarquía que condena, mostrando de este modo una gran inteligencia de lo “políticamente correcto” en la Cuba revolucionaria.

Los intelectuales que, al surgir el peronismo, se alarmaron, como es lógico, al oír gritar en pleno centro de la “Atenas del Plata”, “Alpargatas sí, Libros no”, fueron en su gran mayoría opositores al régimen de Perón, algunos de ellos por considerarlo desde el mismo punto de vista de la oligarquía, un régimen que respondía a las masas; otros, por su carácter fascista, pero tanto para los unos como para los otros el fenómeno del peronismo fue un toque de alerta, unos admitieron que habían estado de espaldas al país y desconectados del pueblo. Otros abominaron de la plebe inculta y se acurrucaron mentalmente a los restos de la vieja élite cultural que libre de Perón, se convirtió —por lo menos parte de ella— en una como *intelligentsia* oficial. Este grupo contiene elementos dispares; no faltan en él aquellos a quienes el acontecer mundial va esclareciendo, pero tampoco faltan los dispuestos a recurrir al macartismo como tabla de salvación. Unos y otros sienten que ya nada es como antes y que el piso se les mueve bajo los pies (Oliver 1964, 7).

En esta toma de distancia de los intelectuales liberales argentinos, Oliver está fraguando la nueva identidad con la que quiere ser reconocida. Aunque su militancia en la vieja izquierda le brinda parte de legitimación para ingresar al proceso de liberación de los pueblos latinoamericanos, hay una inseguridad o ansiedad no resuelta en relación con su reubicación política. Es menester reinventarse sin un pasado antiperonista y para ello decide estratégicamente ubicarse fuera de la intelectualidad que condena.

La utopía cubana

Ante el resquebrajamiento del sistema soviético, la Revolución cubana vino a ser “la utopía de la utopía” para los peregrinos políticos. Por esto, es posible afirmar que el relato de viaje de María Rosa cumple con los lugares comunes de otros relatos de deslumbramiento. La autora anota la ausencia de anuncios comerciales, de mendigos, de prostitutas, la nacionalización de las playas, de los hoteles de lujo, los clubes selectos. Le llama la atención la avidez por la lectura en lectores recién estrena-

dos, a los que llama “flamantes alfabetizados” que compran como pan caliente la primera edición a precios populares de *El Quijote*. “A la vez compruebo que los otros, los que siempre han leído, padecen hambre de lectura: esperan febril, ansiosamente los barcos que llegan de México con un reducido cargamento de libros nuevos” (Oliver 1968b). La visión de la intensa vida cultural que acompañaba al nuevo orden social, en el que, como se ha señalado, los intelectuales ocupaban un primer lugar, fue algo que sorprendió gratamente a los escritores de la izquierda liberal y cuestionó la concepción de cultura que traían consigo. Esta visión de una Revolución popular que pone en el centro la educación contrasta, en su imaginario, con la experiencia nacional de gobierno populista, que habría quedado fijada en el lema “Alpargatas sí, Libros no”.

Algo más le gusta a Oliver del proceso revolucionario cubano y es que no ve demagogia ni personalismo en sus jefes. A diferencia de la divinización del líder en la Unión Soviética y China, en La Habana no encuentra “ninguna fotografía de un jefe revolucionario viviente; ninguna calle, plaza o edificio que lleve el nombre de alguno de ellos. Es un bálsamo para los que hemos conocido otros países socialistas” (Oliver 1968b). Estos líderes tienen una amplia cultura, un marcado perfil intelectual que combinan con el esforzado trabajo comunitario, al dirigirse, después de cumplir con sus tareas de gobierno, al corte de caña, como todo el pueblo. En suma, las observaciones de Oliver se enriquecen con sus vivencias pasadas de las otras revoluciones, hecho que permite que afloren los “puntos ciegos” de los otros viajes militantes. De este modo, el valor agregado del relato cubano radica en que propone “ventanas” críticas en relación con sus anteriores viajes militantes, ya que compara su experiencia de socialismo cubano con la URSS y China.

Así, un tema escasamente abordado por la autora en sus otros viajes socialistas es el de la censura. En Cuba, según observa, hay teléfonos públicos por doquier, y cualquiera que pase cerca de ellos escuchará las críticas al régimen a voz en cuello, porque todos los ciudadanos son dueños de la Revolución. Esto le permite concluir que en la Cuba revolucionaria se puede hablar de todo. En esta Cuba, insiste Oliver, hay libertad, y —aunque se declare atea— se preocupa especialmente por reseñar la existencia de libertad de culto, un acto que indudablemente responde a la concepción de un lector influido por la propaganda antirrevolucionaria, que hacía hincapié en la intolerancia del marxismo hacia la religión: “La religión es aceptada aunque no difundida oficialmente. Por las puertas y ventanas de las iglesias, abiertas de par en par, se ve su interior con

altares iluminados y sin más ni menos feligreses que los que veríamos en cualquier otro lugar de nuestra América” (Oliver 1968b).⁹² En coincidencia con Oliver, Leopoldo Marechal también facilitó muestras de que en Cuba se respetaba a los católicos e incluso manifestó su sorpresa por que un estado marxista-leninista invitara a un “cristiano viejo” como él. En su testimonio, Marechal procuró insistentemente figurar un país abierto a la espiritualidad. Así, en una charla con Haydée Santamaría, figura heroica del proceso revolucionario, esta le dice que aunque ya no tenga fe, le explica su hijo que Dios es todo “lo hermoso, lo bueno y lo verdadero” (Marechal 1969, 56). A lo que el escritor argentino contesta: “Belleza, Bondad y Verdad —le dije al fin—: son, justamente, tres nombres y tres atributos de lo Divino” (Marechal 1969, 56). Marechal, como luego también Oliver, se empeña en acercar el proceso revolucionario a la moral cristiana: “Fidel Castro dijo entonces que todo cristiano debería ser, por definición, revolucionario. Recuerdo que ya hace muchos años, en cierto debate sobre el comunismo realizado en París, alguien (creo que Jacques Maritain) definió al comunismo como una ‘versión materialista del Evangelio’. Pensé yo en aquel entonces que era preferible tener y practicar una versión materialista del Evangelio a no tener ni practicar ninguna” (Marechal 1969, 57).⁹³

Otro punto sobre el que Oliver incide es el de la liberación del pueblo cubano del imperialismo estadounidense. Como Martínez Estrada y Cardenal, recuerda el pasado reciente de Cuba, colonizada por nortea-

⁹² Oliver señala que el clero de Cuba, al momento del triunfo de la Revolución, era falangista y abandonó *motu proprio* la isla. En su reemplazo llegaron sacerdotes desde Canadá y Holanda, “donde mejor saben interpretar los signos del tiempo”, según la autora, exponiendo con ello su orientación ideológica de finales de 1968, cuando leía *El fin del cristianismo convencional*, del holandés W. H. Van de Pol (Oliver y Guasta 2011, 55).

⁹³ Abonando a la tesis de la intertextualidad de los viajes, señalaremos el estrecho vínculo entre la experiencia de Marechal y la del poeta y sacerdote Ernesto Cardenal, quien durante varios años observó de cerca el proceso cubano pero sin conseguir poner pie en la isla hasta 1971, cuando recibió la autorización de uno de sus superiores. Entonces “llevaba cierta prevención, sobre todo por la cuestión religiosa. Aunque había leído ya un juicio del escritor católico Leopoldo Marechal: la experiencia económico-social más fascinante que se haya dado en esta segunda mitad del siglo” (Cardenal 1972, 9). Años después Cardenal escribía su testimonio *En Cuba* con la intención de mostrar la cercanía de la Revolución y el mensaje evangélico. Anota continuamente que hay católicos en Cuba (como Lezama Lima y Cintio Vitier, que trabaja para la Revolución), que no son estigmatizados y que quienes han forjado la Revolución parten de una educación y valores cristianos.

americanos, dueños de clubes, quintas y playas; el absurdo de un pueblo cubano sin acceso al mar. Oliver consigna, para acallar las críticas que cuestionan al régimen por la violación de la propiedad privada, que las expropiaciones sólo afectan a los emigrados, cuyas casas se convierten en escuelas, institutos, alojamientos de becarios y albergues de visitantes extranjeros. El pueblo accede ahora a la playa, a las piscinas, a los campos de deporte, restaurantes. La justicia social se revela, así, como el acceso de todos a todo, también al ocio. Algo que los viajeros latinoamericanos percibían y elogiaban de las sociedades de la Cortina de Hierro pero que era difícil de concebir en las democracias del continente.⁹⁴

El tópico del hambre en Cuba aparece también en su relato. Una de las críticas más reiteradas hacia el régimen de Castro era la de la escasez de alimentos (y que afianzó los libelos sobre las lentejas, único plato al que los cubanos podrían acceder). Oliver sostiene que nadie pasaba hambre en Cuba y que el racionamiento alcanza también a quienes viven en los hoteles. Una preocupación similar persigue a Marechal después de copiosas comidas de agasajo a escritores extranjeros: “¿Seremos nosotros, una minoría, los únicos usufructuantes de una herencia reciente?”. Pero alguien viene a calmar la conciencia del autor del *Adán Buenosayres*: “Tranquilízate, alma buena. En Cuba no hay ahora ningún hambriento; no hay desnudos ni descalzos; no hay desocupación ni despidos ni embargos; no hay mendigos ni analfabetos” (Marechal 1969, 37).

Por último, hay que apuntar que en esta utópica Cuba de Oliver empezaba por entonces la discusión acerca de la libertad de expresión. Se hacía en términos más definitivos y serios que la censura o la libertad de proyectar películas norteamericanas o leer las obras de Borges. La soviетización de la Revolución pronto alcanzó al estatuto de la libertad creadora y Fidel impuso el ya conocido arte para la Revolución, una derivación del realismo socialista. Oliver, no hay que olvidar, está en Cuba como jurado del premio

⁹⁴ Precisamente en este hecho radicaba una de las críticas de Arturo Jauretche a la burguesía opositora del peronismo. Esta veía con malos ojos la “prosperidad de los de abajo”, es decir, aquello que contribuía al igualamiento social. Al referirse a ciertas declaraciones de Martínez Estrada, Jauretche señaló: “Podría haber agregado que es horrible hacer el sacrificio de llevar a la familia a Mar del Plata para encontrar que la habitación de al lado la ocupa la mecanógrafa, el peluquero o el repartidor de leche; que en el restaurante no hay mesa porque lo desbordan gentes que antes no tenían acceso a él; que los camarotes del tren le son disputados por la multitud en fiesta, que cualquiera ocupa el taxímetro y que hay que hacer cola para comprar el pollo *allo spiedo* que antes ofrecía reverente el rotisero sin clientela al grave caballero de flácido bolsillo, que lo tuteaba paternalmente al protegerlo con la compra” (Jauretche 2012, 60).

de novelas. Al leerlas reconoce ya el empobrecimiento de la labor artística pues todas las obras giran en torno a la Revolución cubana. De ahí que en su charla en la Casa de las Américas procure aconsejar lo contrario:

Pensemos en Kafka, recordemos a Paul Éluard, evoquemos *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* y veremos que la realidad tiene una magia que el realismo impuesto desde afuera apaga. Es como quitarle al ala de una mariposa el impalpable polvillo irisado que la cubre y contentarse con saber de qué materia está compuesta. Desaparece entonces el palpitar de alas, los colores, la danza etérea porque la realidad es que tanto en el reino de la naturaleza como en el alma humana hay algo de misterioso. Quien no lo ve, quien no lo siente, si es novelista creará personajes estereotipados moviéndose en convencionales paisajes de tarjeta postal. Dará una de esas obras que se nos caen de las manos. Temeroso de caer en la literatura de huida habrá caído en otra igualmente muerta y que por muerta hace huir de ella al lector (Oliver 1964, 10).

También Cortázar, en su conferencia “Algunos aspectos del cuento” (La Habana, 1963), postulaba la libertad imaginativa como un ingrediente fundamental en la “escritura revolucionaria”, que no debía atenerse a “escribir obligadamente acerca de la revolución misma” (1994, 381). Evidentemente, para estos escritores, el punto más conflictivo de las concesiones que la Revolución exige a los artistas es el que toca a la libertad imaginativa, un principio estético que en poco tiempo más se convertiría en una seña de lo “antirrevolucionario”.

*Encuentro con Guevara: traición a la clase
y maternidad revolucionaria*

“Sin apuntes ni grabación”, como se adelantaba al principio de este capítulo, fue escrito en octubre de 1968, a un año de la muerte de Ernesto Guevara en Bolivia. El “Guerrillero heroico”, como fue llamado en Cuba a partir de entonces, representó la figura más pura y al mismo tiempo crítica de la Revolución cubana. Combinó su labor guerrillera con la reflexión, llegando a desarrollar un pensamiento que lo revela como un marxista crítico, un humanista en desacuerdo con las derivas del socialismo de Europa del Este, que pretendió gestar un movimiento revolucionario autónomo, un fenómeno de dimensión internacional pero que se adecuara a realidades con un pasado colonial. Así, a la hazaña cubana, siguieron las campañas en Congo, Argelia y Bolivia, entre 1965 y 1967, empresas que incidieron en su internacionalización y en su mito, y que

lo transformaron en el predicador de un evangelio universal. Su asesinato en la selva boliviana terminó por concretar la apoteosis del héroe, devenido así en mártir y en uno de los mitos latinoamericanos con más difusión y *merchandising*. La sacralización de su figura fue vigorizada por la ausencia de cadáver (como la de otro poderoso mito argentino), que fue exhumado de una fosa común recién en 1997. Hasta entonces y como en el mito de Atahualpa descuartizado, el Che estuvo “en todas partes”.

Ahora bien, el interés del testimonio de Oliver radica en presentar una imagen contrastante de Guevara, frecuentemente presentado como símbolo del desarraigo y la entrega solidaria a la causa de los pueblos del Tercer Mundo. En la figuración de la autora el guerrillero mantiene el sello de su cultura de origen, esto es, la de la alta burguesía argentina. La escritora retrata a un liberal que se ha convertido a la Revolución del pueblo, pero que no abandona el imaginario y la cultura espiritualizada de la burguesía. De este modo, Oliver contruye un Ernesto Guevara que le sirva como espejo en el que mirarse.

Para empezar, antes del encuentro, la autora recuerda que él es “uno de los chicos que treinta años atrás vimos jugando, barulleros y entreverados en casa de una de sus tías”. Hay, entre el líder y la escritora, una comunión previa, una identidad común que excede el ser argentinos; hay un reconocimiento de clase. Con esto Oliver pone énfasis en el no siempre comentado origen de Guevara, cuyo bisabuelo por línea paterna, Patricio Julián Lynch y Roo, fue considerado en su momento el hombre más rico de Sudamérica. En efecto, los Lynch, terratenientes de tradición unitaria, formaban parte del patriciado criollo. El padre de Guevara concurría al elitista Colegio Nacional, del cual fue expulsado por pegarle una cachetada a un compañero de clase que resultó ser Jorge Luis Borges. Por línea materna, el Che descendía de los De la Serna y Llosa, que eran no menos patricios e ilustres que los Lynch, con siete generaciones americanas desde la colonia.⁹⁵ Aunque esta aristocrática familia se hallara ya empobrecida al nacer el Che, toda su genealogía se encuentra tácitamente presente en las simpatías que Oliver pone a operar en sus encuentros, lo que resulta francamente paradójico en dos personajes que han perseguido un corte con su pasado de privilegio y asumido un fuerte compromiso con el igualitarismo, es decir, con la supresión de las marcas de clase.⁹⁶

⁹⁵ No sólo los orígenes de Guevara, su círculo y su comportamiento hasta su juventud no lo diferencian de cualquier hijo de la alta burguesía (Anderson 1997).

⁹⁶ “Si la autobiografía moderna estuvo vinculada por sus raíces dieciochescas con la creación de la noción del Héroe en la serie literaria, así como con las distinciones entre

De este modo, la creación de la intimidad con el argentino heroico se realiza a través de la construcción de un entramado social en común. Hablan sobre gente que conocen. Él le pregunta si ella conoce a su madre, pues esta sí dice conocerla. Había escuchado en Buenos Aires una de las conferencias que Oliver dio a su regreso del viaje a China. Así, con base en pequeños detalles de *socialité*, Oliver va desarmando la figura del estratega de la Sierra Maestra. Hablan incluso de las personas de servicio, pues al comentarle la escritora que va acompañada por su mucama gallega (Pepa), el comandante evoca a su niñera gallega, con la que dice mantener aún un estrecho lazo de afecto.

Por otro lado, tras leer el libro de Guevara *Pasajes de la guerra revolucionaria*, Oliver encuentra en su prosa otro sello de la mentalidad de la burguesía terrateniente argentina.

Le digo que he leído su libro y que me recordó, por su estilo, al Lucio V. Mansilla de *La excursión a los indios ranqueles*.

—El estilo llano y fluido del hijo de terrateniente que ha leído los clásicos —agrego.

—De terrateniente mi viejo no tiene nada —responde sonriente y sé que mi juicio ha caído bien (Oliver 1968a).

Y no faltaba a la verdad Guevara, pues de terrateniente a su padre le quedaba la fallida experiencia de una plantación de yerba mate en Misiones.

Otra parte importante de esa identificación vendrá a través de una anécdota que Oliver le refiere para divertirlo. Le cuenta que una amiga suya, al regresar de la Conferencia de Punta del Este,⁹⁷ le comentó que estaba sorprendida de los “buenos modales” del comandante. Al escuchar esto, Guevara responde que no los tiene y

lo público y lo privado, no es un dato menor que ocupen tanto espacio en el género de las ideas de destino y predestinación, así como la certidumbre de una línea hereditaria familiar o de linaje (Catelli 2007, 57), que son los elementos que construyen la virtud burguesa cuando se quiere hacer gala de su continuidad, según lo habían hecho las clases nobles (a las que otras clases sociales imitarían)” (Amícola 2007, 276).

⁹⁷ Se trató de una Conferencia organizada por el Consejo Interamericano Económico y Social (CIES) en 1961. En esta, Estados Unidos defendía la creación de un proyecto regional llamado Alianza para el Progreso, cuya finalidad no expresa pero palpable era crear un bloque con los países latinoamericanos para un ataque militar que echara por tierra a la Revolución cubana. La Alianza para el Progreso fue un plan de desarrollo para América Latina ideado por Estados Unidos durante el gobierno de Kennedy. Fue aprobado en 1961 y su finalidad última era evitar el surgimiento de “nuevas Cubas” en el continente.

tras una breve pausa, en la que se repartinga en el ángulo del sofá, agrega, ya serio, pensando que el consejo puede serme útil:

—Hay que liberarse del complejo de origen... Yo ya lo he logrado.

—¿Del de origen o del de clase? De la clase para la cual usted es un traidor.

—Como usted (Oliver 1968a).

Traidores a su clase, esta es la figuración en la que convergen el guerrillero y la escritora. Ambos se separaron de los intereses de la alta burguesía, pero llevaron consigo sus ideologemas, no sólo en la selección del material y los asuntos, sino en ese insistente afán genealógico al que se entregan. La traición continúa —si se piensa ahora en la izquierda ortodoxa— al ingresar la conversación en el territorio de la teoría marxista.⁹⁸ Oliver expone entonces su incomodidad con el materialismo: “Le pregunté si no ha llegado el momento de rehabilitar ciertos conceptos olvidados, menospreciados o distorsionados que no entran en la terminología marxista, tales como el de la dignidad, el honor, la bondad, la compasión” (Oliver 1968a). No hay que olvidar que expone esto delante de un reformador del marxismo, un guerrillero-teórico que pretendía insuflarle humanismo a la revolución social. “Es el primer revolucionario (¿Habré conocido otros?) que confirma mi sospecha, o más bien alienta mi anhelo, de que la Revolución echará raíces más hondas cuando al, por ahora imprescindible marxismo lo complementa un nuevo humanismo. La dimensión humanista y marxista se dan en el comandante Che Guevara” (Oliver 1968a).

La propuesta de Oliver pretende acercar el materialismo al humanismo (solo lo logrará al vincularlo a valores cristianos). En esto se comporta del mismo modo que Martínez Estrada en relación con la teoría marxista. Los otrora intelectuales liberales se sienten atraídos por esta última, pero echan de menos los tributos al espíritu y al individuo. Esta visión espiritualizada de la lucha social es, en cierta medida, un signo de esos tiempos en los que el marxismo prendió también entre la clase acomodada.

Ahora bien, el punto más intenso en esta identificación de destinos entre la veterana militante y el joven guerrillero llega en el momento de su despedida:

He estado con él más de cuatro horas. Horas en que mi primera impresión se ha confirmado con creces: la impresión de estar en presencia del ser con

⁹⁸ Entre otras “herejías” del Che Guevara de Oliver está el que este le confiese a la autora: “tras lo escrito por Marx siento la misma vibración que en Baudelaire” (Oliver 1968a).

mayor talla moral y grandeza de alma que jamás he conocido. ¿Qué puedo darle yo en cambio de esos dones que, de ser creyente, llamaría del Cielo pero que se deben a una inmovible y contagiosa fe en el hombre?⁹⁹ Nada puedo darle. Nada salvo decirle —en el abrazo y beso de despedida— lo que nunca a nadie me he sentido impulsada a decir: que desearía ser su madre (Oliver 1968a).

¿Hay acaso una figuración más apoteósica y significativa que ser la madre simbólica del “guerrillero heroico”? La hija de terratenientes que toma por opción la causa popular se transforma así en la madre de Guevara. Ese sería tal vez el merecido premio al esfuerzo, sostenido durante toda su vida, de diferenciación de una clase. En otras palabras, la identificación final de Oliver con la figura más pura y mitificada de la Revolución es una legitimación de su vocación en su proyecto autobiográfico (al que están integrados sus itinerarios y relatos de viaje).¹⁰⁰

También Martínez Estrada, como luego se verá, encontró en Guevara a un hijo, o sea, a un heredero de su pensamiento, alguien capaz de encarnar una descendencia espiritual que combinara la reflexión con la acción política, las ideas y el compromiso con la realidad. Por su parte, María Rosa agregaba a estos aspectos el que el Che representaba el futuro de una izquierda esclerosada que había consagrado sus esfuerzos a las políticas definidas por la Rusia soviética. Esa maternidad y paternidad espirituales, esa consanguinidad ideológica, son operaciones políticas mediante las que estos escritores reclamaron para sí la unción del mesías latinoamericano. En el mismo sentido, llama la atención que ese deseo de consanguinidad simbólica alcance también a Cortázar, quien en el poema por la muerte del guerrillero, se refería a este como “mi hermano”.¹⁰¹ Con esto se terminaría por tener, a la cabeza de la Revo-

⁹⁹ Esta idea, la fe en el hombre, encarna una parte importante del discurso autobiográfico de Oliver. De hecho, el último tomo de sus memorias, como ya se ha señalado, se tituló *Mi fe es el hombre*.

¹⁰⁰ Aunque sólo sea simbólica y anecdóticamente, la autora logró un estatus similar al buscado. En una entrada de su *Diario de Bolivia* (1966-1967), con fecha 21 de marzo de 1967, Guevara apunta el recado que dio a uno de sus guerrilleros que viaja con destino a Buenos Aires: “Debe saludar a María Rosa Oliver y al viejo” (Guevara 1968, 120). Entre los papeles de Oliver figura una carta de Ernesto Guevara Lynch, padre del Che.

¹⁰¹ “Yo tuve un hermano. No nos vimos nunca/Pero no importaba. Yo tuve un hermano/que iba por los montes/mientras yo dormía./Lo quise a mi modo/le tomé su voz/libre como el agua,/caminé de a ratos/cerca de su sombra./No nos vimos nunca/pero no importaba,/mi hermano despierto/mientras yo dormía,/mi hermano mostrándome/detrás de la noche/su estrella elegida” (Cortázar 2000a, 1201).

lución cubano-latinoamericana, a una “familia” argentina, letrada, de matriz liberal y origen patricio-burgués.¹⁰² De este modo, la proximidad consanguínea con el comandante Guevara vendría a redimir a Oliver y a Martínez Estrada de ese pasado, a la par que a consagrarlos en el centro de un nuevo mapa cultural.

Del pacifismo a la guerrilla: cristianismo y revolución

“Crear dos, tres... Vietnam” fue una de las últimas e incendiarias consignas de Guevara, expuesta en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” (1967). Estratega y autor de obras sobre la guerrilla, el Comandante dedicó ingentes esfuerzos, desde 1964 hasta el momento de su muerte, a la organización de ejércitos de liberación en diversas latitudes del globo.¹⁰³ Esta faceta suya, la de promotor de la lucha armada, también estuvo presente en los diálogos con Oliver y podría haber sido determinante para el acercamiento de la autora a nuevas formas de militancia política que se afianzaban por esos años en Latinoamérica.

En uno de sus encuentros en La Habana, Guevara le proponía una pregunta decisiva a la premiada militante de la paz: “¿Usted cree que América Latina podrá liberarse sin insurrección armada?”.

Niego con la cabeza y me siento súbitamente oprimida: la violencia, que imagino con todo detalle, me horripila pero, lo sé, lo he sabido desde antes de tener clara conciencia de ello, otra violencia que por solapada es más cruel, le es impuesta a la inerme mayoría. Se trata de poner término con la violencia ocasional a la violencia crónica. No necesito formular al comandante mi fugaz pensamiento: la idea de la gran redención está latente tras todas sus palabras; sus milagrosamente sencillas palabras (Oliver 1968a).

Así accedemos a otra de las “conversiones” de Oliver en Cuba: la aceptación de la legitimidad de la lucha armada como camino para hacerse con el poder. Al finalizar este diálogo con Guevara, la autora

¹⁰² David Viñas ha sugerido, con razón, que la construcción de la consanguinidad de Cortázar presenta un grado más cercano de identificación con Guevara en relación con el caso de Martínez Estrada: “Si para Martínez Estrada [el Che] representaba la encarnación en el hijo de lo profetizado, para Cortázar era el hermano —o él mismo— quien realizaba una revolución americana-universal, popular-libresca, guerrera-pura” (Viñas 1974, 120).

¹⁰³ Algunas de sus obras sobre esta temática son: *¿Qué es un guerrillero?* (1959) y *La guerra de guerrillas* (1960).

recorre la isla reconociendo los logros de la Revolución y reflexionando de este modo:

Veo los resultados casi mágicos de la campaña de alfabetización. Veo los rostros con luz de alegría de los que se sienten dueños de la tierra y la hacen producir. Veo las casitas flamantes que van reemplazando a los bohíos de estacas y paja. Veo universidades sonoras de risas, discusiones e inesperados pareceres. Veo fábricas y talleres en que predomina similar desenvoltura. Veo el futuro tomando cuerpo en una siempre modificable y perfectible construcción. Veo las sierras matrices de cuanto veo y la costa cenagosa en que desembarcaron del *Granma* los iluminados por la fe, de que algo, no todo, de esto que veo sería posible. Y todo esto —necesito repetírmelo— es fruto de una inicial violencia. Del dezarripado (sic) o el intelectual con un fusil al hombro (Oliver 1968a).

Oliver llega a la comprensión de que el final de la “violencia institucionalizada” que es la injusticia social justifica el uso de esa otra violencia, de signo revolucionario, que le presenta Guevara.

Un aspecto más hay en su discurso que revela una nueva forma de concebir la política y que es un signo de esos tiempos de debate en torno al lugar del intelectual en la revolución: la alianza del campesino con el intelectual. Este espíritu es el que puede verse operando en las organizaciones guerrilleras del Cono Sur a partir de los años sesenta: agrupaciones con fuertes focos en las universidades estatales, y cuyos integrantes ya no serán tanto los desposeídos (campesinos u obreros), como estudiantes e intelectuales de clase media y alta. Sin duda el giro de Oliver es representativo de la transmutación radical que embargó a los intelectuales. Este fue el camino por medio del cual se acercaron a la vida del pueblo, se implicaron con la masa que tanto rechazaron y, en muchos casos, llegaron a apoyar e incluso a participar en la violencia como método de lucha. Muchos intelectuales se acercaron por esta vía al peronismo, tanto por su atención a las multitudes populares, como por su postura antintelectualista.¹⁰⁴

Como Guevara, que después de su viaje por Latinoamérica descubre su vocación, Oliver, tras su viaje a la Cuba revolucionaria, descubre que debe cambiar la dirección de su accionar político y cultural. La “asesoría”

¹⁰⁴ La consideración de la acción y, aun más, de la acción violenta representa un enorme cambio en la mentalidad del intelectual. “En un periodo donde el antintelectualismo alcanzaba estatura mundial, se vio nacer al más duro de los antintelectualismos: el de los intelectuales” (Terán 2012, 289).

político-espiritual que le brinda Guevara se corona con un disparatado pero significativo pedido de una misión por parte de la autora:

- ¿Qué quiere, comandante, que yo también vaya a las sierras?
 —Usted siga siendo como hasta ahora, pero con cautela (Oliver 1968a).

Hay algo sibilino en esa respuesta de Guevara y en el hecho de que Oliver la reproduzca en su testimonio, pero no la profundice. La reticencia de la autora se resignifica al saberla integrada, en los años que siguieron a la estadía cubana, a una red de contactos que transitaban por la clandestinidad y entre los que figura el propio Guevara, quien, como se ha dicho ya, le enviaba saludos desde Bolivia a través de uno de sus guerrilleros en viaje a Buenos Aires.¹⁰⁵

A finales de los sesenta encontramos a una intelectual que ha orientado su discurso hacia la “liberación del continente”, como si pretendiese llevar adelante lo descubierto en el encuentro con Guevara. Ahora bien, lo llamativo en este giro es que el camino adoptado por la autora confluya en el cristianismo revolucionario nutrido por la Teología de la liberación, corriente de gran empatía con la Revolución cubana.¹⁰⁶ Es pertinente recordar que a partir de la década de los sesenta la reflexión en torno a la injusticia social tomó un carril particular en Latinoamérica, influida por una interpretación del Concilio Vaticano II. Esto derivó en el origen de nuevos planteos que acercaron a la izquierda a la Iglesia. El de mayor peso

¹⁰⁵ De hecho, Oliver fue acusada públicamente de sediciosa. En *La Nación* del 21 de octubre de 1965 se publicó una “Denuncia” firmada por la Federación Argentina de Entidades Democráticas Anticomunistas (FAEDA), en la que incluyen un listado de artistas e intelectuales que representan la infiltración marxista en la Argentina: “Una siniestra confabulación se cierne sobre la Patria. Una organización internacional y nacional se ha dado cita en el país pretendiendo destruir nuestro sistema de vida y nuestra civilización. Aspiran a reemplazarlos por el sistema de esclavitud del mundo rojo: de ese mundo del terror y la ignominia” (citado en Clementi 1992, 157). En vista de estas acusaciones la autora solía avisar a sus corresponsales que sus cartas podían ser interceptadas.

¹⁰⁶ Así, uno de los casos emblemáticos de ese cruce entre catolicismo y revolución, es el de Ernesto Cardenal, quien representa la alianza de la Revolución sandinista con los curas de la revolución. En efecto, uno de sus viajes a Cuba estuvo motivado por plantearle a Castro la entrada a la isla de la Iglesia revolucionaria. Fidel se mostró optimista al respecto, pues consideraba que el auténtico cristianismo era revolucionario e incluso le relató a Cardenal cómo bautizaba niños en la Sierra Maestra con el padre Sardiñas. Aunque el proyecto nunca llegó a cuajar, el sacerdote nicaragüense refiere que la postura de Fidel entonces era optimista en relación al enlace con la iglesia “para animar los sacrificios que exige el socialismo” (Cardenal 1972, 293).

fue la Teología de la liberación,¹⁰⁷ que conoció, según Methol Ferré, dos direcciones: una, que integraba el marxismo y otra que no. Oliver abrevó de la primera e identificó al pueblo con los pobres del Evangelio. “La variante cristiano-marxista de la teología de la liberación, en una primera fase representó la sensibilidad ultraizquierdista de sectores estudiantiles y clericales, que tenían su corazón en Camilo Torres y Che Guevara” (Methol Ferré 1984). La síntesis de esas alianzas de ideas y fuerzas se da en Latinoamérica precisamente alrededor de los años del viaje cubano de Oliver y su escritura (1964 y 1968). En 1966, moría en combate Camilo Torres, el sacerdote colombiano formado en Lovaina, que a su regreso había puesto en diálogo marxismo y cristianismo e integrado el Ejército de Liberación Nacional de Colombia;¹⁰⁸ y entre agosto y septiembre de 1968, la segunda conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) ponía énfasis en lo que consideraba debía guiar el accionar de la Iglesia: la “opción preferencial por los pobres”.

El tránsito de Oliver hacia el cristianismo revolucionario se enmarca en un periodo de intensa conversión político-social y religiosa. Según ha advertido el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal era frecuente encontrar artistas hablando de Dios, queriendo creer (Cardenal 2002, 21-22). Así, Oliver, que se había definido desde su juventud como atea (aunque el nervio de su rechazo radicara, en realidad, en un sentimiento anticlerical), hace un viraje hacia los valores del humanismo cristiano, vuelco que apunta a resolver lo que percibía como una carencia del relato soteriológico marxista.¹⁰⁹ La autora echaba en falta en el marxismo el respeto por

¹⁰⁷ Se trata de una teología política que pretende orientar al cristianismo hacia la conciencia y praxis históricas. Es un fenómeno propiamente latinoamericano que tuvo en la conferencia episcopal de Medellín, en 1968, un foco coagulante. En esta instancia se enfatizó el compromiso de la Iglesia católica con los pobres. Las dos claves de esta teología, según lo ha definido Methol Ferré, son los pobres y la liberación. Para este tema, ver Methol Ferré 1974 y 1984.

¹⁰⁸ Camilo Torres tuvo un hondo influjo en la iconización cristiana de los “mártires revolucionarios”. Una temprana muestra de esto es el reportaje “Cristo con un fusil al hombro”, del polaco Ryszard Kapuscinski, en el que el periodista describe en un salón de la Universidad de San Andrés (Bolivia) el retrato de un Cristo con fusil al hombro que, inicialmente, asocia con el Che, pero que luego identifica con Camilo Torres. La representación literaria del Che tras su muerte también muestra insistentes notas y atributos cristológicos, como se comprueba en el poema de Julio Huasi en el que lo llama “el Redentor” y “Cristo Guevara”, o de Roque Dalton, que escribe el “Credo del Che”.

¹⁰⁹ Resulta curioso y significativo que en 1966 Oliver aconsejara la lectura de los Evangelios “a pesar de no ser precisamente religiosa” (Oliver, 1966, 64). Lo cierto es que

el aura espiritual del ser humano, por aquello que lo individualiza, y en esto se acusa un rasgo de la ideología liberal que nunca pudo abandonar a pesar de su adhesión al socialismo. Igualmente, hay que identificar en la base de su pensamiento el peso del personalismo francés, que marcó a los escritores de *Sur* durante la década del treinta, como se comprueba en la publicación de textos de Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, y la amistad que trabaron con este cuando visitara la Argentina en 1936.

A continuación, se proponen algunos datos que contribuyen a delinear el perfil de la red cultural a la que se integró María Rosa tras su viaje a Cuba. Junto a su amiga Sara Maglione de Jorge,¹¹⁰ otra decana militante del Partido Comunista, participaba en el Círculo de Estudios Teilhard de Chardin,¹¹¹ grupo que luego sería rebautizado como Camilo Torres y que constituyó la célula inicial de Montoneros. La cabeza de estos grupos de reflexión, el exseminarista Juan García Elorrio, fue el fundador y director de la revista *Cristianismo y Revolución*,¹¹² publicación inspirada por el Concilio Vaticano II, simpatizante de la Revolución cubana y del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Este diálogo de Oliver con jóvenes católicos de la izquierda peronista se completaba con su amistad con Arturo Paoli,¹¹³ un misionero italiano radicado en Argentina y también vinculado a García Elorrio. Paoli elaboró, a fines

no sólo manifestó una empatía intelectual y ética con la Iglesia tercermundista, sino que, a partir de finales de los sesenta, también participaba de la Eucaristía.

¹¹⁰ Sara Maglione de Jorge fue un activo miembro del Partido Comunista Argentino y directora de la editorial Lautaro, que sirvió a la consolidación del progresismo y la cultura comunista en el país. Sobre la labor editorial de Maglione, ver Clementi 2004.

¹¹¹ La obra de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) desarrolla una teología basada en los aportes de las teorías evolucionistas y de las ciencias naturales. El jesuita francés fue, con Lubac y Congar, representante de la “nueva teología”, condenada por Pío xii en la “*Humani generis*”. Parte de la apostasía radicó en la extrema humanización de lo religioso. Para Teilhard de Chardin, la persona humana estaba en el altar del universo y desde una concepción evolucionista, anunciaba el advenimiento de la Superhumanidad.

¹¹² *Cristianismo y Revolución* se publicó en Buenos Aires entre 1966 y 1971. Juan María García Elorrio deseaba dar vida a una guerrilla rural en Tucumán o Santa Fe, pero no llegó a hacerlo al morir en un dudoso accidente. Para más detalles sobre la publicación y su inserción en el campo político argentino, ver Morello 2003.

¹¹³ Arturo Paoli (1912-2015), religioso de la congregación de los Piccoli Fratelli di Gesù, se instaló primeramente en el interior argentino donde realizó una fuerte labor social y fundó cooperativas de trabajadores. Tuvo para Oliver el valor de un maestro espiritual y publicó un libro de memorias sobre ella: *Salutatemi Maria Rosa*, Lucca: Paccini Fazzi, 2003. Agradecemos la gentileza del Fondo di Documentazione Arturo Paoli (Lucca, Italia) por habernos remitido una copia de la obra.

de los sesenta, una teología comprometida considerada uno de los antecedentes de la Teología de la liberación. En ese panorama de ideas y mediadores también cabe situar a Carlos Lohlé, un católico editor y vendedor de libros. Fue amigo y editor del último volumen de memorias de María Rosa. Lohlé, de origen belga, había radicado en Argentina en la década del cuarenta. Manifestaba una gran influencia del personalismo de Maritain, de quien había sido amigo y que fue precisamente quien le recomendó que al llegar a Buenos Aires entrara en contacto con María Rosa. Su sello editorial publicó obras de cristianos progresistas y autores afines a la Teología de la liberación.¹¹⁴

Por otra parte, la correspondencia de Oliver con Eugenio Guasta, quien a finales de los sesenta era un joven seminarista residiendo en Europa, revela la orientación de su compromiso por entonces. Las cartas muestran a una interesada observadora de la política nacional, del incremento de conflictividad social y, en especial, del compromiso social que asumen algunos sectores del clero. Su discurso rezuma un intenso milenarismo: “Parece faltarme tiempo para seguir, interpretar y prever el curso de los acontecimientos. Un alud, una creciente bola de nieve (pero candente) se precipita. La revolución tendrá fondo evangélico, pese al freno que intenta ponerle la jerarquía. Todos los fuegos gubernamentales apuntan a los católicos rebeldes” (Oliver y Guasta 2011, 45).

El prójimo, las diferencias sociales, y la violencia institucionalizada, la muerte de gente joven y pura que lucha por que vuelva Perón, son las preocupaciones de sus años de vejez.

Los otros, Eugenio, pensar en ellos, ayudarles, asumir, respecto a ellos, nuestra responsabilidad, esa es, por ahora, mi comunión. Sin ese sentir mi tiempo y mis hermanos en el tiempo, la Eucaristía no tiene sentido para mí. Es más, a veces pienso que sólo tendría sentido si yo lograra prescindir de mi clase, apartarme de ella... De lo contrario hay algo falso en mi opción. No me gusta la violencia; la ejercida constante y solapadamente contra los que padecen hambre y sed de justicia (Oliver y Guasta 2011, 145).

La obsesión por desmarcarse de su clase social la perseguirá hasta el final de sus días. Al reencontrarse con quien fuera su apoyo más leal en los tiempos de trabajo en la Unión Panamericana, el diplomático

¹¹⁴ Publicó, por ejemplo, *Diálogo de la liberación* de Paoli en 1970. Un dato interesante es que *En Cuba* (1972), el relato de viaje de Ernesto Cardenal, fue también impreso en Buenos Aires por Lohlé, pues en Nicaragua los libros del autor estaban prohibidos (1000 ejemplares de esta obra fueron ingresados por contrabando).

boliviano Enrique Sánchez de Lozada, Oliver confirma su destino de apóstata de la oligarquía pero ahora recurre, como puede verse, a una justificación religiosa:

Hablamos como nunca habíamos hablado, a solas, sin trabas, sustentados ambos en una tardía madurez. Era como si en veinte años de ausencia nos hubiéramos estado comunicando a distancia. Él se ha vuelto religioso en la única manera para mí aceptable, la de A. Paoli, la tuya. Innecesario decir que también política o socialmente piensa como nosotros. Yo acababa de leer *El fin del cristianismo convencional*, del sacerdote holandés W. H. Van de Loo,¹¹⁵ que me ayudó en la búsqueda de nuestra esencia. Se lo di a Enrique y convinimos en que esa inquietud o impulso, o como quiera llamársele, era lo que nos había salvado de ser unos oligarquitas de mierda (Oliver y Guasta 2011, 56).

Los difíciles años setenta la llenan de oscuros presentimientos, alimentados por una violencia incontenible, pródiga en magnicidios, asesinatos políticos y secuestros. Cada vez pasa más tiempo fuera de Buenos Aires. Se recluye varios meses al año en su casa del balneario bonaerense de Las Toninas, donde recupera parte de la tranquilidad que le roba la agitación de ese mundo que le cuesta interpretar. En su refugio aloja a sus amistades de ayer y de hoy, como Pepe Bianco, Sara Maglione o a Arturo Paoli y los religiosos allegados a su movimiento. Con estos últimos participó en una vida comunitaria que incluía la celebración de la Eucaristía y la oración en torno a una cruz de paja dispuesta sobre la chimenea. Si bien estos encuentros no derivaron en la fundación de un grupo, la impronta comunitaria de sus últimos años revela un acercamiento a la utopía social en un formato de menor escala. El imaginario político de la izquierda latinoamericana se había contaminado por entonces del imaginario evangélico. Fue común la manifestación de cierta nostalgia de un cristianismo primitivo, en el que veían las bases del orden social deseado, esto es, la vida en comunidades en las que se socializaban los bienes y dominaba una genuina preocupación por los pobres.¹¹⁶ Para Oliver, integrarse a este

¹¹⁵ Oliver se refiere al fenomenólogo Willem Hendrik Van de Pol (1897-1988). El título que menciona fue editado en Buenos Aires por Carlos Lohlé, en 1969.

¹¹⁶ La fundación de la comunidad de Solentiname por parte de Ernesto Cardenal en una isla del Lago de Nicaragua fue poderosísima para este imaginario. Incluso Cortázar se vio tocado por este espíritu a raíz de su visita a dicha comunidad en un viaje clandestino que hizo a la isla en 1978. Ese fue el inicio de su idilio con la Revolución sandinista y quedó recogido en su relato "Apocalipsis de Solentiname".

sector era desmarcarse del “beaterío burgués” (Oliver y Guasta 2011, 174) y, al mismo tiempo, resolver la tirantez que le provocaba la base materialista del marxismo. El cristianismo revolucionario actualizó una porción de la identidad de Oliver que se mantuvo intacta aunque militara en la izquierda: su necesidad de una visión trascendente y humanista de la vida (su inclinación liberal al espiritualismo, en la visión de Viñas).¹¹⁷

CODA: CORREGIR LA VISIÓN

The whole object of travel is not to set
foot on foreign land; it is at last to set foot
on one's own country as a foreign land.

G. K. Chesterton

En 1969, publicada ya *La vida cotidiana* y debiendo enfrentar la escritura del que sería su último volumen de memorias, María Rosa manifestaba: “Qué difícil es decir lo que me queda por decir. El proceso en el que estoy metida es demasiado serpentino, tiene exceso de marchas y contramarchas, está sometido a continuas modificaciones a pesar de que lo veo irreversible y con una finalidad muy clara” (Oliver y Guasta 2011, 80).

En *Mi fe es el hombre* recogió sus vivencias desde el inicio de la guerra civil española hasta la victoria populista que condujo a Perón al poder. Curiosamente —o no tanto—, el proceso de escritura de este volumen coincide con el regreso del líder a la Argentina, la revitalización del movimiento peronista y su nuevo triunfo electoral: “Al reconsiderar hechos de los que fui testigo y, en menos medida, parte activa, lo hago ante todo, en respuesta a los muchachos y muchachas de hoy, cuando les expongo mis reservas respecto de un tercer gobierno de Perón, las atribuyen a resabios oligárquicos o, los más sutiles, a que en el fondo soy ‘bolche’” (Oliver 1981, 329).

En 1974, vuelve a ver las calles de Buenos Aires tomadas por las masas peronistas: ha muerto el General. De esta forma, la Historia la enfrenta nuevamente con su pasado, y lo hace con una intensidad insoslayable. Una obra ya conocida se representa en un nuevo escenario. Esta instancia es, para la autora, una forma de reparar, treinta años después, un error

¹¹⁷ La escritora se preocupó por que este giro religioso no se transfigurara en su autobiografía. Al parecer, Oliver no quería que algunos leyera en esto una especie de arrepentimiento por una vida ligada al marxismo. En otras palabras, no quería que la conversión que tuvo lugar al final de su vida fuera utilizada con fines propagandísticos por sectores conservadores y anticomunistas (Oliver y Guasta 2011, 243).

de interpretación.¹¹⁸ Oliver observa ese nuevo peronismo “tratando de no volver a equivocarme en la apreciación de las fuerzas...” (Oliver y Guasta 2011, 151).

Las reminiscencias del 17 de octubre de 1945 son fuertes: “Nunca, tampoco, había visto en el centro de la ciudad gente tan pobremente vestida, ni con tan auténtica, desgarradora congoja. Algo terminaba para ellos: ¿un amparo? ¿la seguridad? ¿la esperanza? Todo a la vez, quizás, aunque por su traza era patente que nada de aquello se había materializado en bienes” (Oliver y Guasta 2011, 188). Pero el aspecto más significativo de esta nueva mirada es la que encarna la mutación que se produce entre 1945 y 1974 en la comprensión que Oliver tenía de la masa popular:

No se veía una sola expresión de odio, ni se oía un grito hostil. Esa multitud no era la de un mitin político, ni la de una procesión, ni la que la curiosidad congrega ante un espectáculo; sin embargo algo me evocaba. De pronto, en la pantalla, unas ocho o diez cabezas en primer plano y por un costado un brazo con una damajuana de esas forradas de paja, de la que manaba un chorrito de agua: suben manos tratando de asir la damajuana, las bocas se abren para que las moje el chorro cristalino y entonces sé lo que andaba por mi cabeza: ciertas imágenes de los apóstoles, de los pescadores de Galilea, de los que con palmas saludaban al que llegaba montado en un burrito por caminos de tierra... Esa grey de Dios era mi pueblo y, unida a él, por él lloré. Yo que nunca fui peronista. El pueblo, con o sin motivos (y creo que el pueblo no se equivoca) estaba ahí por amor a quien le había demostrado quererlo. O quererlo más de lo que otros gobernantes lo han querido (Oliver y Guasta 2011, 188 y 189).

Finalmente, aceptar esa otredad radical que fueron los pobres y “des-camisados” sólo es posible para Oliver a través de los evangelios. No deja de brotar en ello cierto paternalismo, cierta compasión ante la orfandad del pueblo,¹¹⁹ pero es la única vía por la que la intelectual se acerca a

¹¹⁸ Cortázar también, a partir de su giro latinoamericanista y su idilio cubano, expresó su incompreensión del peronismo clásico. En una carta a Saúl Yurkievich, en la que pretendía aclarar el motivo de su abandono de la Argentina, decía: “Yo no me vine a París para santificar nada, sino porque me ahogaba dentro de un peronismo que era incapaz de comprender en 1951, cuando un altoparlante en la esquina de mi casa me impedía escuchar los cuartetos de Béla Bartók; hoy puedo muy bien escuchar a Bartók (y lo hago) sin que un altoparlante con *slogans* políticos me parezca un atentado al individuo” (Cortázar 2000b, 1511).

¹¹⁹ Un sentir también presente, como se verá, en las observaciones que del peronismo hiciera Martínez Estrada en su ensayo *¿Qué es esto?* En este, el ensayista coincidía en

“su” pueblo, tras una vida de empatía con los pueblos de las democracias populares. Son, se puede decir, las paradojas de la otredad, las paradojas de la asimilación y el rechazo del otro.

Sin lugar a dudas, la matriz liberal del pensamiento de Oliver influyó en la comprensión que tuvo del pueblo argentino durante todo ese tiempo. Debido a esto a la autora le fue difícil ver más allá de la materialidad, la miseria y la falta de civilización de la multitud popular. Ese fue el sino de la visión de Oliver y de muchos otros intelectuales; en ello se cifra su mayor miopía.

advertir que la clave del éxito de Perón radicó en que le dio amor a un pueblo rechazado por su clase dirigente.

3. Ezequiel Martínez Estrada: pasajero en trance

Derivas de un intelectual burgués

No se olvide que cierta vez yo escribí un
libro sobre la Argentina que no había visto.

Martínez Estrada, carta a Victoria Ocampo

Bordeando sus últimos años de existencia, Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) afirmó que no quería sentir que había vivido para las librerías. Hechizado por la acción, la efervescencia del heroísmo y el acercamiento del intelectual a la justicia social, empezaba a creer en un mito que alcanzaría su apoteosis durante las décadas de los sesenta y setenta: el del intelectual en la línea de fuego.

Al momento de dejar atrás al escritor de gabinete, Martínez Estrada ya había andado mucho.¹ De orígenes humildes, hijo de inmigrantes, hizo sus primeras letras en pueblos de provincia. Se ganó la vida como profesor y empleado del Correo. Su poderoso autodidactismo y un cultivo humanista del conocimiento y de las artes, lo acercaron a la cultura y los valores de la alta burguesía porteña, entre ellos un aristocratismo que nunca pudo abandonar. Su integración al campo intelectual se produjo de la mano de Lugones, a quien frecuentaba en la Biblioteca del Consejo Nacional de Educación, junto a otros escritores: Samuel Glusberg, Horacio Quiroga y Luis Franco (Tarcus 2009). Era la década del veinte. En sus conversaciones la poesía (aún adherida a la sensibilidad modernista) alternaba con las ideas anarquistas y socialistas. Algo de esto último reaparecería de forma intermitente en la trayectoria de Martínez Estrada, en su propia autfiguración y en la predilección por

¹ Para un acercamiento a la figura de Martínez Estrada se recomienda ver Earle 1971, Ferrer 2006 y 2013, Sebreli 1967, Weinberg 1990 y 1992.

figuras rebeldes y marginales, como Thoreau, por ejemplo, y su idea de la desobediencia civil.

Durante la crisis nacional de la década de los treinta, el escritor definió su primer viraje al pasarse de la poesía al ensayo, género en el que destacó con títulos como *Radiografía de la pampa* (1933), *La cabeza de Goliat* (1940), *Las invariantes históricas del Facundo* (1947) y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948). Con los que cimentó su reputación como ensayista del “ser nacional”, heredero de Sarmiento y “profeta” que ve más allá de la superficie social. Silvia Rosman ha señalado que el ensayo argentino gira desde sus comienzos “alrededor de un oculocentrismo confiado en la visión como metáfora de progreso” (59). Precisamente, en Martínez Estrada la metáfora de la vista y de los ojos sería fundamental en la constitución de sí mismo como autoridad. Su figuración como “radiógrafo” de un país fue duradera y no estuvo exenta de conflictos. Dado que sus intervenciones, atravesadas por los esquemas liberales, manifestaron prolongadamente la incompreensión de lo popular, fueron impugnadas muchas veces por otros intelectuales, quienes cuestionaban su “representatividad”, es decir, la validez de su interpretación de la Argentina. En este sentido, lo que generaba más revuelta entre sus detractores era que el autor que se había consagrado como intérprete de la Argentina moderna, manifestara una gran resistencia a la comprensión de las masas populares. Sobre esto recayeron los reproches del nacionalista Arturo Jauretche y de los jóvenes de *Contorno*.²

Continuando con algunos datos de su trayectoria, la década del cuarenta representó para el escritor un periodo de gran productividad y reconocimiento intelectual. En 1942 viajó a Estados Unidos como invitado de la política de Buena Vecindad. Escribió estudios sobre Nietzsche, Hudson, Montaigne, Quiroga, el *Martín Fierro* y Sarmiento. Contaba ya con el Premio Nacional de Literatura (en tres oportunidades 1922, 1929 y 1933), y la presidencia de la Sociedad Argentina de Escritores

² En 1954, David Viñas (embozado bajo el seudónimo de Raquel Weinbaum) escribió para dicha publicación una nota titulada “Los ojos de Martínez Estrada”. Partía de la perspectiva narrativa empleada en el cuento “La inundación” (1943), consistente en la distancia con la que el autor describe a los hombres, a los que se refiere como “jauría humana”. El juicio del crítico es revelador en cuanto a la problemática de los ojos y la representatividad del ensayista: “sus ojos zahoríes y casi divinos le permiten alejarse del aliento y del hedor de los hombres. Es él mismo quien los ha sometido al aislamiento, a la promiscuidad, a la incomunicación, al poderío demoníaco de la mayoría, a la condena de los no culpables. Es el propio Martínez Estrada quien se ha reservado el papel del que mira, pero el azar es tan gigantesco que resulta implacable” (Weinbaum 1954, 1).

(1942-1943). En 1948 recibió el Gran Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores. En 1949, esta lo propuso como candidato al Premio Nobel. Durante estos años se integró al grupo *Sur*, fundamentalmente gracias a su amistad con Ocampo.³ El año de su incorporación al comité de redacción es significativo: 1946, año que signa el triunfo de Perón en las urnas. La comunión más estrecha entre el escritor y el grupo *Sur* se dio durante los años de antiperonismo recalcitrante. Incluso podría afirmarse que fue el peronismo la fuerza que lo empujó hacia ese conservadurismo de signo liberal.

Pero he aquí que, durante la década del cincuenta y al constatar la quiebra del proyecto liberal, Martínez Estrada se abrió a los nuevos discursos de poder, lo que lo llevó a reparar en la Argentina que no había visto y a volverse de la élite al pueblo. Deseó entonces salir de su encierro y asumir un compromiso que estuviera en consonancia con la democratización del poder y la cultura. El desplazamiento del ensayista en el campo intelectual argentino se manifestó también en la forma de un internacionalismo que lo llevó, en viaje político, a Suiza y la Unión Soviética en 1957, a México y Viena en 1959 y a Cuba, donde residió entre 1960 y 1962.

ESTADOS UNIDOS: UTOPIA LIBERAL Y PANAMERICANISMO

¿Cuál es el objeto práctico de unión y de mutua inteligencia? ¿Nos conocen aquí, ni nosotros a ellos allá? Los que venimos ya sabemos todo lo admirable que existe en este país y sólo nos falta verificar que Norteamérica existe, que no es una utopía, un mapa fraguado. Existe como existía Roma o Florencia antes de que yo comprobara personalmente que existían. Comprobado esto, por cada viajero, la Pan American Union seguirá forzosamente trayendo sudamericanos.

E. Martínez Estrada. *Diario de viaje a los Estados Unidos*

³ Si bien es cierto lo que ha señalado Ferrer, que “por diversas lejanías, físicas, políticas y espirituales, él nunca llegó a ser completamente un ‘hombre de Sur’” (Ferrer 2013, 14), cabría considerar que, en gran medida, fue en función de la conformación ideológico-intelectual que dio identidad a la revista que Martínez Estrada definió su posición de heterodoxia y sus polémicas intervenciones en el campo cultural, entre las que ubicamos sus escritos de viaje.

Escasamente abordado por la crítica,⁴ el viaje norteamericano de Martínez Estrada en 1942 franquea el acceso a lo que Joaquín Roy (1985, 8) ha denominado la “luna de miel” de los intelectuales latinoamericanos con Estados Unidos: un periodo en el que el país era considerado modelo y aliado del progreso del resto del continente. En consonancia con esto, la propaganda desarrollada en América Latina fue decisiva para que la imagen cultural más difundida fuera la de un altruista defensor de la civilización y la democracia, capaz de múltiples sacrificios en favor de una causa mundial. Ese fue el marco de la institución del plan de visitas en el que participó Martínez Estrada, quien a su regreso, en declaraciones a la prensa argentina, afirmó que el motivo de su viaje había sido “presenciar el esfuerzo de los Estados Unidos en el trance más decisivo de su historia” (1967b, 118).

El ensayista formó parte de una comitiva de argentinos conformada por el pintor Horacio Butler y los juristas Sebastián Soler y Teodoro Becú, invitados a una gira de tres meses que tuvo como itinerario las ciudades de Miami, Washington, Nueva York, Chicago, San Francisco y Los Ángeles. Como viajeros oficiales —o *fellow travelers*—, visitaron aquellos lugares e instituciones que los organizadores juzgaban más representativos de la cultura estadounidense. Entre ellos, destacaban los museos y los monumentos patrióticos, como las casas de Washington y de Lincoln, el Capitolio, el Congreso, entre otros. Los viajeros contaban también con un itinerario personalizado, que solía prepararse en función de los intereses de cada uno de ellos. En el caso del autor de la *Radiografía de la pampa*, que había manifestado querer “ver a la Nación en marcha”, dispuso de visitas a universidades, fábricas, talleres, astilleros, ciudades y puertos (nota de prensa “Son objeto de agasajos en la Unión cuatro argentinos”, *La Nación* 1942a).

⁴ Los trabajos críticos que abordan el viaje a Estados Unidos son: Cvitanovic 1983, Roy 1978 y 1985 y Viñas 2008. El primero presenta una serie de apuntes desde la historia intelectual en torno al *Diario de viaje a los Estados Unidos*. Por su parte, los trabajos de Roy, aunque de intención histórica, tienen un alto valor filológico ya que se ha encargado de la edición de los textos originados en el viaje a Estados Unidos, mientras que los ensayos de Viñas plantean una reflexión desde la crítica cultural. En el caso del presente capítulo, en cambio, si bien se integran estas perspectivas, se propone como aspecto diferencial el análisis literario de los escritos de viaje. Una versión reducida de este desarrollo fue publicada como: Mariana Moraes Medina. “Viajeros del panamericanismo. Escritores argentinos a Estados Unidos en el auge de la Buena Vecindad”. En *Geografía literaria de América*, edición de Adrián Curiel Rivera y Carolina Depetris, 211-250. México: UNAM, 2015.

Si se considera el conjunto de la obra ensayística de Martínez Estrada, se puede postular que el viaje a Estados Unidos le reportó una de las experiencias del extranjero más importantes para el desarrollo de su pensamiento. Incluso antes de pisar Norteamérica, el ascendente de este país en su imaginación ensayística era poderoso, una influencia que sin duda le llegaba a través de la obra de Sarmiento. Desde la *Radiografía de la Pampa* hasta *Diferencias y semejanzas de los países de América Latina* (1962) las referencias a Estados Unidos son constantes. Es un término de comparación ineludible, distante de la situación de subdesarrollo del resto del continente y al mismo tiempo familiar. Aunque Norteamérica gozara de altos estándares económicos y culturales, el escritor no dejó de ver en ellos las señas de identidad de la civilización americana: el primitivismo (la “barbarie” propia de la cultura americana), el aluvión inmigratorio, el cosmopolitismo y los planes de federación, entre otras cosas.

Notas filológicas

Entre los escritos de Martínez Estrada motivados por la experiencia estadounidense es posible identificar, por un lado, un conjunto de artículos publicados en los años inmediatos al viaje y, por otro, dos obras que, aunque escritas durante el viaje y los meses que siguieron, sólo alcanzaron a ver la luz muchos años después de la muerte del escritor. Ellas son: *Diario de viaje a los Estados Unidos* y *Diagrama de los Estados Unidos*, publicadas por primera vez en 1985, en una edición conjunta y al cuidado de Joaquín Roy, con el título *Panorama de los Estados Unidos*.⁵ Sin lugar a dudas, estas obras constituyen la fuente más valiosa para quien pretenda acceder a la estadía norteamericana del ensayista.

Ahora bien, una nota interesante en relación con estas obras concebidas casi a la par, es que presentan notorias diferencias en relación con la visión del país. Habida cuenta de esto, nos parece relevante dejar establecidas ciertas precisiones de índole filológica que ayuden a iluminar las opciones literarias y discursivas del autor.

Por un lado, el *Diario de viaje a los Estados Unidos* recoge, aparte del conocimiento cultural, el devenir emocional del escritor y su percepción del viaje, sus pares intelectuales y la Unión Panamericana. El texto

⁵ A efectos de clarificar y hacer más ágil la referencia de cada obra cuando corresponda, dado que ambas figuran en el mismo volumen, las citas del *Diario de viaje a los Estados Unidos* se indicarán como 1985a y las del *Diagrama de los Estados Unidos* como 1985b.

alberga las impresiones de Martínez Estrada en torno a las diferencias culturales entre Norte y Sur del continente, los alcances de la democracia y el capitalismo, la cultura de masas y la interacción entre estadounidenses y latinoamericanos. Aunque al principio el autor escriba dominado por el entusiasmo, a medida que transcurre el viaje, asoman pasajes sumamente críticos en relación con aquella sociedad, nutridos, en su mayoría, por los estereotipos tradicionales con los que las élites sudamericanas representaban la vida y la cultura norteamericanas.⁶

Por su parte, el *Diagrama de los Estados Unidos* es una obra de corte analítico, en la tradición del ensayo histórico-sociológico característico de Martínez Estrada. Como él mismo advirtió, se muestra libre de las “notas parciales y pintorescas de aquella realidad [...] [d]el reverso negativo” (Martínez Estrada 1985b, 149) que abundan en el *Diario*, al que señala como ante-texto de su ensayo. No obstante, aunque este manifieste una depuración de las impresiones más viscerales del autor, igualmente incluye notas negativas si bien integradas en una valoración general favorable al país.

Joaquín Roy, agente de la valiosa tarea de exhumación de estos manuscritos y autor del estudio más detallado de la estadía norteamericana —en especial, su artículo “Martínez Estrada y los Estados Unidos” (1976)—, optó por trabajar en profundidad el *Diagrama*, realizando comentarios incidentales en relación con el *Diario*. Su principal interés fue el de estudiar la inserción de aquella obra en la tradición del ensayo latinoamericano y de la mirada liberal hacia Estados Unidos inaugurada por Sarmiento. En vista de ello y de que el *Diario de viaje a los Estados Unidos* se circunscribe en un género más próximo a la experiencia del viaje, este estudio se concentra en él, pues el diario, género anclado en el presente, revela la inmediatez del imaginario cultural, mantiene la frescura del registro y permite palpar la psicología del escritor en viaje (Didier 2002).

Con todo, falta preguntarse por la marginación de estos textos, por su prolongado destino de inéditos a pesar de que el autor los dejara listos para entrar a imprenta. Fue tal vez la peculiar situación del campo político y cultural del momento lo que frenó esa intención, como llega a sugerir Roy aunque sin especificar demasiado cuáles habrían sido (1985, 7). A ello cabe agregar que podría manejarse como condicio-

⁶ Roy ha señalado que existen dos versiones del *Diario de viaje*: el manuscrito y una versión mecanografiada, con muy pocas variantes de la primera y que incluye indicaciones para el linotipista.

nante el clima de revuelta por parte de los militares que poco tiempo después, en junio de 1943, dieron el golpe como forma de frenar una posible ruptura de la neutralidad. Pero también parece probable que el autor no creyera conveniente publicar unas obras que, salvando sus diferencias, proponían una visión que menoscababa la imagen de Estados Unidos. Y esto especialmente en el caso del *Diario*, tan distante de la “corrección política” en un momento en que gran parte de la intelectualidad abogaba por la alineación del país junto a Estados Unidos y los Aliados. De hecho, la nota “Regreso [sic] de la Unión un escritor argentino”, publicada en *La Nación*, permite ver que la principal motivación de la misma es transmitir al lector argentino la actitud del pueblo estadounidense ante la guerra, más que dar cuenta de la experiencia cultural de Martínez Estrada, que acaba de volver de allí. Esto permite sondear la marcada politización de la recepción del viaje a Estados Unidos por entonces.⁷

Para concluir este preámbulo, cabe agregar que el interés de estos textos radica en que permiten observar la evolución del imaginario sudamericano sobre los Estados Unidos, entre el arielismo novecentista y el antiamericanismo reformulado de los sesenta, es decir, antes de la polarización ideológica de la posguerra y el consecuente cisma de la intelectualidad latinoamericana en torno a los bloques. El caso de Martínez Estrada —como el de Oliver— está rodeado de un gran interés, dado que, tras casi veinte años del viaje panamericano a Estados Unidos, el autor decidió apoyar a la Revolución cubana, a la que sirvió, entre otras cosas, escribiendo libelos antimperialistas y antiamericanos. De este modo, como ha señalado Roy: “Veinte años queman todas las etapas del ensayismo latinoamericano enfrentado a la realidad de los Estados Unidos: de clara admiración pasa a una posición de recelo, para terminar con una actitud de reto” (1978, 22).

⁷ Se transcribe un pasaje de esa nota que expone el estilo de la propaganda y del discurso panamericanista: “[Martínez Estrada] Fue allá a invitación del Departamento de Estado de Washington y regresa con el convencimiento de que entre todas las mujeres y los hombres con los que cambió impresiones y en el seno de multitudes que vio en las ciudades no había una sola persona a la que preocupase el resultado de la guerra. La certeza de la victoria es tan profunda que nadie habla del desarrollo de la contienda. Triunfos y derrotas son anunciados con la misma naturalidad y recibidos sin impaciencia alguna. No existe lo que en nuestro medio conocemos como ‘estratego de café’. El desarrollo de las operaciones en cuestión que sólo interesa a los técnicos. Cada cual ocupa su puesto en un país donde todo está dirigido a obtener la supremacía absoluta en el poderío bélico” (*La Nación* 1942b).

*Estados Unidos, Sarmiento y la continuidad
de la utopía liberal*

Como se sugería al estudiar la experiencia norteamericana de María Rosa Oliver, en la primera mitad del siglo xx Estados Unidos conservaba aún cierto halo de novedad para los intelectuales sudamericanos, apegados a la geografía y al circuito cultural europeos. Esto explica, en parte, que las primeras semanas de Martínez Estrada en tierras norteamericanas constituyeran un periodo de gran entusiasmo e intensa actividad escritural. Las impresiones iniciales muestran al autor tocado por la novedad del país: “Siento que estoy embarazado de diez fetos, adquiriendo vida o forma en ellos. ¡Qué parto me espera, Dios mío!” (1985a, 83); “No estoy excitado, pero sí como los chicos que al despertar se encuentran con la cama llena de juguetes. Duermo muy poco” (1985a, 89). Un entusiasmo similar guió un siglo antes a Domingo F. Sarmiento por tierras *yankees*, en un viaje que Martínez Estrada catalogó de “providencial” (2001, 333). Y no erraba en su adjetivación, pues a su regreso a la América del Sur, el sanjuanino llevó consigo un plan de modernidad que incluía la instalación del ferrocarril, una nueva organización para las escuelas y la fundación de bibliotecas públicas. Incluso más: como es sabido, este viaje determinó la forja de una longeva visión de la cultura y el progreso para la Argentina, en especial entre la intelectualidad liberal.

Salta a la vista que *Viajes por Europa, África y América* condicionó la percepción cultural de Martínez Estrada y la escritura tanto del *Diario* como del *Diagrama de los Estados Unidos*.⁸ Este último en especial exhibe gran cercanía con el relato sarmientino ya que se inscribe en la corriente del discurso “utópico” en relación con este país. El elogio de Estados Unidos por esos años se basaba no sólo en su bonanza económica, el desarrollo de su tecnología y la estabilidad de su democracia, sino también en la percepción de cierta afinidad con el resto de América, con la que compartía un pasado colonial y una historia de afirmación cultural

⁸ El propio Martínez Estrada llegó a decir de la obra de Sarmiento: “El libro de esos Viajes, que es una de sus mejores obras literarias [...] en este consignó su visión del mundo civilizado y del mundo bárbaro, confirmándose en la veracidad de sus opiniones acerca de los valores de la cultura” (Martínez Estrada 2001, 39). Como ha señalado Roy, es clara una identificación o “transmigración intelectual con Sarmiento” (1978, 24) como ensayista. Por nuestra parte, agregamos que también en la escritura del *Diario de viaje a los Estados Unidos* se percibe la influencia de Sarmiento, en concomitancias de tipo anecdótico y expresivo, como la dicción espontánea y cierto desenfado característico del habla criolla.

y política frente a Europa.⁹ La ensayística de los liberales argentinos de 1837 daba cuenta del país del Norte como una fuente de ideas republicanas y un modelo de progreso para el incipiente Estado nacional.

Siguiendo esa vertiente, Martínez Estrada propone en el *Diagrama* un “redescubrimiento” de esos Estados Unidos, los de la armonía de las estructuras, el progreso técnico, el sentido moral de gobernantes y ciudadanos. Para el autor, allí todo parece convergir en la superación del hombre sobre la base del derecho a la libertad y la felicidad. No se debe perder de vista que este ensayo, así como gran parte de los testimonios de viaje de los años que siguieron a la instalación del comunismo en la Unión Soviética, intentaron responder a una pregunta tácita: ¿en qué se diferencia la vida en un país capitalista de la vida en uno socialista? Sin contar aún con la experiencia de la Cortina de Hierro ni la de la Revolución cubana, Martínez Estrada juzga lo que ve en Estados Unidos como el Estado político-social más avanzado hasta ese momento.¹⁰ Todo está allí “socializado ya, menos la propiedad privada de las cosas” (1985b, 211). El tan manido materialismo norteamericano es visto por el autor de modo favorable, pues lo considera al servicio de la felicidad del individuo, lo que, a su vez, beneficia al conjunto de la sociedad. Desde su punto de vista, el capitalismo acarrea efectos positivos en el hombre, dado que “cuanto haga, cualquier actividad de su mente o de sus manos se traducirá en el concepto de trabajo y de utilidad” (1985b, 208).

Otros aspectos de la sociedad anfitriona que concitan la atención del autor se comprenden mejor tomando en cuenta el contexto de la Argentina de la que parte el ensayista. Cabe recordar, con Georges Van Den Abbeele (1992), que es el hogar (*oikos*) el que condiciona la mirada del viajero en el reconocimiento o construcción de la diferencia cultural.

⁹ Sin ir más lejos, en la primera línea del *Diagrama de los Estados Unidos* se explicita, aunque matizada, esa intención panegirista: “El mejor elogio de los Estados Unidos está en comprender que su civilización de tipo complejísimo, con factores negativos incorporados positivamente, puede ser explicada tomando como estructura fundamental cualquiera de las organizaciones que su vida ha configurado desde mucho antes de los orígenes mismos de la nacionalidad” (Martínez Estrada 1985b, 147).

¹⁰ Este sentido se comprueba en el siguiente pasaje: “Hoy he aprendido más que con cien libros; he visto, he palpado que Norteamérica hace tiempo ha superado todo socialismo (cierto aspecto del socialismo, al menos). Prácticamente están abolidas las clases. Sobre un pie de libre competencia individual, se escalonan las profesiones, los oficios y las fortunas. Si subsisten las diferencias sociales, no existen las diferencias humanas sino hasta cierto punto. No sé si el comunismo es más avanzado que esto. Comprendo a los norteamericanos que consideran a la democracia como el más alto estado social” (Martínez Estrada 1985a, 86).

Sólo así podría explicarse la insistencia de Martínez Estrada en ciertos comentarios elogiosos sobre la democracia norteamericana o la escasa militarización que advierte en un país que está en guerra. Como se ha comentado, en el momento en que el autor visita Estados Unidos, este país representa la democracia más fuerte en un continente que, desde la década anterior, era terreno de un incremento del fascismo y, en muchos casos, de golpes de estado. Por estos factores, el país encarnaba la “utopía” de los valores cívicos y la realización de una democracia más perfecta que la que conocía la Argentina de entonces.¹¹

El *Diagrama* muestra, por otra parte, a un intelectual fascinado y conmovido por la conciencia de lo comunitario que guía el accionar de los norteamericanos. La conciencia política y social del estadounidense, su altruismo, disciplina y honestidad son para él las señas del “ser en común” que anhela para la Argentina y que ya antes habían anhelado —también considerando el modelo de Estados Unidos— Alberdi y Sarmiento. La raíz de esta moralidad —la principal diferencia cultural que insiste en señalar respecto de los países latinoamericanos— habría que rastrearla, según el ensayista, en el puritanismo fundacional de las colonias inglesas, pues para Martínez Estrada el éxito del experimento norteamericano es fruto de su pertenencia a la familia sajona. En otras palabras, es el origen británico, en definitiva, la fuente de las virtudes y de la suerte de este pueblo joven.

La admiración por la tradición británica revela la anglofilia propia de la élite liberal argentina y es una forma más del determinismo que caracterizaba el pensamiento del autor. Martínez Estrada —como Ocampo— se explica la grandeza del país del Norte por la conservación de la tradición y de la raza de Gran Bretaña.¹² Y debido a ello considera que la independencia fue, en cierto modo, un traspaso de la hegemonía de la metrópoli a la colonia. Este valor genealógico que prestigia a la civi-

¹¹ Como botón de muestra del contraste que presentan las realizaciones de la misma noción política a un lado y otro del continente cabe considerar la siguiente observación: “Entre nos, democracia siempre es igualdad en la pobreza, la ignorancia, nivelación hacia abajo” (Martínez Estrada 1985a, 40).

¹² En este esfuerzo por conferir legitimidad a Estados Unidos, Martínez Estrada coincide con Ocampo. Como se ya se ha comentado anteriormente también ella admiró los rastros de la filiación sajona en los Estados Unidos. Para Victoria la disciplina, la moral, el puritanismo y la conciencia social eran las marcas genéticas de Albión. De este modo, el prestigio de la cultura inglesa se le extiende a la estadounidense por contigüidad étnica, en una operación de transitividad que se sustenta en la aliadofilia y el americanismo que mueven a estos intelectuales por estos años.

lización estadounidense contrasta, en el pensamiento del escritor, con las raíces hispanas e italianas que intervienen en la colonización y conformación identitaria de la América del Sur.¹³ Su ensayística es extremadamente crítica respecto a la acción y el legado español en el Nuevo Mundo. Coincidiendo de nuevo con Sarmiento, la conquista española dejó sobre el territorio argentino una mancha —cual un pecado original— de codicia, venalidad y odio, como plantea en la *Radiografía de la Pampa*. En lugar de sembrar civilización y unidad, dejó un desierto, una soledad abrumadora, un habitante aislado. Mientras que la colonización de Estados Unidos había sido, a su juicio, modélica, ya que aunque fue hecha “con escorias de una raza sedimentaria, lo hizo también luchando contra el salvaje y la naturaleza”, pero manteniendo una “unidad social y religiosa” (1991, 70), con la familia como núcleo, es decir, sin el amancebamiento entre conquistador y conquistado que, creía, era el pecado original de la América Hispana.

Un patrón del pensamiento de Martínez Estrada son los análisis basados en factores étnicos. A su modo de ver, el mestizaje de las sangres europea e indígena en América Latina dio a luz “un tipo étnico inferior a la madre y al padre” (Martínez Estrada, 1991, 22). A su vez, esa inferioridad dio origen al resentimiento y la actitud hostil del habitante de la llanura. En líneas generales, esa es la aproximación a la población de la Argentina que el ensayista desarrolla desde la *Radiografía de la pampa* hasta *La cabeza de Goliath*, y ciertamente ese es el subtexto sobre el que debe interpretarse su admiración por los modelos de colonización y de ciudadanía estadounidenses.

Como lo hicieron los primeros intelectuales de la Argentina independiente, el ensayista manifiesta gran interés por el tópico de la inmigración. Reconoce en Estados Unidos una tierra de aluvión inmigratorio, como Argentina, pero que, a diferencia de esta, pudo asimilar con éxito al extranjero. El tema le inspira numerosos apuntes. Observa que “nadie tiene que aprender a ser norteamericano, sino a olvidar que es de otra nacionalidad” (1985b, 224) y que una vez llegado al país, el inmigrante debe cooperar en lo que se le indique, siempre en “una especie de contribución altruista al progreso” (1985b, 226), lo que implicó, entre

¹³ Resulta interesante observar sus primeras anotaciones sobre la ciudadanía y su comportamiento en el espacio público. Asombrado por la limpieza y la corrección con que se mueven los estadounidenses en las calles, dice: “Me parece que veo claro ahora que nuestra agresividad callejera (la calle, un campo de combate y un lugar donde arrojar residuos) se debe a la sombría vida del hogar español-italiano” (1985a, 35).

otras cosas, poblar el desierto, explotar el territorio en toda su extensión. Esa mirada sobre el dominio del espacio, de las grandes extensiones, es deudora del discurso civilizador y modernizador que predominó en la Argentina del siglo XIX. Sin ir más lejos, al comienzo del *Facundo*, Sarmiento afirmaba que el principal mal del país era la extensión. En la *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada reformulaba el tópico en un apartado titulado “Distancias” y, precisamente, comentaba el caso ejemplar de Norteamérica a partir del relato de Sarmiento. El gigantismo de Estados Unidos les permite la comparación con la Argentina, pero a diferencia de lo que ocurre en esta, donde la población vive dispersa, en aquel país ambos constatan el triunfo de la cohesión.

Por otra parte, el viajero observa que los grandes aliados de Estados Unidos en esa conquista del espacio y de la riqueza fueron la técnica y la inventiva. Considera que la materia fue así puesta al servicio del espíritu, que es, en el esquema de Martínez Estrada en ese momento, la civilización. “Las fuerzas que han creado a Norteamérica son las que crearon la técnica, y se llaman fantasía y razón” (1985b, 240). En Sudamérica, señala, esto no existe. No ve más que pobreza e ignorancia. La técnica es, a su juicio, la espiritualización de la materia y ese es el logro con el que cierra el panegírico estadounidense del *Diagrama*. Estados Unidos es figurado como otro Prometeo que roba la técnica para iluminar el espíritu de sus hermanos: “El hombre será libertado. Tal como Esquilo profetizó retomando el mito de Prometeo, con el fuego y con las industrias movidas por el fuego, alcanzará el destino que le usurpaban los dioses” (1985b, 241).

Esta percepción de Estados Unidos como un gran país habría de acompañar al ensayista por mucho tiempo, incluso cuando pase a manifestar abiertamente un rotundo desencanto respecto de su política exterior. Nunca cejó en destacar el aporte de Estados Unidos a la civilización occidental, pero cada vez más fue ocupándose de advertir acerca del peligro del desajuste entre el desarrollo de la técnica (y con ella, la industria y el comercio), y la ética. Un ejemplo de este llamado de atención se encuentra en “Norteamérica, la hacendosa” (Martínez Estrada 1950), su contribución a la polémica alentada por *Sur* en torno al artículo “Norteamérica la hermosa” de Mary McCarthy. En este la escritora estadounidense se manifestaba sumamente crítica con su país, al que condenaba por su excesivo materialismo. En su réplica Martínez Estrada ponderó los logros de la civilización norteamericana, recordando que estos tienen una base material. El problema no radica en esto último sino en que esos

logros decaen en su servicio a la humanidad al ser dominados por las lógicas del capitalismo, una maquinaria que, según el autor, alienta “una religiosidad y una ética comerciales que no son la negación de la religiosidad y la ética verdadera” (1950, 158). Una sociedad motivada principalmente por “poseer cosas y gozarlas” (1950, 159) se orienta, según el escritor, hacia un pragmatismo amenazante, del que se podrían desprender males irreversibles. En ese momento el hecho que más preocupa a Martínez Estrada, como a gran parte de la opinión pública, era el de la fabricación y el posible uso de la bomba atómica. La energía atómica aplicada a la destrucción constituía el ejemplo más nefasto del pragmatismo estadounidense, y sobre el que el ensayista insistirá de aquí en más al referirse a Norteamérica y su distancia en relación con la “ética verdadera”.

Otro aspecto interesante de la “reescritura utópica” del país que hace Martínez Estrada se encuentra en un discurso dictado en el Club Universitario de Bahía Blanca en 1956. Abrigaba entonces una nueva concepción de la cultura y de la educación que lo distanciaba del proyecto liberal heredado del XIX. Lo que llama la atención es que en esta nueva etapa reformule, o mejor, trastoque la valoración del país efectuada en el viaje de 1942. Así, el autor sostenía ahora que Sarmiento se había equivocado en relación con Estados Unidos puesto que lo extraordinario del país no radicaba en su democracia, en su educación, ni en su industria, sino en ser una “una juguetería, un inmenso cinematógrafo vivo, un país de maravillas” (1956c, 85-86). Lo que el escritor no admite es que el equívoco de Sarmiento es, en gran medida, también el suyo, ya que también él enalteció —al menos en su etapa de fervor liberal— el valor de las instituciones y la fuerza de producción del país.

Pero el punto más curioso de este discurso radica en que Martínez Estrada, tras expresar su desencanto de los sistemas de enseñanza formal, proponga fundar menos universidades, pero sí más circos. Con más circos, afirma, serían necesarias menos cárceles. Y un último y revelador detalle es que “desplace” a Sarmiento como genio tutelar de la visión de Estados Unidos, y proponga como único “gran vidente” de la verdadera naturaleza del país a Franz Kafka en su novela *América*.¹⁴ En esta se

¹⁴ La presencia de Kafka en la obra de Martínez Estrada ameritaría un enjundioso estudio. El ensayista sintió una fuerte identificación con el escritor checoslovaco, hecho que se incrementó hacia el final de sus días, cuando se concibió como un doble del Kafka marginado por judío. Por entonces, como se verá más adelante, el argentino se sentía cual un extranjero pero dentro de su propia patria, una figuración que se alimentó de su vivencia personal del fracaso, el sistema burocrático y el anonimato (Martínez Estrada 1967b, 37-41). Por otro lado, la mención de Kafka en sus escritos suele estar vinculada

narran las aventuras y desventuras de un joven checoslovaco que parte hacia Estados Unidos en busca de fortuna. Para Martínez Estrada, el último capítulo de la novela, titulado “El circo de Oklahoma”, es la mejor representación posible de los Estados Unidos como tierra de invención y de oportunidades. Allí triunfa lo nuevo; allí cualquier persona puede reinventarse; allí los recursos lúdico e imaginativo tienen cabida junto al formativo. En definitiva, el ensayista que caminaba a la sombra de su precursor se decantó, ya al final de su trayectoria, por una visión de Estados Unidos como una civilización de las maravillas.

Las sospechas y la mirada etiológica

Plenamente consciente de su papel de mediador cultural, Martínez Estrada se preocupó por transmitir una versión *fiel* de los Estados Unidos al público argentino. Por este motivo su autofiguración y su comportamiento viajero están marcados por la idea de exploración, como si fuera el primer sudamericano en ver a la América del Norte. Sus primeras notas de viaje se proponen como una catarata de preguntas y la definición de un método de estudio:

¿Es el pueblo norteamericano feliz en sus adelantos? ¿No hay una injusticia social que yo todavía no veo? La riqueza, ¿es un bien público más bien que un poder personal? ¿Todo está relacionado según la escala e índice de mis observaciones en Miami? ¿Tendré que ver mucho más antes de juzgar? ¿Debo limitarme a tomar notas sin reflexionar prematuramente, hasta no tener el panorama completo? Pediré opinión: a) a los norteamericanos; b) a los que residen aquí hace mucho tiempo; c) leer diarios; d) observar notas significativas; e) registrar sin comentar (1985a, 90).

Por otra parte, esta figuración se encuentra alentada por una alta valoración de su estatus intelectual, aspecto que revisa y cuestiona de forma insistente a lo largo del viaje a Estados Unidos. Según se extrae del relato, Martínez Estrada tiene una alta concepción de sí mismo y su papel en tanto intelectual, una seguridad dada por la pertenencia a una minoría ilustrada: “Pocos son los que como yo confían en sí; pueden venir, ver, comprender y desear el regreso (aunque después no puedan hacer nada; o muy poco). Para mí, de ser un testimonio de que existen muchas cosas

con la incapacidad de conocer a fondo la realidad y, al mismo tiempo, a la defensa de la libertad más extrema del hombre, la imaginación. Para una aproximación al tema, ver Anderson Imbert 1988 y Avellaneda 1983.

que yo daba por existentes y vigentes y que mis compatriotas suponían que deseaba yo sin saber si existía ‘eso’ en alguna parte. Existía. Me falta registrar, con la mayor exactitud posible, cómo existe” (1985a, 47).

La construcción de sí mismo como “testigo” retoma el sentido común del “ver”, como se encuentra, por ejemplo, en la relación de su presentación oficial ante la Unión Panamericana, cuando le advertía a uno de sus anfitriones: “Vengo a ver. La tarjeta de presentación que traje indica que yo quiero dar conferencias, y eso es lo que menos me gusta. No vengo a eso, sino a ver” (1985a, 45). Este rasgo de su comportamiento viajero lo vuelve aun más interesante para este estudio, pues Martínez Estrada se conduce guiado por una preocupación: la de conocer qué es realidad y qué no en lo que observa. Esto se manifiesta como un continuo afán por poner en duda lo que ve, lo que lo vuelve una especie de “viajero de la sospecha”. Esta inquietud posiblemente estuvo vinculada con el peligro que entrañaba el formar parte de un viaje de propaganda, pero también hay que reconocer que era parte de una obsesión del escritor, algo así como un río debajo del río: la pregunta por lo cognoscible de la realidad.

Así, a medida que transcurre el viaje, el diario comienza a llenarse de suspicacias. ¿Qué es verdad y qué no lo es? El narrador-testigo tiene la certeza de que hay más cosas para ver. Así, por ejemplo, en Chicago, pide a los organizadores del programa de visitas ver los mataderos. Le contestan que no. ¿Para qué quiere ver los mataderos si existen en grandes cantidades en Argentina? El escritor cuestiona la selección o “recorte” de la realidad que le ofrecen sus anfitriones y comienza a interpretar las maravillas que le muestran como “pantallas —dice— que se interponen entre lo que no debe verse y los ojos del curioso viajero” (1985a, 119).

En su interés por las minorías de todo tipo (negros, judíos, homosexuales), se pregunta si hay pobres, porque no los ve.¹⁵ No se resigna: “Madrugaré para ver a los pobres. Me dicen que en los barrios apartados, al amanecer, andan como sombras, husmeando en los desperdicios, moviéndose en busca de trabajo, saliendo de los asilos nocturnos, etcétera. El alba es la hora de los pobres y de los enfermos” (1985a, 97).¹⁶

¹⁵ Curiosamente, también Martí —con quien Martínez Estrada mostró una fuerte identificación— se interesó por retratar, en sus crónicas estadounidenses, a los que quedaban fuera del *American dream*, a los que veía descalzos, hambrientos, viviendo en la miseria en las calles de Nueva York (Colombi 2004, 31-32).

¹⁶ En esta percepción de los barrios de pobres basa la analogía político-cultural: “La parte del Sur [del continente] que es como decir, el barrio de los madrugadores, el *ghetto*” (Martínez Estrada 1985a, 98).

La satisfacción del viajero empieza a quebrantarse al comprobar que la ausencia de fealdad, vejez y pobreza es una cuestión de recorridos. Así, al poco tiempo, escribe: “Hallo el primer pobre: un negro, anciano, que pide limosna” (1985a, 44). De esta forma, el entusiasmo inicial cede terreno a un progresivo desencanto en relación a la sociedad norteamericana y, en especial, al plan de visitas panamericano. Llegados a este punto, el relato de Martínez Estrada comienza a cobrar el tono de una investigación detectivesca, con algo de anticipación del ambiente de la Guerra Fría, cuando la búsqueda de la realidad “verdadera” y la desconfianza (ante el uso de estrategias de “pantalla” o “fachada” para ocultar la misma) era el subtexto de todo viaje, tanto a los países insignia del capitalismo como a los de la órbita marxista.¹⁷ De hecho, el escritor narra un episodio “revelador” en este sentido. En San Francisco, coincide en un hotel con un matrimonio suizo. Al intercambiar pareceres con ellos, cae en la cuenta de que posee una visión diferente de los Estados Unidos: “Con cierto sigilo me dicen que el país no es eso que yo he visto. La mujer parece pedir permiso al marido que tácitamente consiente, para decirme: “C’est terrible, c’est autre chose de ce que vous avez regardé. Il faut que vous demeurez ici pour tout comprendre”. Quedo en suspenso. Es una revelación. ¿Habré estado dentro de un grandioso espectáculo y se me habrán escapado las frases del diálogo que ponen los pelos de punta?” (1985a, 119-120). La sospecha de que hay una “suciedad” oculta lo persigue. “C’est une saleté dedans?”, pregunta a sus interlocutores (1985a, 120). La suciedad es sinónimo de enfermedad para el ensayista que razona como el etiólogo.¹⁸ Este tratamiento sintomatológico de la cultura y la realidad nacional es trasladable a su percepción viajera. Ve cuerpos, organismos sanos y enfermos, ve naturaleza. Y la enfermedad es el problema. Como ha señalado Juan José Saer, la peculiaridad de Martínez Estrada es la de haberse dado cuenta de que “un país no es una

¹⁷ Esa estrategia implicaba la edificación de “pueblos Potemkin”, así como escuelas, cárceles y hospitales en situaciones ideales, un uso común en el armado de los circuitos de los visitantes oficiales en el mundo comunista, como se verá más adelante. El uso del nombre “Potemkin” aplicado a esta costumbre se remonta al reinado de Catalina II la Grande, pues su favorito, el duque Potemkin, hizo edificar fachadas pintadas a lo largo de la ruta de visita de la emperatriz a Crimea.

¹⁸ Christian Ferrer, al referirse al pensamiento etiológico de Martínez Estrada, ha llamado la atención acerca de que la palabra “etiología” denomine al mismo tiempo al estudio de las causas y de las enfermedades (2009a). El crítico también ha hecho una destacada contribución a la percepción somática de la Argentina en el ensayista (Ferrer 1999).

esencia que se debe venerar sino una serie de problemas a desentrañar” (Saer 2003, 97).

Pero la “suciedad” parece recaer también sobre él mismo: “He comprendido en Washington, bien claramente, cuál es el radio de acción permitido a un turista (de un país contra el que hay descontento). No me han ofrecido sino pasajes y en cada lugar una guía para que no me pierda. Tuve que solicitar una constancia de que era huésped invitado, para evitar que se me confundiera con un vagabundo, un intruso sospechoso” (1985a, 98).

De hecho, en cierto episodio con ribetes de absurdo la imagen que emplea para referirse a sí mismo es la del espía: “En el tren. ¿Soy un espía? Un señor se empuerra en convencerme de que sé hablar en inglés y no quiero. Cuanto más hago por convencerlo hablando inglés, peor” (1985a, 103). Los tropos se hermanan: “la mirada del testigo” se confunde con “la mirada del espía”, un estereotipo acuñado por la prensa occidental y por las películas de suspenso, a partir de la década del veinte.¹⁹

Al acceder al desencanto del viajero también se percibe que el encantamiento inicial provenía de la literatura leída con anterioridad al viaje, pues su primer contacto con la realidad norteamericana estuvo mediado por la lectura de Poe, Thoreau, London y Emerson. Una vez en Estados Unidos, el escritor pretendió encontrar la presencia, algo así como alguna reliquia o huella, de los poetas y pensadores admirados (en especial de Poe, que lo obsesionaba). Pero todo ello resultó en una búsqueda frustrada (apenas compensada por la visita a la casa de Jack London, como se verá). Viñas sostiene que Martínez Estrada concibe a esas figuras “no sólo como claves que deben descifrar a los Estados Unidos de 1942 por su solo enunciado, sino como lecturas y modelos que ‘tendrían que seguir vigentes’. Sin advertir que las contradicciones de la cultura de masas norteamericana ha reducido a su mínima expresión las ‘magnas dimensiones’ de la literatura y de la historia” (2008, 339).

A cada paso coloca la experiencia de desilusión con la sociedad norteamericana en diálogo con el pasado de gloria: “Pobres grandes hombres. No tengo todavía datos para opinar y siento ya una infinita tristeza por ellos. Aquí, por aquí nacieron y vivieron. ¿Han podido soportar esta chatura de parquet, estas reglas de convivencia social inexpresivas, bancarias?” (1985a, 45). Este pensamiento es cual un barómetro de su desencanto por una realidad que se le representa como esterilizada: “Hoy, más

¹⁹ En estas películas, los “espías” eran, por lo general, los soviéticos. Esta figuración imagológica tuvo un paréntesis en las películas producidas durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los espías pasaron a ser los nazis.

compasión que hace unos días para Poe, Whitman, Thoreau, Emerson, Jack London [...] Una ciudad de hermosas casas no es más que un almacén de conservas, hermoso de mirar con sus vistosos envases herméticamente soldados” (1985a, 56-57).

La afirmación de Roy: “Todos los escritores leídos y admirados por E.M.E. tienen en común la actitud crítica hacia la cultura de los Estados Unidos y su honda indagación intrahistórica” (1985, 242), resulta sumamente acertada al confrontarla con el papel que asumen esos escritores en la autfiguración del autor como un descastado, como un paria en esa sociedad de la eficacia. Según Viñas, Martínez Estrada “llega a padecer como perseguido y humillado, con un solo dios mustio en lugar de gozar del pluralismo del viejo Olimpo descarado. En eso concluye su ‘ser latino’” (2008, 341).

El Otro más lejano: el negro

Intrigado por la vida de las minorías en la sociedad estadounidense, Martínez Estrada se propuso, apenas llegado a Estados Unidos, observar de cerca a la comunidad afroamericana. El interés por este grupo étnico, agostado al sur de Sudamérica, pero tan numeroso en Estados Unidos, fue compartido por numerosos viajeros a Estados Unidos, que no dejaron de mirar a la comunidad negra a través de su exotización.²⁰ Con todo, la peculiaridad del ensayista “de la identidad nacional” en relación con la negritud es que en su caso la cuestión étnica siempre entrañó una importancia superlativa, dado que solía considerarla como uno de los factores

²⁰ La atención que concita la negritud en estos años se encuentra plasmada en el primitivismo, consagrado en el arte moderno de la mano de Gauguin y Picasso y que tuvo en el uruguayo Pedro Figari un destacado artífice. Su “pintura de negros” convocó durante la década del veinte la atenta mirada de intelectuales y artistas rioplatenses, entre ellos Ricardo Güiraldes, que ofició de nexo entre el pintor y varios escritores de *Sur*. La recuperación de los negros de la Colonia por parte de Figari convive con la publicación de *Cosas de negros* (1926) de Vicente Rossi, libro que postula las raíces negras del tango y que fue celebrado con entusiasmo por Borges, en su faceta más criollista y desde su aprecio de lector a la crónica de costumbres. Rossi logra con esta obra un importante aporte al folclore rioplatense, al tiempo que sostiene que el tango tiene un ancestro en el candombe (la expresión más señalada de la africanidad en ambas orillas del Plata). Se respira en el texto un profundo reconocimiento hacia el negro, una voluntad de restituirle presencia social y cultural. Insiste en que el tango, originado en los suburbios de la Colonia, un siglo después es bailado, victorioso, en París. Este rescate negrista de Rossi mediante las raíces del tango convive con el *boom* del jazz negro en Estados Unidos, como él mismo lo destaca.

de mayor peso a la hora de dar cuenta de los procesos históricos y políticos de las naciones.²¹

Por esos años, el furor del *jazz* colocaba al negro y su sensibilidad artística en un lugar destacado, pero Martínez Estrada apenas apuntó esto. Lo que realmente le interesaba era la servidumbre del negro, su dedicación a las tareas inferiores y su psicología sumisa. Las relaciones raciales domésticas en Estados Unidos, en tiempos de combate al nazismo, eran un tema que generaba escozor entre los latinoamericanos. La política panamericanista no desconocía que este factor ensombrecía su esfuerzo de acercamiento al resto del continente.²²

El viajero argentino dejó asentadas varias preguntas en su *Diario de viaje*: “¿se ha resignado, el negro, o está incubando una venganza?; los negros, ¿saben o sienten que son negros?, ¿en qué grado?; ¿no hemos hecho nosotros con los indios, lo que el norteamericano con el negro?, ¿no necesita la raza conquistadora “descargarse” de algo “en el negro”?; ¿hay negros ricos, químicos, físicos, médicos, gerentes?, ¿los dejan?, ¿quiénes?, ¿pueden?” (1985a, 48). Y a medida que fue conviviendo con ellos, comenzó a apuntar sus impresiones: “El negro es un tipo inferior (aun como animal humano, degradado por la servidumbre). No sé si odia directamente al blanco o por medio de su interpósita persona, lo subconsciente. Hacia el extranjero, ese rencor, odio o desprecio es más sensible que en el blanco” (1985a, 74).

Resulta significativo que el análisis de la psicología del negro que hace Martínez Estrada insista en su rencor hacia el blanco, en su resentimiento y su afán de venganza. En esto, el escritor empleó la misma retórica que al analizar la situación del mestizo en Latinoamérica. Quien ha sufrido vejámenes y atropellos parecería no tener más salida que el odio, tanto hacia lo que él mismo es, como hacia el otro. Su entera percepción del negro en Estados Unidos estuvo marcada por la sensación de estar ante una “sangre ofendida”, la misma figura que conformaba sus ensayos de interpretación nacional.

²¹ Heredero de Spengler, el ensayista cree que hay una ontología, una “esencia” que determina a unos como inferiores y a otros como dominadores. Su ensayo más conocido explica el subdesarrollo latinoamericano en función de las características raciales y psicológicas de la población, y de su integración. En esto Martínez Estrada continuaba la senda de las especulaciones raciales del Sarmiento de Conflicto y armonía de las razas en América; así como de Ramos Mejía, Bunge e Ingenieros.

²² A su regreso a Argentina, Martínez Estrada declaraba, conjuntamente con su admiración por el empuje de la nación norteamericana, que el problema grave e insoluble que tenía Estados Unidos era el del negro (*La Nación* 1942b).

Pesa sobre el negro un pasado de esclavitud, señalaba el autor. Y aunque en ese momento ya fuera libre, algo persistía en su mentalidad que actualizaba ese sometimiento y deseo de venganza. Estas observaciones remiten a la idea de que Martínez Estrada fue el gran teórico del resentimiento —lo que, de hecho, le valió la acusación de “profeta del odio”, por parte de Jauretche—. ²³ Como ha señalado Sebreli, esa fue una de las marcas más fuertes de la argumentación oligárquica en contra de los movimientos de signo populista. Aun más, Sebreli afirmó que para Martínez Estrada “todos los movimientos de reivindicación social deberán interpretarse a partir del resentimiento colectivo de quienes se sienten desplazados” (Sebreli 1967, 64). Esta tendencia crítica del autor de la *Radiografía de la pampa* podría rastrearse en Nietzsche, de quien se reconocía un ferviente discípulo y para quien la moral de los esclavos era una moral del resentimiento del débil contra el fuerte.

Volviendo al *Diario*, las observaciones del viajero aumentan su riqueza al incluir su interacción con afroamericanos. Así, relató que en cierta oportunidad divisó desde la ventana de su hotel a un hombre negro mirándolo desde la azotea vecina. La escena es perturbadora: “He visto en su rostro más que curiosidad, odio —escribe— He sentido el odio en sus ojos. El odio al blanco, simplemente por cuestión de pigmentos, de piel” (1985a, 73). A esto cabe sumar otro episodio en que el escritor decide deliberadamente “experimentar” con ese “otro” que le genera gran curiosidad, pero por el que a la vez siente un profundo rechazo. Al final de un viaje en taxi, el chofer negro le dice que no tiene cambio. “Tiene que devolverme 40 centavos —señala Martínez Estrada—, pero no quiero dejárselos, porque he visto la hostilidad hacia mí”. Insiste en que el conductor consiga el vuelto. Una vez que este lo logra y se lo extiende, el escritor termina por obsequiárselo: “Entonces siento qué es el negro. No le recibo el dinero. “For you”, le digo con ánimo de ofenderlo, para ver hasta dónde llega, porque me siento, por reflejo, en la misma posición de él hacia mí, aunque por encima de él, que se arrastra” (1985a, 74).

El rechazo hacia el afrodescendiente y la afirmación de su inferioridad fueron parte del proyecto liberal que sucedió a la Colonia, cuando el

²³ Jauretche escribió *Los profetas del odio y la yapa* en respuesta al ensayo ¿Qué es esto? (1956) de Martínez Estrada, y de paso como un ajuste de cuentas con la *intelligentsia* liberal, a la que juzgaba aislada por completo de la realidad nacional. Martínez Estrada ocupa casi la mitad de este libro justiciador. Jauretche creía que Martínez Estrada seguía equivocándose en la interpretación del pueblo, al insistir en el resentimiento para explicar la adhesión al peronismo.

negro compartía con el indígena y el gaucho las tolдерías, y la servidumbre en las ciudades. La actitud del viajero revela rastros de una concepción racista que podría leerse como una herencia unitaria. Solomianski, en su estudio *Identidades secretas: la negritud argentina*, propone que la asociación de “cultura popular”, “negritud” y “rosismo” tuvo una gran influencia en la forma en que se escribió la historia y se construyeron los estereotipos de la negritud. Durante el gobierno de Rosas, los negros contaban con la simpatía del Restaurador, un aspecto retratado de forma decisiva en “El matadero” de Echeverría. Los negros conformaban las hordas rosistas e invadían con su candombe y comparsas los espacios ciudadanos aclamando al Dictador.²⁴ Por su parte, la élite ilustrada veía en los negros la encarnación del desorden y del materialismo más bajo, como sugiere Navascués (2011). Con el paso del tiempo, el negro se transformó, para la conciencia oligárquica, en un personaje del pasado, capaz incluso de suscitarle evocaciones nostálgicas, como en las experiencias que tienen Ocampo y Oliver con las personas de color en Norteamérica.²⁵ En el caso de María Rosa, afirmaba que no le resultaban extrañas ni más exóticas, al contrario, ciertas caras le parecían vagamente familiares porque creía que el mestizaje de tiempos de la colonia los había integrado a la sociedad argentina.

Solomianski afirma que el negro se vuelve “invisible” en el presente de la nación, en la que queda diluido en la marea inmigratoria, y sólo es rescatado por la cultura popular en algunos tangos, como un intento de definir una identidad popular nacional (Solomianski 2003, 230-251).

Por otra parte, la percepción del negro en Martínez Estrada se podría relacionar, asimismo, con el rechazo que siente, por estos años, por la

²⁴ Ramos Mejía describe de este modo el comportamiento de los negros bajo el gobierno de Rosas: “Los domingos y días de fiesta ejecutaban sus bailes salvajes, hombres y mujeres a la ronda, cantando sus refranes en sus propias lenguas y al compás de tambores y bombos grotescos. La salvaje algazara que se levantaba de aquel extraño concurso atronando al aire, la oíamos —dice un testigo a quien copiamos— como un rumor siniestro desde las calles del centro, semejante al de una aterradora invasión de tribus africanas enloquecidas por el olor de la sangre” (citado por Solomianski 2003, 104).

²⁵ Ocampo había presenciado los cultos de la colectividad negra en el Harlem. Para ella, los negros representaban uno de los contactos más cautivantes en Estados Unidos. Según Plotkin: “Los negros norteamericanos constituían el ‘otro’ total que encarnaban mejor que nadie la ‘otredad’ de los Estados Unidos” (2002, 574). El exotismo y primitivismo que le sugieren los afroamericanos estaba en realidad ligado a sus memorias de una infancia rodeada de servidores negros.

masa popular. En 1941 había publicado el relato “La inundación”,²⁶ en el que, desde una perspectiva sumamente distante, describe la miseria y los infortunios de unos vecinos que, intentando resguardarse de la inundación del título, “invaden” la iglesia del pueblo. Esa distancia del narrador que lo mueve a describir al colectivo como una “horda” (1975, 11) o “jauría humana” (1975, 21),²⁷ es uno de los rasgos de su mirada cuestionados por los jóvenes escritores de *Contorno* (*Contorno* núm. 4, diciembre de 1954). Uno de ellos, Juan José Sebreli, ampliará ese juicio en el ensayo crítico *Martínez Estrada, una rebelión inútil*, en el cual lo retrata como un “adicto al irracionalismo telúrico, al fatalismo espengleriano de los años treinta” (Sebreli 1967, 11). Para el crítico, esta forma de explicar la realidad social y política del país respondería a que Martínez Estrada se comportaba como un “ideólogo de la oligarquía”, para la que el progreso, entendido bajo las formas y efectos que traen consigo la industrialización y la democratización, debía ser negado. Ciertamente hay en él, como en sus congéneres, una suerte de desconcierto ante la nueva fisonomía de la ciudad, ante una nueva alteridad que irrumpe en gran número. Como botón de muestra, baste mencionar un pasaje de *La cabeza de Goliath* en el que, ante la visión de la nueva población de Buenos Aires —migrantes internos y extranjeros en busca de trabajo—, el autor se preguntaba: “¿Quiénes son, a qué país, ciudad, raza, comunidad, secta, pertenecen?” (Martínez Estrada 1968b, 290).

Volviendo al tema de la percepción del negro en nuestro escritor, para realizar una apreciación ajustada al contexto argentino, debemos considerar la “invisibilización” de aquel y, al mismo tiempo, su reformulación en el “cabecita negra”. Esta expresión es empleada para referir a “un grupo ‘socio-racial’ en el que la africanidad estaría totalmente descartada [...] Para el mismo significante ‘negro’ se ha desplazado el significado y el concepto ya no remite a africanidad” (Solomianski 2003, 256), sino a la fuerza de trabajo compuesta por inmigrantes bolivianos, paraguayos y la migración interna de provincias del norte argentino.²⁸ Este es el

²⁶ La primera versión de “La inundación” fue publicada en el diario *La Nación*, el 20 de junio de 1941. Luego fue recogida en el volumen de relatos: *La inundación*, Buenos Aires: Emecé, 1944.

²⁷ Se ha señalado frecuentemente esta tendencia a describir masas ignorantes y costumbres bárbaras como situaciones apocalípticas en su narrativa, en especial en la de la década peronista.

²⁸ Solomianski señala que “el referente original de la palabra ‘negro’ ha sido sustituido y ahora refiere más específicamente a los descendientes de amerindios, en muchos casos inmigrantes de las provincias nortenas argentinas, de Paraguay y de Bolivia,

grupo que acompaña el peronismo, que “asalta” o invade los espacios públicos, las plazas, las calles de Buenos Aires, como se sugiere en el cuento “Cabecita negra” de Germán Rozenmacher. Algo de ese desconcierto ante la negritud que avanza sobre la ciudad durante el rosismo, que desde la periferia se incorpora al centro, resucita ante las manifestaciones peronistas. Es interesante ver cierto resurgimiento de estos valores en un momento en el que los actos peronistas retoman la presencia de los “desposeídos” en los espacios públicos.²⁹ Sin ir más lejos, las descripciones que deja la oligarquía del 17 de octubre de 1945 (“Día de la Lealtad” a Perón) revelan la inquietud ante lo que juzgan como un espectáculo de mal gusto. Pero en la propia visión del peronismo que expone el escritor, esta idea de segregación racial (y social) está presente. En “Sucesores y albaceas del peronismo”, sostenía: “El peronismo llegó a ser una epidemia continental, especie de viruela que atacó más intensamente a los negros, quiero decir ‘los residuos sociales’ [...] Fue sin duda un fenómeno con rebordes religiosos, especie de superstición mesiánica que otra vez acogieron los esclavos o tchandalas, los negros del proletariado iberoamericano” (Martínez Estrada 1956e, 13).

Retomando el *Diario de viaje a los Estados Unidos*, resulta interesante observar el cuidado que pone el escritor en deslindar “lo sudamericano” del estatus del negro que, según él, estaban asociados en el imaginario norteamericano: “Los norteamericanos, ¿nos juzgan en la ‘clase negra’? Pero ese no es nuestro complejo” (1985a, 48). Esta cita revela la percepción que tiene Martínez Estrada de sí mismo como un “blanco periférico” en la “antintelectual” sociedad americana y al mismo tiempo la forma como el viajero construye la alteridad —la “diferencia”, que es parte

incorporados a la sociedad como clase trabajadora o marginados. La connotación despectiva suele ser inmensamente mayor que la palabra ‘indio’ y a la calificación ‘negro’ se la agrega la calificación especificatoria ‘de mierda’” (Solomianski 2003, 33).

²⁹ El siguiente pasaje de Arturo Jauretche es revelador de la percepción oligárquica del pueblo: “Lo que movilizó las masas hacia Perón no fue el resentimiento, fue la esperanza. Recuerde usted aquellas multitudes de octubre del 45, dueñas de la ciudad durante dos días, que no rompieron una vidriera y cuyo mayor crimen fue lavarse los pies en la Plaza de Mayo, provocando la indignación de la señora de Oyuela, rodeada de artefactos sanitarios. Recuerde esas multitudes, aún en circunstancias trágicas y las recordará siempre cantando en coro —cosa absolutamente inusitada entre nosotros— y tan cantores todavía, que les han tenido que prohibir el canto por decreto-ley. No eran resentidos. Eran criollos alegres porque podían tirar las alpargatas para comprar zapatos y hasta libros, discos fonográficos, veranear, concurrir a los restaurantes, tener seguro el pan y el techo y asomar siquiera a formas de vida ‘occidentales’ que hasta entonces les habían sido negadas” (Jauretche 2012, 17-18).

importantísima en la constitución de una identidad—. En su empeño por “autoexotizarse” al asimilarse al negro demuestra la internalización de los etnotipos exóticos imperiales, pero de ningún modo su “deseo” del otro, lo cual revela una actitud irreversiblemente cargada de racismo.

En 1942, Martínez Estrada, tal como lo hiciera Oliver en sus escritos del momento, no expone una condena explícita al segregacionismo racial. En el *Diagrama de Estados Unidos* el tema es abordado como una constatación: “La esclavitud que Inglaterra y Francia importaron y que estructuró toda la vida agrícola colonial se convirtió luego en un pavoroso problema que todavía constituye hoy lo endeble de su mecanismo, verdadero cuerpo extraño que no ha podido asimilar ni expeler” (1985b, 157).

En dicho texto llega a admitir la existencia de linchamientos de negros, pero explica esta práctica en relación con la salud de la comunidad, esto es, como si describiera el funcionamiento de un organismo. Visto de este modo, nada hay de monstruoso en ellos. Le atribuye incluso un significado psicoanalítico: es una catarsis de dimensión social en el mismo nivel que las películas y las novelas policiales (1985b, 191), algo así como una necesaria liberación de la salvaje ferocidad contenida.

Unos pocos años después de la visita a Estados Unidos el autor sí introducirá el dedo en la llaga. En el artículo “Norteamérica, la hacendosa”, por ejemplo, al referirse a “la situación de quince millones de negros que conviven en calidad de chandalas en el seno de una civilización cristiana y democrática” (Martínez Estrada 1950, 157). O en el *Panorama de las literaturas*, en el que, al comentar la novela que azuzó el debate sobre la abolición de la esclavitud, *Uncle Tom’s Cabin* de Harriet Beecher-Stowe, apuntará: “hoy la sentimentalidad que inclinaba al norteamericano blanco a condolerse del negro pertenece a una clase de literatura sin cotización. Sobre todo porque es falsa” (1966, 378).

En definitiva, el contacto de Martínez Estrada con ese “otro” lejano que es el negro revela un aspecto controvertido de un intelectual que años después de este viaje asumió una dimensión latinoamericana, popular y tercermundista. En ese viraje, el escritor reconvertirá casi por completo su discurso sobre las diversas sangres que conforman el continente americano.

El intelectual en la sociedad de consumo

En una visita a la Biblioteca del Congreso, Martínez Estrada inquiere si allí las obras son evaluadas de acuerdo con una tabla de valores de

calidad. Su guía le contesta que no y ello motiva una de las reflexiones eje de la estadia norteamericana: “Pero nosotros, por ejemplo, tendemos más bien a formar un alfabeto de calidades que de cantidades, en muchos aspectos de la cultura, precisamente porque tenemos pocos ejemplares de cada especie. El que tiene pocos libros los lee muchas veces. Los ensayistas y escritores norteamericanos tienen un canon de gran amplitud (los lectores); yo busco, por ejemplo, satisfacerme a mí mismo como exigente y único lector” (Martínez Estrada 1985a, 63-64). La cita descubre un tópico de los viajes a Estados Unidos: el conflicto entre los criterios que sudamericanos y norteamericanos emplean en relación con la cultura. En este aspecto, la mirada de Martínez Estrada se asimila a la de Paul Groussac, quien cuestionó acerbamente el modelo de país que reflejaba Estados Unidos con sus ciudades desarrolladas y homogéneas, y su sociedad democrática e igualitaria, con tendencia a la mediocridad. En *Del Plata al Niágara* (1897) Groussac se ocupaba de una nota constante en las relaciones de viaje de los sudamericanos: el asombro experimentado ante las grandes dimensiones de las cosas en Norteamérica. Según el escritor, todo allí era descomunal, desde el Niágara, el Capitolio, los mataderos, hasta las tiradas de libros o la propia bancarrota por lo que, con la ironía que lo caracteriza, propuso que la dimensión Mammoth (mamut) podía ser el símbolo de los Estados Unidos (Groussac 2006, 363).

El discurso de rechazo, tanto en Groussac como en Martínez Estrada, respondía en gran medida a su fuerte arraigo a una concepción elitista de la cultura. En el caso del segundo, esas tensiones afloraban al observar la industria editorial norteamericana. En cierta oportunidad, recibió un ofrecimiento para publicar una colaboración en el *Reader's Digest*, un símbolo de la industria editorial de masas y fuerte instrumento de la política cultural de la Buena Vecindad. Le pedían que escribiera “algo truculento, de política actual” argentina, pero Martínez Estrada se negó por considerarse un escritor de artículos “estrictamente intelectuales” y por juzgar que estos no interesaban en Norteamérica porque hacían perder el tiempo. Por otra parte, pensó: “si tuviera algo malo que decir, lo diría en mi país; además, tengo que volver y mi pellejo vale más de 300 dólares, señor mío” (1985a, 103).³⁰ Esta percepción del “escritor-mercado” se

³⁰ Tampoco José Bianco se atrevió por entonces a escribir un artículo sobre la situación de la Argentina bajo el peronismo. Contó que, en un encuentro con Sartre en París, en 1946, este le pidió un artículo para su revista, *Les Temps Modernes*. “Después de consultar con un cuñado mío, abogado, le contesté que no. En aquel momento, vaya uno a saber, podía haber hecho difícil mi vuelta a Buenos Aires” (Bianco 2013, 358).

encuentra también en el testimonio de Bioy Casares de su visita a Estados Unidos en 1949:

En una reunión con los escritores de la *Partisan Review*, uno de ellos me preguntó qué vendía (*What do you sell?*). Me acordé de William Faulkner y el Sur, de Ernest Hemingway y las bravuconadas, de Erskine Caldwell y la miseria de los años treinta, y no sin orgullo contesté que no vendía nada. Me previno entonces que yo no iba a interesar a nadie; peor aún, que iba a despertar sospechas. Cuando volví al hotel, mentalmente corregí el diálogo con el pelafustán y llegué a decirle que se cuidara bien de formular su pregunta fuera de Norteamérica, porque iban a despreciarlo. En la escena que yo imaginaba, el hombre se entristecía y para levantarle el ánimo le aseguré que en Europa preguntaban lo mismo, pero con estas palabras: “¿Es usted un escritor comprometido?” (1994, 123-124).

La altivez de Bioy se apoya en la conciencia del linaje y del espíritu de clase, señas de identidad que el “rastacuero” no puede comprar con su fortuna. Las reminiscencias de una genealogía señorial y arielista son palpables en estas declaraciones que lo resguardan del utilitarismo de Calibán.³¹ Como puede verse, el viejo tópico de la *calidad* versus la *cantidad*, acuñado por la generación del 80 y el *Ariel* de Rodó, reaparece para distanciar a los hombres del Sur de los del Norte.

Habría que agregar, además, una anécdota de Victoria Ocampo, muy similar a las referidas y que forma parte de un numeroso conjunto de textos en los que la autora comentó los riesgos de la democratización, así como su rechazo a la masificación y mercantilización de la cultura en Estados Unidos. El episodio en cuestión tuvo lugar durante una cena, cuando un periodista comenzó a interrogarla acerca de *Sur*: “¿Ganaba yo dinero publicándolo? Contesté que perdía con toda regularidad en cada número. “It makes no sense” (“No tiene sentido”), dijo entonces. Le expliqué que la revista no había sido fundada para ganar dinero, sino para dar a los lectores argentinos la posibilidad de leer literatura de la mejor calidad” (Ocampo 2010, 139). A continuación, su interlocutor le preguntó la tirada de la revista. Victoria no le contestó, pensando que la

³¹ Oliver manifestaba que algo a lo que nunca pudo acostumbrarse en las reuniones de trabajo con norteamericanos fue al uso de la expresión *To sell an idea* (1981, 100). Si bien le explicaron que significaba tan sólo hacer que una idea sea aceptada, nunca le satisfizo esa asociación de ideas y mercado, ni creyó en su inocuidad. Lo cierto es que los escritores liberales, hijos del humanismo y esteticismo europeos, percibieron la presencia de las lógicas del capital en el espacio de la cultura como la profanación de un lugar sagrado.

cifra sería irrisoria en relación a los números que manejaban las editoriales norteamericanas; antes bien, se limitó a aclarar que se trataba de una revista producida por una minoría para otra minoría, inspirada en el modelo cultural francés. El norteamericano ridiculizó a la revista y su tradición cultural. La discusión subió de tono. Él le ofreció que escribiera un artículo para una publicación norteamericana sobre la Revolución que acababa de tener lugar en Argentina, advirtiéndole que tendría una circulación que Ocampo nunca había conocido. Ante la rotunda negativa de esta, el periodista le ofreció dinero. Ella lo rechazó, no tenía necesidad. Él insistió: no aceptaban nada gratis. Le recomendó que lo tomara y lo repartiera entre los pobres de su tierra. Ella, indignada, respondió “¿por qué no a los de la suya? Tampoco aquí faltan” (2010, 141). Al igual que Ocampo, Martínez Estrada y Bioy, también vivió con aspereza el contacto con el mercado editorial estadounidense. Para ella, existía un abismo entre los programas culturales del Norte y del Sur y su relato de viaje contiene, en relación con esto, pasajes que revelan una mirada altiva y desdeñosa de la concepción *yankee* de la cultura.

Las personas encargadas de esas tareas (grandes editores y directores) suelen pensar en el lector, en lo que a él agrada, no en el escritor ni en la calidad literaria de la obra por publicar. Tienen la devoción del *best seller*. El suplemento literario del *New York Times* publica cada semana la lista de los libros que más se han vendido, como si eso pudiera ser una recomendación [...] Inútil decir que esa manera de tratar los libros como cualquier otra mercadería no nos llama la atención (Ocampo 2010, 142).

En el caso de Martínez Estrada también se sumaron las tensiones a las que estuvo expuesto su estatus intelectual. La misma condición que lo llevó al país como invitado fue sentida por el escritor como uno de los aspectos más zarandeados por las escenas norteamericanas. No hay que perder de vista que el argentino llevaba consigo una figuración intelectual muy potente, marcada por el “profetismo”, una huella de la concepción francesa, promotora del “intelectual universalista” que interviene “en todos los frentes, apoyándose en el capital simbólico adquirido en su especialidad” (Hourmant 2012, 8). Pero en el mundo anglosajón se forjaba por esos años un nuevo tipo intelectual. Durante el gobierno de Roosevelt, los intelectuales conocieron un incremento de protagonismo en virtud de su rol de constructores de representaciones y generadores de ideas (y no tanto por su capacidad crítica). Un claro resultado fue la yuxtaposición de esferas económicas, políticas y mediáticas. Fue pre-

cisamente esa “contaminación” del espacio intelectual-espiritual lo que desencantó a los intelectuales argentinos y motivó parte de las críticas a los planes de visitas oficiales.

En el caso que aquí se analiza, el escritor experimentó un intenso conflicto entre las dimensiones comercial y sagrada proyectadas sobre la cultura. Un ejemplo de esto es el asombro con el que reseñó la existencia de la Biblia Gideons³² que encontró en la habitación de cada hotel en el que se alojó. Esta Biblia proponía, según el autor, “un nuevo sentido comercial de la Enseñanza de Cristo”. El hecho de encontrar al Cristo negociante o buen vendedor despertó su recelo, pues advirtió que Norteamérica iba camino a “secularizar el cristianismo intentando adaptarlo a la civilización mecánica después de comprobado el fracaso de adaptar al comerciante y al soldado al cristianismo” (1985b, 190).

Otra instancia ilustrativa de la extensión de la lógica comercial tuvo lugar en un club de gente de negocios, donde el ensayista vio cómo “el sabio” se volvía “útil” al ser contratado como “charlista”, es decir, como entretenimiento. Apuntó en su diario: “Piden a la Universidad uno, como un número para el programa y le pagan según la categoría del personaje: master, professor, doctor” (1985a, 121). Es que hasta mediados del siglo xx las universidades no eran ámbitos de discusión legítimos para los escritores que seguían apegados a otros espacios y formas de sociabilidad intelectual (Altamirano 2010, 13). Esta experiencia comercial de la cultura presenta el conflicto entre el ideal humanista y el ideal de la eficacia que entraría por entonces en vigencia en las sociedades europeas o con una visión europeizada de la cultura. Ese choque fue, en otras palabras, el del profeta libertario y el experto liberal.

En síntesis, a su paso por los Estados Unidos Martínez Estrada hizo contacto con un sistema que articulaba, con un gran sentido de la eficacia, prácticas, redes y recursos. Descubrió una cultura pragmática y utilitarista en la que el cambio de tarea y estatus del intelectual se resolvía en un fuerte capital universitario, un hecho que les imponía a los *clercs*

³² Esta Biblia pertenece a la vertiente evangélica del cristianismo y recibe el nombre de Gideons por el personaje Gedeón del libro de los Jueces 6-8. La organización fue fundada en 1899 por tres hombres de negocios con la finalidad de distribuir biblias de forma gratuita. Su proyecto inicial consistía en disponer un ejemplar en cada habitación de hotel de los Estados Unidos. Consideraban que ubicarla allí podía ser de gran ayuda a la misión de evangelización (así como a la captación de nuevos asociados), dado que muchos hombres de comercio en viaje pasaban gran parte de su tiempo a solas en los hoteles. Más adelante extendieron su distribución a las dependencias del Ejército, los hospitales y las prisiones.

un perfil más profesional que intelectual y que generaba escozor en los sudamericanos “espiritualistas”.³³

Turismo panamericano y alienación

Otros factores que agregaron malestar al viajero fueron su propia inteligencia del viaje panamericano y la percepción de su estatus cultural en Estados Unidos. En cuanto al primero, uno de los aspectos más atractivos del relato de Martínez Estrada es que registra su ingente curiosidad por las actividades inspiradas en el panamericanismo. ¿En qué consistía verdaderamente el plan de visitantes? ¿Cuán efectivo era? “Esto del panamericanismo puede dar tema para un libro gordo. ¿Qué institución es esta del té y de las palabras? ¿O que las viejas aprendan español en vez de calceta? ¿Hay una burocracia intelectual del panamericanismo? Yo no he interesado, realmente, a nadie, todavía” (Martínez Estrada 1985a, 110). El *Diario* revela a un intelectual desorientado, que deseaba conocer qué esperaban de él los estadounidenses en tanto representante de la América del Sur. En una oportunidad alguien le habló con gran fervor de Gardel³⁴ y él pensó: “algunos esperarían que yo les cantara alguna milonga. La próxima vez iré mejor prevenido” (1985a, 121-22). Anotaba con frecuencia la ignorancia que había en el país hacia la cultura sudamericana: “A las tres y media reportaje del *New York Times*. Dificil comprensión, porque no tienen ni idea de nuestro país, ni de nuestras cosas” (1985a, 94). Comprobó que el conocimiento recíproco entre el Norte y el Sur seguía siendo una utopía, como en tiempos de Eduarda Mansilla, quien

³³ François Hourmant expresó esa “mutación” con gran acierto en el título del estudio que consultamos para este comentario: “Les intellectuels et le pouvoir: des ‘idiots utiles’ aux prophètes d’institution” (Hourmant 2012). Tras el prolongado enfrentamiento entre los dos modelos (el “intelectual francés universalista” y el “intelectual experto anglosajón”) durante las primeras décadas del siglo xx, el “*ethos* profético” se vio sustituido por el “*ethos* tecnocrático”. Cada uno implica un determinado modo de intervención política por parte del intelectual, el primero se concibe en relación a un colectivo, el segundo, a una institución o grupo partidario. Es precisamente en Estados Unidos y a partir del *New Deal* de Roosevelt que se forjó la categoría de “intelectual de institución”, intelectuales capacitados para intervenir en áreas específicas del espacio público americano (Hourmant 2012, 13). Son los intelectuales “expertos”, apertrechados con estadísticas, con los que los viajeros de *Sur* tuvieron contacto en sus estadías estadounidenses.

³⁴ Carlos Gardel tuvo en sus últimos años de vida una gran proyección *hollywoodense* gracias a la compañía Paramount Pictures. Esto lo convirtió en una de las figuras más representativas de Argentina para Estados Unidos.

en su viaje norteamericano apuntaba: “nosotros les llamamos con cierta candidez, hermanos del Norte; y ellos, hasta ignoran nuestra existencia política y social” (Mansilla 1996, 69).

Pero también en el *Diario de viaje* salen a relucir los estereotipos que conformaban la visión que los estadounidenses tenían de los intelectuales latinoamericanos. En cierta oportunidad, al recibir una invitación espontánea para dictar una conferencia en una universidad que visitaba, Martínez Estrada señaló: “Dan por hecho que querré hablar. Pero yo no quiero. ¿Dónde? ¿Cómo? Esto es ya demasiado. Me da vergüenza que esté tan generalizada la opinión de que somos charlatanes y de que ellos tienen la obligación hospitalaria de concedernos un aula con algunas personas para desahogarnos” (1985a, 101). En otra instancia, recién llegado a una ciudad, recibió una carta y pasajes para que viajara a dar una conferencia: “¿Conferencia? ¡Dios mío! Si estoy enfermo. ¿Es así como organizan las conferencias de los ‘intelectuales’ americanos? ¿Hay que satisfacer a esa gente, hambrienta de orejas?” (1985a, 105).

Aparte de su malestar por ver al intelectual fagocitado por el mercado, el autor creyó que el intelectual sudamericano no tenía nada que hacer en Estados Unidos y que allí estaba condenado a la invisibilidad: “No interesamos ni como curiosidad. Sudamericano, como de cualquier país del mapa: extranjero (indiferente, bárbaro). Si yo trajera a pasear por las calles un avestruz sería igual: ‘no interesa: de eso no hay aquí’. (Y si los hubiera: ‘no interesa: de eso hay aquí’)” (1985a, 58). Sin embargo, al volver a Argentina, sus declaraciones públicas fueron en sentido contrario; se alinearon con el discurso panamericanista dando fe del “interés con que el norteamericano mira hacia América Latina y el desinterés con que en muchos casos aprende el español. Su intención no es la de conquistar nuevas oportunidades comerciales, es la de hacer suya, junto con otra lengua, una cultura más” (*La Nación* 1942b, 4).

El *Diario* muestra que la voluntad del viajero de comprender los alcances del panamericanismo se superpuso con la sensación del anonimato que fue experimentando.³⁵ Esto se expresa en la obsesión por inspeccio-

³⁵ En Estados Unidos, Martínez Estrada atraviesa una verdadera crisis de identidad. Pasa de la fantasía viajera de la liberación, del “no ser nadie”, a la constatación de que no es nadie, tan sólo un número en las estadísticas de un plan de visitas: “No estoy liberado de mí ni de mis viejas ineludibles obligaciones; sé que este estado de libertad es relativo y que mi yo no es este que poseo hoy, sino el que poseía y el que poseeré. Pero ahora soy un ente absolutamente desconocido, anónimo caído en esta cama como desde otro planeta. Podría morir y por la autopsia el cirujano jamás sospecharía que soy yo y no otro el que estaría desollando. Soy un recién nacido, un ser que no tiene ni la responsabilidad de su

nar los catálogos de las bibliotecas y dar cuenta de la presencia en ellos de la literatura argentina y de sus propias obras: “En la Biblioteca de Casa de España —escribe—, bibliografía completa sobre el *Martín Fierro*. Sobre mí, todos los libros fichados, y datos de crítica. En Washington también los tenían” (1985a, 95); “En la Biblioteca de la Universidad [de Harvard] hay 7 obras mías. Me conocen” (1985a, 101); “La biblioteca de la Universidad [de Northwestern] tiene 6 000 000 de volúmenes. No hay ni un solo libro mío; ni Dios me conoce” (1985a, 107). Esta obsesión por las bibliotecas forma parte de su curiosidad en relación con el programa de intercambio panamericanista. En otras palabras, a través de la indagación bibliográfica el autor pretendía aquilatar el grado del intercambio cultural y del conocimiento entre las Américas, así como entender las dinámicas internas de la Unión Panamericana (“¿Leen con anticipación a la llegada de los huéspedes, el informe que envió la embajada de origen?”, 1985a, 44) y los mecanismos mediante los que un intelectual sudamericano podía ser asimilado, interesar y ser comprendido por el público norteamericano: “¿Cómo es que hay esa relación entre la simpatía y los antecedentes? Me quedo meditando: porque aquí están las obras de todos los imbéciles de mi país; lo que no quiere decir que debieran estar también las mías” (1985a, 107).

David Viñas apuntó que este interés bibliográfico constituye un rasgo de megalomanía e ingenuidad en Martínez Estrada (2008, 340). Pero sería conveniente matizar esto recordando el hecho de que el ensayista era ya un escritor reconocido en su país y en la región por entonces, poseedor de numerosos reconocimientos. En las bibliotecas —como también de algún modo en las universidades— estaba en juego su sentido del honor y su diferenciación cultural, su condición “periférica” en relación con una identidad que parecía ser más fuerte que la suya. El disgusto ante su “posición” en un “escalafón” de sudamericanos también puede leerse en este sentido: “Entre los sudamericanos hay clases. Yo no represento ni al comercio, ni a la banca, ni a la industria. Tampoco soy una figura consular, ni en la política, ni en las letras, ni en la docencia. Lo saben, aunque bastante conocido por los intelectuales (eso me sorprendió), no tengo categoría de huésped honorable. Lo cual me importa un rábano” (1985a, 98). Por otra parte, con frecuencia, el escritor se describió en situaciones de profunda alienación, lo que diagnosticó como uno de los males de la sociedad mecánica. En una de sus numerosas visitas a bibliotecas, escri-

pasado más próximo. Pude haber dado un nombre supuesto, al inscribirme en el hotel, y sería exactamente lo mismo” (Martínez Estrada 1985a, 30).

bía: “Necesito hablar con alguien que no me recite fórmulas de cortesía, ni me muestre instalaciones, organización con sistemas eléctricos para pedir los libros, ni álbumes clasificados con vistas de todo el país, catalogadas. Tengo necesidad ya de encontrar un ser humano, un hombre, una mujer, naturales como el pollo en el gallinero y los seres humanos en conserva. Esto es lo más protocolar, ya lo sé; pero lo más monstruoso” (1985a, 56). Al hilo de esto, nos resulta sumamente interesante el despliegue de la red de metáforas vinculadas a las mercancías y productos en conserva, como se evidencia en los siguientes casos: “No he venido a perder mi honor ni a convertirme en salchicha” (1985a, 115); “Esta organización burocrática de la cultura y del intercambio de intelectuales es entristeceadora. Se parece a las carnes y a las frutas en conserva” (1985a, 45). Esta imaginería entraña también notas de la construcción de su autoimagen, es decir, revela rasgos de una identidad cultural sudamericana, representada como lo natural, lo fresco, en oposición a aquello procesado para su comercialización, que se asocia a la identidad norteamericana.

Para completar y enriquecer este panorama es menester detenerse en el comentario de la inteligencia del viaje panamericano como turismo, puesto que Martínez Estrada se refirió a sí mismo como “turista intelectual” (1985a, 44). Esta expresión indica otro aspecto de la ya señalada pauperización o pérdida del aura que afectaba a la condición de “viajero intelectual”. El tono peyorativo de la categoría “turista” procede, según se ha visto, de la interpretación del turismo como una “industrialización” del viaje. Martínez Estrada se siente un turista en Estados Unidos al verse enfrentado a las modalidades socioculturales propias de un país con una gran movilidad social y agresivamente instalado en la era industrial. De hecho, el relato de su experiencia viajera incluye numerosos episodios y figuraciones que dan cuenta de la transformación de la condición del intelectual y del artista, en la línea del pasaje del aura a la serie, propuesta por Walter Benjamin para la obra de arte en la era industrial (2008). La percepción de sí mismo en Estados Unidos es la de un viajero “sin aura”. La despersonalización, unida a la condición de mercenario del intelectual del panamericanismo, parece mancillar su autenticidad, su irrepetibilidad, su probada *areté*. Por eso: “me fastidia ser un sudamericano más” —declara—; “otro cliente que hay que atender con deferencia [...] Entre estas gentes y yo media un abismo, mucho mayor que entre este país y el mío” (1985a, 45). Así planteado, el asunto parece entrañar un problema de categoría, de estatus: “Para los sudamericanos de mi tipo —no banqueros ni comerciantes— no hay aquí

programa fuera de entregar los pasajes y de pagar las dietas. Especie de servidumbre” (1985a, 45).

No resulta excesivo ver que la figura del “viajante de comercio” —un tipo y una psicología que Martínez Estrada consigna como algo propiamente norteamericano y que sobrevuela la escena de Bioy Casares como un fantasma— constituye una imagen muy cercana a la del “turista intelectual” del panamericanismo. El mercantilismo parece “contaminarlo” todo a medida que avanza el relato, transmutando el honor en mercado: “Todo esto al principio halaga. Después se piensa: ‘Empresa de turismo’” (1985a, 44), consigna el autor de la *Radiografía*. Los actos y relaciones protocolares, y sus consecuentes dinámicas de publicidad (charlas, fotos, entrevistas, tés), son experimentadas como un padecimiento: “En un hotel, un té panamericano: la tetera-samovar, las autoridades femeninas, la tertulia y las palabras sacramentales. Hay que decir algo y que sea gentil, no importa qué. Lo digo” (1985a, 107).

El escritor se descubrió de repente en un sistema de conocimiento e intercambio cultural controlado, lo que percibió como una experiencia alienante: “Estoy dentro del tren del panamericanismo y viajo como una mercadería envasada, más o menos libre de riesgos” (1985a, 109). La imagen del tren de mercaderías es sumamente sugerente porque el tren es el vehículo que se reitera en muchos relatos de viajeros en planes de visita (no sólo norteamericanos).³⁶ De hecho, es posible encontrar un antecedente de esta experiencia en uno de los más destacados cronistas de la cultura norteamericana: José Martí. El escritor cubano fue testigo de la Primera Conferencia Interamericana (Washington, 1889), que registró en sus crónicas para *La Nación* de Buenos Aires. Martí dio testimonio de la organización que se volvería una práctica institucionalizada: el plan de visitas oficiales. El cubano refería que los delegados eran invitados a un viaje por el país, organizado para “mostrar a los huéspedes la grandeza y esplendidez de las ciudades y aquella parte de las industrias que se puede mostrar, a fin de que se les arraigue la convicción a sus pueblos de comprar lo de este y no de otros, aunque lo de este sea más caro, sin ser en todo mejor, y aunque para comprar de él hayan de obligarse a no recibir ayuda ni aceptar tratos de ningún otro pueblo del mundo” (Martí 2003, 1301). Este plan de visi-

³⁶ Por otra parte, como ha señalado Gamble, el vehículo tiene para el viajero un efecto de aislamiento con respecto al paisaje, lo que estaría reafirmando la artificialidad y alienación del intelectual latinoamericano en Estados Unidos. Boorstin agrega al respecto: “Going by railroad I do not consider as travelling at all; it is merely being ‘sent’ to a place, and very little different from becoming a parcel” (citado en Gamble 2010, 87).

tas, advertía Martí, respondía exclusivamente a los intereses industriales de Estados Unidos y formaba parte de su batalla comercial contra Europa. Para el viaje de los delegados por el interior del país, cuenta el cubano, se dispuso un “tren palacio”, con todas las comodidades.³⁷

El tren palacio está rodando ya de vuelta de West Point: lleva siete coches y uno con baño y barbería y biblioteca y salón de beber, y otro con comedor de cocina francesa y cinco criados, y otro con la prensa y la electricidad y cinco para habitación de los viajeros, con el criado al pie, y en colchón de plumas, y la luz eléctrica a la cabecera: la máquina es maravilla, por ligera y segura, y da el calor, y mueve los frenos: no mudaron de carros en las cinco mil cuatrocientas seis millas los viajeros, ni hubo tren palacio más cómodo y ostentoso (Martí 2003, 1315)

Varias décadas después, las advertencias sobre la captación señaladas por Martí al observar la organización del Congreso de Washington resonarían en la visión de la hospitalidad norteamericana expuesta por un Martínez Estrada ganado por la lucha en contra de los afanes imperiales. En *Martí: el héroe y su acción revolucionaria*, el autor argentino volvió sobre el panamericanismo norteamericano pero para condenarlo ya desde sus orígenes. Aquel primer encuentro, “aquella Primera Conferencia Interamericana de Washington (1889-1890) —argüía— degeneró en la Organización de Estados Americanos” (Martínez Estrada 1966a, 2). Años después, incorporado ya a la Revolución cubana, el escritor presentó el plan de visitas estadounidense cual una artimaña de captación de aliados y clientes. Para ello recurrió a uno de los mitos más emblemáticos de la hospitalidad engañosa, al conminar a sus lectores a ser “inmunes a las seducciones de Circe, aquella maga que invitaba a su mesa a los forasteros para convertirlos después en cerdos de sus pocilgas” (1966a, 2).

Encuentros y antídotos

Aunque ciertamente escasos, Martínez Estrada fue encontrando y construyéndose “antídotos” para su creciente desencanto viajero. Estos fueron,

³⁷ El cubano consigna la reacción de los medios estadounidenses al respecto: “Se abre el *Mail Express*, el diario vespertino de los republicanos de Nueva York, y se lee: ‘70 huéspedes que vienen a seguir nuestra guía; la alianza que hemos solicitado y que vienen a ajustar nuestros huéspedes’. Se abre el *Herald*, y se lee: ‘Es un tanto curiosa la idea de echar a andar en ferrocarril, para que vean cómo machacamos el hierro y hacemos zapatos, a veintisiete diplomáticos, y hombres de marca, de países donde no se acaba de nacer’” (Martí 2003, 1312).

por un lado, la visita a la casa del novelista Jack London y la entrevista con la escritora Helen Keller y, por otro, el recurso a “lo propio”, tanto a autores-fetiché que le devuelven una porción de identidad o algo en lo que reconocerse, como son ciertos gestos, modos y saberes que juzga “bárbaros”. Este fue el conjunto de recursos que empleó para combatir la despersonalización de la que se sintió víctima en Estados Unidos.

Puede tomarse como punto de partida de este análisis la visita a la casa-museo de Jack London en las afueras de San Francisco. El autor de *Colmillo blanco* y *La llamada de lo salvaje* contaba con la admiración de Martínez Estrada no sólo por su obra novelística y cuentística, sino también por la configuración de su personalidad social y moral. London tuvo una vida azarosa, fue un gran autodidacta y viajero, un activo socialista, con innovadores planes de agricultura que intentó practicar en su rancho. Al visitar el lago cercano a la casa, el argentino señala que allí London: “solía nadar como un salvaje” (1985a, 125).³⁸ Horacio Quiroga, otro escritor desterrado por voluntad propia de la civilización, fue quien lo introdujo a la obra de London, y fue precisamente a él a quien, en un momento-ritual de esta visita, evocó Martínez Estrada: “cada uno escribe su nombre en su broche de ropa y lo cuelga en un hilo puesto al efecto. Si vuelve se lleva el broche. Yo escribo en un lado mi nombre y en el otro el de Horacio Quiroga” (1985a, 124).³⁹

La atracción del escritor argentino por autores con una vida de excepción, con la marca de la marginalidad, es clara. El interés por los “desvíos” es una seña de identidad en quien declaró continuamente su deseo de abandonar la civilización para instalarse en la naturaleza. De hecho, su amistad con Quiroga fue el principal alimento para esta fantasía,⁴⁰

³⁸ Oliver visitó la casa de London y dejó sus impresiones del lugar y, en especial, de la viuda de London, a quien Martínez Estrada también conoció (Oliver 1981, 274-275).

³⁹ En un pasaje sobre Quiroga afirma: “Quiroga navegaba en el Tigre como Jack London en los archipiélagos del Pacífico” (1968a, 31).

⁴⁰ Martínez Estrada confesaba tener una “identidad de destinos” con Quiroga (Adam 1968, 186). El escritor uruguayo le había cedido una hectárea de sus terrenos en Misiones, como se extrae de la correspondencia de ambos, para que el ensayista se instalara a su lado. El proyecto consistía en construir allí una choza y tener una vida natural en común. Los amigos habían acordado compartir las horas de trabajo sin hablarse y en el descanso departir acerca “de lo terrestre y de lo celestial”. Pero Martínez Estrada no se decidió a abandonar Buenos Aires sino hasta mucho tiempo después, según declaró: “Esto lo conseguí después de su muerte, preparándome un retiro de paz para la vejez; y fui despojado por un cuatrismo justicialista que ha consagrado en dimensión social el método individual del atraco. Me vi privado en aquel frustrado proyecto, y en este malogrado, de tener la casa que construí con mis manos. Y he pensado con frecuencia

en la que coincide con Thoreau, otro personaje norteamericano que optó por la vida “salvaje” y al que el argentino admiraba profundamente.⁴¹

La construcción de su perfil psicosocial tiene en su centro la negación de la ciudad y de la técnica. Martínez Estrada insistió en manifestar una libido o un deseo de lo salvaje, de la naturaleza, que concretó tímidamente y durante unos escasos años en que, tras jubilarse como empleado del Correo y con el dinero de algunos premios nacionales de literatura, compró una chacra en Goyena. Estos rasgos de su psicología se encuentran espléndidamente esbozados por Sebreli (1967), quien identifica esos *eros* en la selección de lecturas y afinidades con Hudson, Thoreau, London, en el arraigo que tiene en su discurso el mito del paraíso perdido y en las invectivas contra Buenos Aires como espacio absoluto de degradación y barbarie tal como se constata en *Radiografía de la Pampa* y *La cabeza de Goliath*.

El otro antídoto a la depresión y al desencanto, y que tal vez pueda definirse como la verdadera *mirabilia* del viaje, es el encuentro con la escritora Helen Keller (1880-1968), quien concitaba atención del mundo por su desempeño creativo e intelectual a pesar de una sordo-ceguera que la afectaba desde la niñez. Su testimonio de superación personal la convirtió en la figura estadounidense que más interesaba al argentino:⁴² “Cuando me preguntaron en el Departamento de Estado, en Washington, a qué personas notables de los Estados Unidos deseaba conocer, les respondí que sólo a una: a Helen Keller. Con extrañeza, insistieron en si

qué relación hay de destino en un final tan semejante en ambos casos, pues la casa de Quiroga a su muerte fue literalmente saqueada” (Martínez Estrada 1968a, 14).

⁴¹ Hay un conjunto de autores que se “autoexilian” de la vida civilizada o que tuvieron intensas experiencias de soledad en el seno de la Naturaleza y que reaparecen continuamente en la obra de Martínez Estrada. Ellos son Hudson, Thoreau, Lawrence, Tolstoi y el propio Quiroga. Aprecia en ellos la combinación de la labor literaria con la manual, su opción por el trato con los iletrados, con la gente común. Thoreau defendía en *Walden* que el hombre debía bastarse a sí mismo y por ello se retiró a vivir solo a orillas de un lago.

⁴² Una vía de conocimiento de la realidad puesta a disposición del viajero oficial son las entrevistas con ciudadanos notables. El protocolo del viaje también incluía la visita a personajes ilustres del ámbito norteamericano, así, el autor conoce al vicepresidente Wallace y al intelectual más prestigioso del momento: Archibald MacLeish. Comparcieron una cena en la que conversaron sobre el campo. El argentino les dedicó ejemplares de su obra. En esto se comprueba la reiteración de un motivo del viaje intelectual: el encuentro con el mandatario o el líder. Desde Sarmiento que logró entrevistarse con el reformista de la educación Horace Mann, pasando por Eduarda Mansilla que acudió a una recepción en la Casablanca donde estrechó la mano de Lincoln, el rito se repite en los casos de Victoria Ocampo y María Rosa Oliver. E indefectiblemente también en la tradición del viaje de izquierda.

desearía ver también al presidente Roosevelt. ‘Ahora está muy atareado en ganar la guerra —respondí—, y yo soy un viajero ocioso’” (1967b, 117). Sin duda, Roy ha acertado al sugerir que “EME se prendó de figuras intelectuales, solitarias como él, representantes de corrientes peculiares del pensamiento y las virtudes norteamericanas” (1985, 9).

Ahora bien, el relato de este encuentro cuenta con dos versiones: una disponible en el *Diario de viaje* y otra en el artículo “Helen Keller”, publicado en *Cuadernos Americanos* (y reproducido en la antología póstuma *En torno a Kafka*). El autor había leído de antemano *The Story of My Life y The World I Live In*, obras de Keller que dan cuenta de su extraordinaria educación y de su pujante vitalidad.⁴³ Aparte de lograr comunicarse fluidamente a pesar de la sordomudez, Keller obtuvo el título de doctora en leyes, aprendió diversos idiomas y escribió varias obras de carácter autobiográfico.

El relato que hace Martínez Estrada del encuentro está dominado por el misticismo: “¿Es posible que yo haya podido encontrarme con esta prodigiosa mujer? ¿Que estas cosas puedan ocurrir en la vida y no en los sueños?” (1985a, 99). Por su parte, Keller se mostró sorprendida por el hecho de que un escritor argentino deseara conocerla.⁴⁴ Él lo destacó, mientras insistía en diferenciarse del número de visitantes que acudían a verla: “Yo no representaba ninguna institución filantrópica, ni traía misión oficial, ni estaba muy al tanto de la suerte de los ciegos en mi país, ni era coleccionista de autógrafos [...] Por lo regular, los extranjeros que durante medio siglo llegaron hasta ella eran psiquiatras, psicoanalistas, pedagogos, teóricos, metapsíquicos o turistas a la pesca de anécdotas y de emociones raras” (1967b, 119).

Keller empleaba el lenguaje de señas y solía colocar sus manos en la boca de sus interlocutores, palpar su vestimenta o su rostro para comunicarse mejor. Al hacerlo con Martínez Estrada, dejó en él una profunda impresión: “Son manos prodigiosas y las siento sobre mí como algo sobrenatural que me palpa. En mi frente se detiene y emite un juicio gentil” (1985a, 100). La importancia de este encuentro en el viaje nortea-

⁴³ Según Vicente Fatone, intelectual cercano a Martínez Estrada, estas obras de Keller fueron leídas en su momento como libros de espiritualidad (Laudato 1998, s.p.).

⁴⁴ El principal tema la conversación que mantuvieron fue la obra y figura de W. H. Hudson. Martínez Estrada, lector apasionado de Hudson, lo percibe como una nota más del carácter providencial de este encuentro: “Le advierto que todo lo que cuenta de mi país es cierto. Sabe que era argentino e hijo de americanos” (1985a, 99). Debe recordarse que nuestro autor escribió *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (1951), una biografía y estudio literario del novelista.

americano se sintetiza en el siguiente pasaje: “Qué horas suaves y veloces. Un mundo también irreal. Tengo que marchar para no perder el único tren. Vuelta a la estación, lleno de unción religiosa. Experimento como hubiera sido estar entre los dioses un día” (1985a, 100).

Por otra parte, los episodios de alienación del viaje panamericanista encuentran también una suerte de contrapesos en el propio comportamiento que termina por asumir Martínez Estrada. El autor recurrió a actitudes e imágenes que concentraban cierto orgullo por las costumbres vernáculas, un desparpajo propiamente criollo, una exaltación de las modalidades “bárbaras”. Así se definía, por ejemplo, en el relato del episodio en el que conoció a Archibald MacLeish: “nadie sino yo —el bárbaro, el mal educado— lo asaltó echándosele encima como mi tordo a mí” (1985a, 66). Su autoimagen revela una nota de diferenciación lintera con lo excéntrico y lo falto de domesticidad.

A esto se suman los registros del diario en los que retoma la cotidianeidad y los modos argentinos, y que tienen un efecto no sólo de religación con lo conocido y apreciado, sino que funcionan como reafirmadores de su identidad (como también lo es la propia escritura del diario). Son momentos en los que recupera no sólo objetos que le son cercanos, sino también un peculiar registro lingüístico e imaginativo. Anota: “Nuestro estupendo cónsul Del Carril, que me invita a comer un puchero hecho por él en persona. ¿Puchero? ¿Es posible? Claro que iré” (1985a, 107). Comer un puchero; intervenir en la cura de un borrego abichado aplicándole el método “criollo”; escuchar repetidamente *La Cumparsita* y emocionarse; y, como ya se viera, hablar con Helen Keller sobre Argentina y W. H. Hudson o escribir el nombre de Horacio Quiroga en la casa de Jack London⁴⁵ constituyeron “tiempos” y vivencias que contrastaron con

⁴⁵ En la visita a la casa del novelista, cada uno de los visitantes “escribe su nombre en un broche de ropa y lo cuelga en un hilo puesto al efecto. Si vuelve se lleva el broche. Yo escribo en un lado mi nombre y en el otro el de Horacio Quiroga” (Martínez Estrada 1985a, 124). El hecho reviste un gran simbolismo, pues compartían con Quiroga una profunda afinidad espiritual, que Martínez Estrada llegó a definir como “hermandad” e “identidad de ser y destino”. La psicología de ir —y sentir— contra la corriente ciertamente los identifica. Es curioso constatar que, como Quiroga en su *Diario de viaje a París* (1900), Martínez Estrada también subvierte, “desvía” un viaje que en cierto modo ya se encontraba pautado por las expectativas colectivas. También Horacio se desenvolvió con incomodidad, lamentándose de la frivolidad de las experiencias que el viaje parisino le presentaba. Como ha estudiado Colombi (2004), el uruguayo se aferró a su carácter de viajero excéntrico vistiendo en el velódromo la camiseta del club de ciclismo de su ciudad natal o insistiendo con denuedo, en una tertulia de café, en que Gómez Carrillo reconociera la existencia del idioma guaraní.

el vacío, con los tiempos “muertos” de las formalidades panamericanas. Fueron las vías que encontró el autor para escapar del hastío en el que aquellas lo sumían. Así, lo que Martínez Estrada llama “barbarie” en su viaje es aquello que le funcionó como un mecanismo de reafirmación y un antídoto a la alienación del ritualismo panamericano. Postuló la “barbarie” como una forma legítima y argentina de ser, transformándola incluso en una nota de distinción, como se comprueba en el siguiente pasaje:

Ayer le dije a Marina Cuevas [colaboradora de la Unión Panamericana]: 1º —no recuerdo—; 2º nosotros despreciamos algunas cosas que ustedes tienen, porque no podemos tenerlas; 3º a ustedes les hace falta algo que nosotros tenemos y que es indispensable; sin lo cual no se puede vivir. (Esto hubiera querido ella que yo le explicara.) Le dije: ustedes necesitan un poco de nuestra levadura bárbara. (Quería decirle yo: sentido de lo vital, terrestre, trágico; de lo humano sin desnaturalizar) (1985a, 60).⁴⁶

Para finalizar, es pertinente apuntar que el malestar de Martínez Estrada como viajero no debería simplificarse como un síntoma de repudio a Estados Unidos, al que admiraba en numerosos aspectos. El *Diario* certifica su inadecuación al programa de intercambio cultural, algo comprensible si se considera que era un intelectual ya maduro, con una sensibilidad forjada en el humanismo europeo, acostumbrado a otro ritmo y modalidades de “socialización” cultural. Su escala era la sudamericana, una realidad por entonces aún alejada de la masificación.

Panamericanismo e imperialismo

Aunque en 1942 el autor no quiso hacer público su descrédito hacia la efectividad del plan de visitas de la Unión Panamericana, este quedó registrado en el *Diario de viaje a los Estados Unidos*: “¿Pueden los intelectuales hacer algo en sus países, al regreso, para consolidar los vínculos de unión espiritual de los países de América? Tendrían que venir, uno por uno, nuestros compatriotas, ver y comprender” (1985a, 46-47). Hasta aquí Martínez Estrada no descreía del panamericanismo en sí, sino de

⁴⁶ En una tesisura emparentada, aunque hiperbólica, se expresaba Lucio V. Mansilla en un episodio de validación criolla en París, al pedirle a un camarero “pan y manteca” en lugar de las típicas *brioche*s. Ante la incomprensión demostrada por este, Mansilla espetaba: “Franchutes animales, ¡imagínate que no saben lo que es pan y manteca, caray!” (citado por Losada 2010, 162).

la forma en que este estaba siendo promovido. Descreía del poder de un intelectual para fomentar la inteligencia común entre americanos de regreso a su país de origen.

En el preciso momento en que el autor realizaba su gira estadounidense, Waldo Frank visitaba Buenos Aires en misión oficial, intentando convertirse en una suerte de contrapeso a la influencia del eje. Pero ocurrió que Frank, judío y comunista declarado, fue agredido por un grupo de ultraderecha. Al enterarse del suceso, Martínez Estrada apuntó en su diario: “Leo el apaleamiento de Waldo Frank. ¿Cuál es el slogan que se aplique a lo sudamericano? Según sea resultará imposible y absurdo fomentar la peregrinación de intelectuales y estudiantes” (1985a, 109). La imposibilidad de reciprocidad del intercambio intelectual por la no siempre admitida distancia de las condiciones materiales entre la América del Sur y la del Norte se evidencia en su relación del viaje. “¿Qué han hecho ellos [los sudamericanos] después para secundar esa obra? Sin duda meritoria como la de toda institución, cualquiera que sea al fin, la organización que tome” (Martínez Estrada 1985a, 46).

Una opción fue pensar que el problema radicaba en la selección de las personas que viajaban a Estados Unidos. Martínez Estrada lo expresaba de esta suerte: “El mal está en la calidad de las personas que vienen [...] Como en los hoteles: la clase de huéspedes impone la conducta de los administradores y mucamos” (1985a, 46). Por la misma senda se encaminaban algunas de las reflexiones de Gabriela Mistral. La poeta chilena, quien también se había comprometido con el panamericanismo de Roosevelt, revelaba ciertas suspicacias en cuanto a la calidad y los objetivos de los visitantes:

Creo que lo más importante es que esa gente yanqui sepa escoger lo que llevan a EE. UU. Tiran el dinero como niños y la regla general es la de que no sepan, aunque quieran, escoger a los nuestros. Hace tiempo, la Fundación Guggenheim me manda en consulta algunas peticiones para becas, de profesores de varios países. Les mando siempre juicios rigurosamente ajustados a la verdad, pensando en que los que van darán siempre el ‘test’ de nosotros, el pésimo, el malo, el bueno. Pero como ellos, los Americanos, siguen creyendo en la cantidad, piensan que hacen muy bien cuando triplican el número de los becarios (Mistral y Ocampo 2007, 155).

Estos registros impresionistas y un tanto intuitivos resultan altamente sugerentes en relación a una preocupación de las élites sudamericanas por la “representatividad” de las figuras, de los discursos y de los íconos cul-

turales del continente. Sus textos transparentan preguntas como quién o qué representa mejor a la nación ante la mirada extranjera. En definitiva, hay en estos viajeros una preocupación por las metaimágenes,⁴⁷ esto es, por la imagen que tienen los demás de “lo argentino”.

En otro orden, un aspecto llamativo de los testimonios de viaje de Martínez Estrada es que en ellos no desapueba el expansionismo del Destino manifiesto estadounidense. Antes bien, el escritor sostenía que ese país había puesto en acción fuerzas y contenidos de la civilización imperialista, pero sin emplearlos a fondo. Esto lo convertía, según el autor, en el país menos imperialista de la historia, dado que “su destino, su *fatum*, era la expansión natural de sus sistemas al orden mundial” (1985b, 153). Norteamérica aparece así disculpada del imperialismo de Gran Bretaña, Holanda y Portugal porque hizo lo mismo que estos “pero conservando una fuerza de signo mundial al servicio de sus propios bienes nacionales. Esto no es imperialismo, sino precisamente todo lo contrario” (1985b, 153). El autor admitía incluso que el panamericanismo poseía un fundamento imperialista, pero sin incluir sus realizaciones más conocidas y agresivas.

Polk y Theodore Roosevelt iniciaron una política imperialista de tipo germánico, posiblemente por su mentalidad racial fundamental, tomando un camino equivocado que antes había seguido Metternich y en seguida Disraeli. Pero la política imperialista del “buen vecino” en sí está configurada con el instrumental de civilización británica creado por Norteamérica para estructurar el mundo según una economía —en su sentido lato— de confederación de Estados Libres (1985b, 154).

En 1942, Martínez Estrada no parecía vislumbrar un peligro mayor en Estados Unidos, ni ser partícipe del recelo hacia el Calibán de sus predecesores. Ciertamente la función de contrapeso ante la amenaza nazi y el consecuente cierre de filas en torno a los Aliados operaron a favor de la consagración del liderazgo mundial estadounidense. Allí se cifraban las esperanzas de Martínez Estrada, como se comprueba en una cita de *Notas americanas* de Dickens que reprodujo en el *Diagrama de Estados Unidos*: “No puedo contener mi temor de que el golpe más formidable que se dé a la libertad, lo sea por este país, a causa de su incapacidad de sostener su papel de Mentor del Mundo” (1985b, 218).

⁴⁷ Según Joep Leerssen (2007), las metaimágenes muestran cómo una nación cree que es percibida por otra nación y propone los ejemplos de Montesquieu en *Cartas persas*, Shaw en *John's Bull's Other Island* y Forster en *A Passage to India*.

La ausencia de referencias a la tradicional política exterior estadounidense, secularmente cuestionada en América Latina, fue el principal blanco de la crítica que David Viñas realizó a la experiencia de Martínez Estrada.⁴⁸ Según Viñas, el escritor exhibió enormes “deficiencias críticas” en sus textos estadounidenses. Podría decirse que este crítico de izquierda no le perdonó (al menos eso es lo que su cinismo deja entrever) que tras servir acríticamente al intervencionismo rooseveltiano diera un giro hacia el antimperialismo del Che Guevara. El provocador análisis de Viñas es valioso ya que pone en diálogo los hechos y los discursos de poder del momento, pero amerita algunas matizaciones. En primer lugar, resulta repudiable que someta al autor a un juicio moral fundado en una visión anacrónica, que vendría a *exigirle* a Martínez Estrada una “conciencia” de los móviles ocultos y de los posteriores efectos del accionar estadounidense. Esa realidad sólo sería evidenciada más tarde, cuando la posguerra planteara un nuevo tablero de juego para las potencias intervinientes.

Fue recién a principios de los años cincuenta cuando el ensayista comenzó a hacer pública su visión menos elogiosa de los Estados Unidos. En el artículo “Imperialismo y Buena Vecindad” (1947, 80-86) expuso la evolución histórica del imperialismo hasta llegar a su fase final, la que veía en su tiempo y que estaba representada por Estados Unidos. Para el ensayista, el fascismo habría perfeccionado y vuelto más agresivas las formas de dominación imperialistas mediante la movilización de fuerzas psíquicas e irracionales (el capitalismo entre las que más). Para eso, concluyó, sirvió la guerra, para darle más fuerza a la tradición de intimidación de Estados Unidos y a su imperialismo capitalista.

Finalmente, la conciencia de la “tutela” que Estados Unidos deseaba imponer a los países latinoamericanos lo motivó a deslindarse de su panamericanismo. En el ensayo “Sarmiento y los Estados Unidos” (1952, 186-204) se asiste a la reescritura de su propio viaje diez años después. Allí Martínez Estrada abordó el tema de la política exterior estadou-

⁴⁸ Cabe apuntar que la escritura de *De Sarmiento a Dios: viajeros argentinos a Estados Unidos* está atravesada por el antiamericanismo de Viñas. En el libro, el devenir de los viajes corre en paralelo a la historia del intervencionismo estadounidense, hasta llegar a la colaboración norteamericana con las dictaduras sudamericanas. Más aun, el crítico incorpora en la obra su propia experiencia viajera, en un apartado en el que pretende demostrar la continuidad de la connivencia del estado argentino con el imperialismo estadounidense durante la década del noventa. Tras el regreso a la democracia, Viñas rechazó una beca Guggenheim y al ser preguntado por el motivo de esa acción respondió que lo hacía por sus dos hijos desaparecidos durante la dictadura militar.

nidense en relación con América Latina y defendió un “americanismo panamericanista”, un programa basado en la cooperación de los pueblos de América. Con este gesto dio un paso al costado del panamericanismo norteamericano, que empezaba a devenir en una colaboración cada vez más turbia y llena de violencia.⁴⁹

ARGENTINA: ENCIERRO Y VIRAJE

En 1946, Martínez Estrada se acogió a la jubilación del Correo, renunció a la cátedra de Literatura como repudio al peronismo y entró a formar parte del comité de redacción de *Sur*. Por entonces, alternaba su residencia en Buenos Aires con un campo en Goyena. Fueron años de encierro y desazón ante un paisaje político y social radicalmente trastocado por el triunfo del populismo. Por otra parte, el nacionalismo peronista acorralaba a los intelectuales liberales y progresistas, acusándolos de cipayos y de defender una cultura exógena. La percepción del exterior durante el apogeo de Perón estuvo marcada por el fortalecimiento de la Tercera Posición e implicó un redescubrimiento de Argentina y de la región, el impulso a políticas de integración de América Latina y de un fuerte rechazo de la cultura europea y norteamericana, como parte del repudio a cualquier forma de colonialismo.

Sin embargo, a pesar de su militancia y defensa del proyecto liberal, y de su carácter de opositor, prestó una enorme atención a la actuación pública de Perón y a su relación con las masas, aspectos que comenzaron a hacer mella en su pensamiento. La eclosión de las multitudes y el ingreso de los sectores más humildes a la representación política no lo dejaron indiferente. Como los demás intelectuales liberales, Martínez Estrada vio en Perón a un demagogo, un heredero de Hitler y Mussolini, un “hipnotizador” de masas, que no hacía sino profundizar los males de la república: la venalidad, el oportunismo, la barbarie. No obstante, cabría cifrar en el peronismo el despertar de su inquietud por el pueblo y lo popular.

Liliana Weinberg ha apuntado que la publicación de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948) marcó el comienzo de su distanciamiento del desprecio hacia las masas (Weinberg 1992, 51). En este ensayo

⁴⁹ Hay que acotar que el panamericanismo de la Segunda Guerra extendió su brazo a través de la Organización de los Estados Americanos (OEA) y del Interamerican Defense College, donde se formaron las nuevas generaciones de militares golpistas del continente.

de interpretación de la vida argentina,⁵⁰ el autor resucitó como icono de la identidad nacional a un personaje rural, mestizo y socialmente descasado; esto es, puso la mirada sobre esa “otra” Argentina, la que hasta ese entonces parecía haber estado sumergida. Martín Fierro vino a ser, para el autor, un invariante histórico, un enigma que resume la nacionalidad y que persiste aunque ya no exista el gaucho. Las notas de la identidad y la realidad argentina de su tiempo se encuentran inscritas en ese mito de Fierro que Martínez Estrada propone leer como relato antiheroico. En esa historia de seres anónimos, el ensayista advierte la marginalidad, la barbarie mal encubierta de civilización y el no ser aún una comunidad (Weinberg 1992, 100). El autor dijo haber descubierto esto último, en parte, escuchando a Perón: “Al usar desmesuradamente las palabras Patria y Pueblo, Perón ha demostrado que no teníamos conciencia de lo nacional” (Martínez Estrada 2005, 287). De esta forma, con *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* Martínez Estrada no reniega de la necesidad de civilizar, tan propia de los liberales, pero sí realiza un acercamiento a lo popular en una época marcada por su oposición al nacionalismo populista. El ensayista intenta, de este modo, frenar la apropiación del *Martín Fierro* que el peronismo venía haciendo en una lectura heroica de la masa desheredada.

Revisión del peronismo y heterodoxia intelectual

Una grave enfermedad postró al ensayista en 1951. Los médicos no conseguían diagnosticar con certeza la dolencia que le laceraba la piel. En esta hora tiene lugar su “descenso a los infiernos”, como denominó a la experiencia de los hospitales de Buenos Aires en *La cabeza de Goliath*. Tras años de mejorías parciales y de recaídas, logró recuperarse por completo en 1955. Dijo entonces que su enfermedad representaba a la de su país, como si sus cuerpos fueran intercambiables ante el sufrimiento que les inflingía el peronismo. “Yo y mi país estábamos enfermos” (Martínez Estrada 1956c, 82). También se valió de la enfermedad para alimentar su

⁵⁰ Junto al caso de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, puede señalarse el ensayo *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino* (1948), de Carlos Astrada. Liliana Weinberg señala que los ensayos de interpretación de la nación durante el peronismo tuvieron la voluntad de universalizar la discusión sobre lo argentino (1992, 66-67) y propone también, como ejemplo de esta tendencia, una obra de ficción, el *Adán Buenosayres*, publicado en 1948. En esta novela de Marechal, autor peronista, se plantea un debate sobre la existencia del gaucho durante el viaje iniciático de Adán y su grupo de amigos por los arrabales de Saavedra.

autofiguración predilecta, la de profeta. A partir de su dolencia se identificó con Job, el personaje bíblico que soportó la adversidad manteniéndose fiel a Yahvé.⁵¹ Lo suyo fue, en sus propias palabras, un “desbarajuste glandular peronista generalizado” (1956b, 119).

Tras cinco años “sin leer, ni escribir y casi sin hablar” (1956c, 82), volvió a la arena pública con gran beligerancia. Ya por estos años comienza la disputa de su figura por los intelectuales jóvenes —críticos o “parricidas”, como los llamó Rodríguez Monegal— y los liberales-espiritualistas de *Sur* (Murena en especial). El autor se movía cada vez más hacia la comprensión de lo masivo, al tiempo que se distanciaba de la cultura de élite y de los sectores liberales. Su giro hacia la izquierda se hizo más acusado a partir de 1955, cuando la marcada “derechización” del gobierno de la “Revolución libertadora” provocó que muchos intelectuales antiperonistas se desmarcaran de esta posición (como en los casos de Sabato o de Rodolfo Walsh, quien recogió la violencia de esos años en *Operación Masacre*). Desde esa tendencia, se puede interpretar la publicación de los libros de tono panfletario y heterodoxos, como *¿Qué es esto? Catilinaria* y *Las cuarenta*, los que generan un fuerte cataclismo en torno a su figura.

Con *¿Qué es esto? Catilinaria*, Martínez Estrada propuso un análisis del depuesto peronismo que le atrajo la incompreensión y el distanciamiento de sus compañeros de *Sur*.⁵² El ensayista sostenía que el peronismo no constituía un partido ni un régimen, sino un “enigma de la nacionalidad” y que su éxito se había basado en haber sabido interpretar lo que necesitaba el pueblo. Asimismo, dejó sembrado uno de los pronósticos más desagradables para los oídos de la élite liberal: el regreso endémico del peronismo,

⁵¹ Murena también retomó la enfermedad de Martínez Estrada para incidir en que esa instancia había reforzado su liderazgo: “También él entonces en medio de la enfermedad, como nosotros en ese momento. Y allí la lección. La lección desde la noche cerrada que arde en sus libros, desde las más hostiles circunstancias, y sin ninguna componenda del alma ni del cuerpo, pero justamente por eso la única lección que estábamos dispuestos a aceptar, la de quien hubiera salido al desamparo en que nosotros nos hallábamos, la de quien no silenciara lo que nosotros estábamos pasando, la enfermedad, la de quien se refiriera a lo más real que habíamos encontrado, la enfermedad” (1954, 114-115).

⁵² El hecho más importante en este sentido es el enfrentamiento de Martínez Estrada con Borges. En una conferencia dictada en Montevideo y reproducida luego por el semanario *Marcha* (Martínez Estrada 1956c), el primero expuso la tesis que sustentaría en *¿Qué es esto? Catilinaria*: la de la culpabilidad de los intelectuales en el triunfo del peronismo. A partir de allí tuvieron lugar una serie de confrontaciones mediante la prensa y finalizaron con el texto “Una efusión de Martínez Estrada” de Borges, publicado en *Sur* (Borges 1956).

anuncio que, con el tiempo, acentuó su condición de “profeta”.

Por si esto fuera poco, el libro también incluyó una dura interpelación a la intelectualidad argentina, inculpándola de cierta connivencia con quienes detentaban el poder. El vuelco fue decisivo: Martínez Estrada atacó a la cultura de importación, no genuina, llamándola “barbarie disfrazada de cultura” (2005, 286). Responsabilizó a la intelectualidad argentina del éxito del peronismo, señalándola como “intelectualidad ignorante” por no haber sabido construir una cultura nacional y limitarse, en cambio, a importar la europea. La *intelligentsia* argentina demostraba de ese modo su inutilidad. El ensayista insistió en la representación de los intelectuales liberales coetáneos como amaestradores, educadores y “calafateadores”, todas estas formas de desprestigio y rechazo. De este desastre los únicos que se salvaron fueron los “padres de la nacionalidad”: Sarmiento, López, Alberdi, Groussac y el propio ensayista, que se autoexcluyó del grupo al que culpaba y que pretendía a partir de entonces reinventarse ideológicamente. El lenguaje de ese Martínez Estrada posterior a la “Revolución libertadora” lo dejó en posesión de toda su carga de locura y profetismo, y lo preparó para el salto mortal hacia la soledad heroica.

Activismo político y aproximación al pueblo

El paso que sigue en su trayectoria es la conversión a la acción política, en la senda del intelectual comprometido con la realidad que proponía Sartre y saltándose la restricción del primer Benda, en su defensa de un intelectual “clérigo”, afanado en las cosas del espíritu. De este modo, la metamorfosis se opera no sólo sobre su producción intelectual, sino que es el propio escritor el que pasa a desenvolverse como actor político. Un fuerte catalizador para la elaboración de este nuevo perfil es su participación en la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, a partir de 1955. Este organismo, nacido en la sede del diario *Crítica* en 1937, tenía como principal objetivo exigir al gobierno el respeto a las garantías constitucionales. La represión y persecución de opositores políticos estaban instaladas en Argentina desde la dictadura de Uriburu, pero se vieron notoriamente acentuadas tras el golpe de Estado que derrocó a Perón. Martínez Estrada declaró haber conocido recién entonces la existencia de estas prácticas:

Yo ingresé en la Liga en La Plata, una tarde, en una asamblea a la que concurrieron madres con sus hijos, ex presos torturados y vejados en las cárceles,

abandonada la cría como si fuera de perros a la caridad de los vecinos. Yo ignoraba que ocurrieran esas cosas terribles en mi país. Éramos trescientos adultos llorando de vergüenza y de indignación por lo que hacían con nuestros hermanos pobres nuestros hermanos poderosos. Entonces me levanté y dije que si había argentinos perseguidos y torturados, no necesitábamos averiguar más porque yo no era argentino como estos sino argentino como aquellos, no como los dueños de la Patria sino como los que fueron desterrados de ella. Y por eso estoy con el pueblo y no con los verdugos del pueblo (citado por Liga Argentina por los Derechos del Hombre s. a.).

Esta declaración resulta de sumo interés porque ilustra su pasaje al activismo político y su desmarcamiento de los “dueños de la Patria” para alinearse con el “pueblo”. De este modo, al emplear la terminología “propietarios” y “desposeídos”, se acerca a una retórica lintera al populismo y al marxismo, que hasta entonces le era totalmente ajena. Este nuevo lenguaje y esta nueva forma de pensar la realidad argentina hace que sus colaboraciones en *Sur* se vuelvan escasas y que opte por publicar en *Propósitos*, semanario de izquierda dirigido por Leónidas Barletta.⁵³

En 1956 ve la luz *Cuadrante del pampero*, un libro que reúne cartas, discursos y notas sobre historia y cultura, todos ellos con un fuerte afán polémico. Allí figura “De las élites al pueblo”, texto en el que plantea la evolución histórica de la cultura, su movimiento desde el elitismo hacia una concepción más democrática: “La cultura ha cambiado de signo, se ha convertido en un bien común y si al comienzo de la expansión de la prensa se temió un descenso de nivel de la calidad, pronto se vio que esa nueva forma traía consigo un programa y un objetivo propios” (1956b, 29).

De este modo, el autor coloca en el pasado su servicio a la cultura de élite:

Después de haber dedicado con pasión veinticinco años a las letras, a la poesía, al ensayo de crítica social, decidí acercarme a ese pueblo del andrajo, a ese *Lumpenproletariat*, y abandonando cruelmente a las musas... descendí a los infiernos, según la definición de Martín Fierro... a los infiernos de la frontera y de los toldos, donde hace muchos años vivían esos hermanos, más tarde refugiados en la ciudad, que es donde Perón los encontró espe-

⁵³ La beligerante publicación refleja las tensiones con los intelectuales de derecha y en varias oportunidades publica ataques a los colaboradores de *Sur*. El semanario predicaba dos causas internacionales fundamentales: la de los derechos humanos y la de la Paz Mundial (aparte de su oposición al peronismo, lo que hizo que fuera clausurado en varias oportunidades). En *Propósitos* también publicaban otros progresistas “allegados” a *Sur*, como Silvina Bullrich, María Rosa Oliver y Enrique Amorim.

rándolo... Comprendí entonces muchas cosas que había ignorado, sin ser yo un aristócrata del dinero, pero sí un pensador y un artista para las élites (1967d, 155).

Y en su “Nueva epístola ‘A los romanos’” predica a partir de su conversión, al punto de mimetizarse con su nuevo objeto: “Yo soy un hombre del pueblo, padres conscriptos, y os digo que tengo la fuerza, que vosotros tenéis el poder que nada vale [...] Tengo la fuerza y la pongo al servicio de mi pueblo porque a él se la debo. Hablo con dignidad y sin altivez, para que me oigáis en vez de oír a tanto cortesano áulico como os halaga” (Martínez Estrada 1956d). Estas declaraciones anuncian la metamorfosis ideológica que intentará concretar en su residencia en Cuba. Pero antes de esto, en 1957, el escritor se asomó al mundo comunista al viajar por la Unión Soviética y Rumania. Fue su primer acercamiento real al socialismo, al pueblo y al proletariado, aunque la motivación del viaje no radicara en un compromiso ideológico, sino en el afán por conocer cómo era la vida del otro lado de la Cortina de Hierro. Pero antes de pisar los territorios del “Edén rojo”, debió hacer una escala en Suiza.

SUIZA Y LAS CONTRADICCIONES DEL “CIELO” LIBERAL⁵⁴

A finales de la década de 1950, Martínez Estrada desembarcaba en al activismo pacifista. Dirigir invectivas en contra de la carrera armamentística estadounidense había potenciado su afinidad con los que abogaban por un desarme unilateral de las potencias de Occidente. De esta forma, aunque buscó mantenerse en la frontera y no asociarse ni al liberalismo ni al comunismo, terminó inclinándose hacia este último bloque. Sin ir más lejos, el viaje de 1957 estuvo facilitado por sus contactos con el Consejo Mundial de la Paz. Gracias a este, el escritor obtuvo una invitación y un visado para acceder a la Cortina de Hierro, y también para asistir al Festival Mundial de la Juventud celebrado en Viena en 1959, evento de inspiración comunista que tuvo como consigna la paz.

Ahora bien, en el mes de septiembre de 1957 y de camino a la Unión Soviética, el autor debió realizar una demorada escala en Suiza, mientras aguardaba la concesión del visado soviético, en un intrincado peri-

⁵⁴ El presente capítulo es una versión ampliada de Mariana Moraes Medina. “Escritura de viaje, peronismo y ficcionalización: Ezequiel Martínez Estrada en Suiza”. En *Lo que los archivos cuentan* 6. Biblioteca Nacional del Uruguay, Montevideo: 85-110, 2018.

plo burocrático de telégrafos, cables, cartas y oficinas.⁵⁵ Movidio por la admiración hacia la cultura de la democracia moderna que consagraba la figura de Guillermo Tell, el escritor incorporó las ciudades de Zurich, Lucerna, Ginebra y Berna a su itinerario. Sobre este viaje imprevisto, declaraba lo siguiente: “Emprendí mi peregrinación por las tierras generadoras de la democracia y del arte, mis dos devociones inveteradas” (Martínez Estrada 1957, “URSS”). El contraste de vivencias que permite este viaje es riquísimo, pues se interesa por los valores de la democracia liberal y el cosmopolitismo en el mismo desplazamiento que lo conduce a la Cortina de Hierro.

Un material inédito

El referido viaje de Martínez Estrada a la Unión Soviética dejó como resultado un buen número de textos que, en su mayoría, no fueron publicados. En la completísima bibliografía del autor elaborada por Carlos Adam bajo las directrices del propio Martínez Estrada, los manuscritos relativos al viaje de 1957 aparecen catalogados como: “Notas de viajes: URSS Berna. Zurich. Lucerna. Ginebra. Iasnaia Poliana” (Adam 1968, 131).⁵⁶ Al consultarlos se accede a escritos en condición de borradores⁵⁷ aunque con un avanzado grado de elaboración. Asimismo, cabe apuntar que estos materiales no son antetextos reconocibles de ensayos, notas u

⁵⁵ Durante el tiempo de espera del visado visitó, aparte de Suiza, Italia. Lamentablemente no se conservan escritos de esa estadía, sobre los que dijo: “El capítulo de Italia debiera formar un libro. Treinta y seis días entre Milán y Roma, deteniéndome en las ciudades principales del trayecto y haciendo rápidas incursiones laterales, a Ravenna y a Pisa me aliviaron mucho. Encontré bien cuidado el almácigo que dejó el Duce, y a los nuevos hortelanos regando, carpiendo y excrementando el jardín de las flores fascistas. Predappio era la Meca de una peregrinación constante de gentes de todo el país y de todos los países” (Martínez Estrada 1957).

⁵⁶ Se trata de un total de 94 folios, con paginación irregular y, en su mayoría, mecanografiados (un tercio aproximadamente fueron escritos a mano y hacen referencia a la visita a Iasnaia Poliana y Moscú. Los textos muestran un grado avanzado de elaboración, con correcciones, tachaduras y agregados de puño y letra del autor sobre las líneas y los márgenes. Los originales se conservan en el Archivo de la Fundación Martínez Estrada, en Bahía Blanca (identificados como: Sección Literatura. Subsección originales. Legajo. 22. Título: *Apuntes de Viaje*. Signatura M365). También existe una copia microfilmada de estos textos en la Biblioteca Nacional de la República Argentina, donde pudimos consultarlos para esta investigación.

⁵⁷ Entendemos por borrador “el momento de textualización que constituye la mediación entre el proyecto inicial de la obra y el texto definitivo” (Biasi 2008, 13).

otros escritos que Martínez Estrada haya publicado, por lo que consideramos agrega interés a esta indagación.

En estos escritos, el subtexto político es fuerte, por lo que puede afirmarse que funcionan como una caja de resonancia de la Guerra Fría y de la Argentina posperonista. De hecho, a pesar de que Martínez Estrada construyese su relato con una materia propiamente viajera (el conocimiento y experiencia cultural de las ciudades que visitó), el peso de una agenda política (que lo mueve a introducir propaganda, denuncias y legitimaciones en su testimonio) se impuso a aquella. Así, se dan cita en su relato del viaje suizo temáticas como la inestabilidad de las democracias y economías latinoamericanas, la paz mundial, las alianzas de poderes promovidas por el capitalismo, la belicosidad estadounidense y el obrerismo argentino.

Pero tal vez lo más sorprendente de estos textos radique en su concepción poética, de fuerte carácter lúdico-experimental. En estas “notas de viaje”, como se verá, Martínez Estrada se recrea en la combinatoria de lo autobiográfico y lo novelesco —realidades que, se asume, conviven en la literatura de viaje— y anula el pacto referencial que es condición de todo testimonio. La fuerte ficcionalización⁵⁸ de sus relatos se evidencia en el recurso de estrategias poco comunes en la escritura de viajes, como la sátira, la alegoría, las notas de absurdo y un peculiar desdoblamiento del yo-autorial en otros personajes. En vista de esto, es decir, atendiendo al pacto ambiguo que propone el autor, la hipótesis de lectura que se nos presenta como la más apropiada sería la de aproximarse a este material como un ejercicio de autoficción. Para Alberca, la autoficción “se ofrece con plena conciencia del carácter ficticio del yo y, por tanto, aunque allí se hable de la propia existencia del autor, en principio no es prioritario ni representa una exigencia delimitar la veracidad autobiográfica ya que el texto se pronuncia simultáneamente como ficticio y real” (2007, 33). Sin lugar a dudas, el desplazamiento hacia lo ficcional en textos, a primera vista, testimoniales alimenta la singularidad de este material inédito.

Por último, ¿qué habría hecho Martínez Estrada de haber terminado estos textos?, ¿cómo los hubiera dado a leer, esto es, bajo qué pacto o

⁵⁸ Concebimos la ficcionalización desde el planteo de Iser: como el acto en el que la mentira se superpone a la verdad pero dejando al descubierto su ficcionalidad. Se trata de un discurso vuelto espectáculo (*staged discourse*). La ficcionalización literaria tiene la estructura del doble significado: “Double meaning takes on the form of simultaneous concealment and revelation, always saying something that is different from what it means in order to adumbrate something that oversteps what it refers to” (Iser 1990, 945).

marco de lectura?, ¿y por qué no llegó a publicarlos? Si bien en este trabajo no alcanzamos a responder estas cuestiones, bien vale plantearlas, declarar los enigmas que deja una génesis textual que ha quedado doblemente abierta: por un lado, inacabada en lo que refiere a su escritura y por otro, indefinida en su edición, proceso este último que hubiera terminado de definir las controvertidas condiciones de su recepción.

Suiza en clave utópica

¿Qué sabía yo de Suiza? Poco más de lo que cuentan las historias escolares y los Baedekers; algo de Rousseau, de Pestalozzi y de algún producto típico de la industria nacional. Mi reloj Ulysse Nardin era una prueba fehaciente de que aquí las cosas marchaban bien. Ignoraba hasta el nombre de sus poetas, pintores y músicos más célebres. Pero parece que no han contribuido en grado importante a la construcción de este país paradisíaco, de paz eclógica y de confraternidad democrática. Eché a caminar y a peregrinar (Martínez Estrada 1957, “URSS”).

Como se extrae de la cita precedente, Martínez Estrada transita por Suiza como si recorriera la antítesis de su propio país. Testigo de la prolongada inestabilidad política y económica argentina, el viajero no reprime su entusiasmo ante la virtuosa Confederación Helvética. Allí “las cosas marchaban bien”. A primera vista, el escritor reafirma el texto cultural que porta consigo y que constituye un relato marcadamente utópico. Decimos “a primera vista”, porque sus textos presentan de forma oblicua ciertas notas que matizan esa construcción utópica y que abren la posibilidad de una sátira del modelo liberal, pero se volverá sobre esto más adelante.

Como es propio de su comportamiento de viajero intelectual, aquí también Martínez Estrada se asoma a la realidad mediante figuras tutelares: “Quise saturar mi ser del aire de la Confederación de Cantones y de bancos, respirar el mismo aire de Rousseau, Pestalozzi y demás adoradores del pueblo, de la juventud, de la democracia y de la paz” (Martínez Estrada 1957, “URSS”). La visita a Suiza mantiene vivo el ideal educativo y civilizador que caracteriza toda su trayectoria. Como puede verse, las figuras de Rousseau y Pestalozzi, pedagogos y promotores de una educación natural, lo entusiasman, y se combinan con su por entonces reciente faceta de “maestro de la juventud”.

Por otra parte, si se observa la historia del viaje argentino, se comprueba que el antecedente de la mirada utópica hacia Suiza está en Sar-

miento, en su viaje a Europa de 1847. El sanjuanino manifestaba entonces su desencanto ante una civilización en decadencia, ante “la miseria i el atraso de la gran mayoría de las naciones” europeas, hasta que Suiza apareció como un oasis en su horizonte. Allí, apuntaba, el hombre se ennoblecía con el trabajo y se elevaba moralmente:

Los mismos brazos que cultivan la tierra en Suiza, fabrican relojes i telas de seda: cada casa posee una industria, i cada villa lanza al aire la columna de humo de su USINA. No tiene rival en Europa la aislada casita suiza, pintada, blanqueada, frotada y barnizada diariamente, i en la cual viven diversas familias, pobres pero industriosas como una colmena de abejas, bastándoles una renta o salario de trescientos francos anuales por lo común para entrete-ner aquel lujo de bienestar y de aseo (Sarmiento 1993, 276).

En la misma dirección va el entusiasmo de Martínez Estrada por este país. Admira la higiene de las calles y edificios, los grupos de *boyscouts* que levantan “los papeles, colillas, boletos de tranvía, envoltorios de caramelos y otros minúsculos objetos que los extranjeros suelen arrojar al suelo inadvertidamente, por falta de sentido colectivo de la higiene o por deficiente educación hogareña” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”); la amabilidad del suizo con el turista, la cercanía de una naturaleza idílica. Le bastan unas horas allí para decidir que Suiza es su “segunda patria”, aunque su conocimiento previo sobre esta nación fuera, como él mismo advirtió, bastante escaso. También Borges consideró al país como una de sus dos patrias y vio en él un ideal de nación. Definió a Ginebra como “la propicia para la felicidad” (2008, 33). Como es sabido, allí vivió parte de sus años de juventud, durante la Primera Guerra Mundial, y el tramo final, hasta su muerte.⁵⁹

El libro *Los conjurados* (1985), terminado en su exilio ginebrino, refleja la admiración del autor por la cultura suiza. En el poema que da título al libro, se presenta al país helvético “como una torre de razón y de firme fe”, capaz de aglutinar pacíficamente las diversas estirpes, religiones e

⁵⁹ Otra experiencia es la vivencia de Cortázar, asiduo viajero a Ginebra por su trabajo como traductor de la UNESCO. Si bien coincide en dar cuenta de la eficacia y perfección suiza, lo hace desde la ironía, pues no disfruta de la Suiza intachable, antes bien, la padece. La soledad, el aburrimiento y la incomodidad ante un orden que juzga excesivo son corrientes en su correspondencia. Entre otras cosas, afirmaba que durante sus estadias en Ginebra sólo el jazz, la magia y la poesía lo consolaban “de las tristezas de relojería” (2010, 455). A esto agregaba los problemas con sus vecinos, que protestaban por su hábito de escuchar música durante la noche, lo que, según el autor, desgarraba “el silencio sagrado de la confederación helvética” (2010, 456).

idiomas: “Han tomado la extraña resolución de ser razonables./Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades”. Resulta inevitable interpretar esta valoración de la convivencia a pesar de las diferencias en relación con la historia de enfrentamientos fraternos de la Argentina, entre muchos otros casos de sociedades fuertemente divididas. A tal punto es Suiza un modelo universal de organización y de “ser en común”, que el poeta señala: “Los cantones ahora son veintidós. El de Ginebra,/el último, es una de mis patrias./Mañana serán todo el planeta./Acaso lo que digo no es verdadero, ojalá sea profético” (Borges 2009, 642).

Martínez Estrada, por su parte, insiste en la idea de Suiza como lugar “santo”, un Vaticano secular, un santuario sin religión en el que se adoran la libertad, la eficiencia y la confraternidad humana. Suiza es el paraíso liberal de sus mayores, la unión del progreso y lo europeo, algo que no deja de evocar, para un escritor formado en la tradición liberal, las notas de una cultura espiritualizada y humanista.⁶⁰

La presencia de los relojes, que a Cortázar le parecía enloquecedora,⁶¹ encanta a Martínez Estrada. De hecho, para él no hay símbolo más poderoso de lo helvético que el reloj. En Lucerna, por ejemplo, considera que la vida está regulada con precisión de segundos: “Cada ser humano es un reloj viviente, hasta los animales domésticos se rigen por horarios fijos, que cumplen como los escolares y los deudores, sin necesidad de máquinas [...] Escuchar excusas como: ‘discúlpeme, pero se me hizo tarde por esto o aquello’ o ‘se me ha ido el tiempo volando’; o ‘¿ya son las 6?’ son inimaginables” (Martínez Estrada 1957, “Lucerna”). Para el ensayista, el país entero es un reloj, un sistema de engranajes perfecto; o, para emplear una analogía biologicista de esas que le eran caras, Suiza era un organismo sin enfermedad aparente. Una realidad en profundo contraste con la Argentina de la que había partido el autor, en especial, si se considera el momento de fuerte inestabilidad que atravesaba por entonces.

Como ya se adelantó, tras la “Revolución libertadora”, el esfuerzo del gobierno de Aramburu por arrancar de la nación los focos y estructuras

⁶⁰ Sin ir más lejos, hasta la tachadura y sustitución del adjetivo en la siguiente frase nos conduce al valor que atribuye a lo suizo: “Ahora tengo ante mí la ciudad iluminada por un sol esplendoroso y *munífico* liberal” (Martínez Estrada “Berna”, 1957).

⁶¹ En una carta a Eduardo Jonquières, Cortázar refería lo siguiente: “Aparte de los millones de relojes que pululan en las vitrinas de Ginebra, en la pieza en que vivo se oyen tres tictacs diferentes. Uno es el de mi pequeño despertador [...] Los otros dos tictacs se filtran a través de las paredes y no me dejan dormir. Te juro que si no hubiera pagado un mes por adelantado, ya me habría ido. Es sencillamente monstruoso, y sin embargo es algo comprensible en Suiza” (2010, 315).

peronistas daba como resultado un clima de revuelta social y huelgas que complicaban aun más la profunda y prolongada recesión que sufría la productividad nacional. El encuentro con la tierra de los bancos y los relojes, la democracia directa, el federalismo, la estabilidad en todos los órdenes, una población cortés y políglota, es, para un viajero liberal como Martínez Estrada, una estadía en el Cielo. Desde hacía tiempo, ya no señalaba a Estados Unidos como modelo de progreso, habida cuenta de su impronta imperialista y su espíritu agresivamente comercial (de hecho, aprovecha el relato de su viaje suizo para atacar a Estados Unidos, como se verá más adelante). En vista de esto, Suiza se le presenta como un referente para la democracia y la libertad sin excesos, en otras palabras, sin entrañar una amenaza para otros países.⁶² Suiza es el Cielo liberal: sin pobres, sin negros, sin estridencias, pero aun así con algunas contradicciones, que el autor elige no señalar por sí mismo, sino por boca de otros personajes, como se verá en lo que sigue. En definitiva, la lectura de estos textos inacabados nos sugiere que en Suiza el escritor problematiza su pertenencia y al mismo tiempo su abandono de la utopía liberal.

De saqueos y dictadores

¿Cómo se sostiene la utopía liberal?, ¿a fuerza de qué tributos y de quiénes? Esas podrían ser las preguntas que guían la segunda lectura que Martínez Estrada propone de Suiza, la cara B de la utopía.

Si bien la Confederación se sostenía desde los años cuarenta en los pilares de la neutralidad y solidaridad, la posguerra abriría otra perspectiva sobre la ordenada nación. El conflicto mundial no la había afectado, pero en 1947 tuvo que firmar un tratado que tenía como objetivo primordial la obligación de entregar a terceros países, en concepto de reparaciones de guerra, la mitad de los valores alemanes que Suiza poseía en aquel momento. Puesta bajo la lupa, la prosperidad suiza dejaba mucho que desear pues se construía a partir de su condición de guardiana de

⁶² Sería interesante un análisis de la percepción latinoamericana de las culturas foráneas desde una perspectiva imagológica. En *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, de Beller y Leerssen, uno de los trabajos más ambiciosos en este campo, se propone una imagología basada en la mirada europea del Otro. Una investigación en el sentido que proponemos podría dar cuenta, por ejemplo, de la representación de Suiza en el imaginario social latinoamericano. Como botón de muestra, Uruguay fue tenido, durante la primera parte del siglo xx, como “la Suiza de América”, abonando así la idea de que era, en el contexto latinoamericano, un país culto, democrático y promotor de la igualdad entre sus ciudadanos.

capitales extranjeros dudosos, a los que protegía con el secreto bancario. Chateaubriand, entre otros pensadores, había esbozado tempranamente la imagen degradada de los suizos en el extranjero: la de caja de caudales y de lucro.⁶³ Dicho todo esto, volvemos sobre la percepción de Suiza que expresa Martínez Estrada, en especial, su conciencia de encontrarse en la sede de la riqueza internacional. “¡Un país tan chico y con un ombligo tan grande de la riqueza internacional; hogar cosmopolita de millonarios y desterrados!” Sus reflexiones se completan de esta suerte:

Al pisar la tierra de la libertad suspiré con nostalgia, pues ¡cuántos miles de millones de pesos, bolívares, soles, escudos y otras divisas, en oro y en papel, estaban depositados allí, enviados por los padres salvadores de la patria latinoamericana. De los próceres argentinos debía haber una torre de oro de 24 kilates. ¡Qué montaña de dólares, libras, francos, pesetas, esterlinas, acarrearíanse diariamente por aviones, vapores y ferrocarriles a este inexpugnable baluarte de la independencia política! (Martínez Estrada 1957, “URSS”).

En sus páginas reaparece la obsesión de hallarse en el país a donde ha ido a parar una parte de las riquezas nacionales.

Aquí acuden de todos los países los bienes que los gobiernos de orden sustraen a la rapacidad de los descamisados y todas las divisas se convierten en oro. Aquí no se trata del ahorro sino del acarreo en transatlánticos y aviones de carga de lingotes de oro, reservas de los bancos centrales, de las cajas de ahorro y de jubilaciones y de cuanto los dictadores arramblan para cuando sean derrocados ¿Por qué Suiza jamás ha sido invadida militarmente ni bombardeada? (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”).

De este modo, el viajero argentino no deja de ser el ensayista de la moral nacional, el que desde sus primeros trabajos acusaba a la corrupción como una de las invariantes históricas de la Argentina.

En esta acusación respecto de los dictadores sudamericanos, hay algo más y es que recae sobre uno en particular, sobre Perón, a quien, a pesar de ser un presidente constitucional, los sectores opositores se referían como el “Dictador” y el “Tirano”. Al momento de su derrocamiento y abandono de Argentina, en 1955, se especuló con que llevaba consigo un gran caudal de riqueza apropiada de las arcas de la nación. Pero las

⁶³ “Neutres dans les grandes révolutions des Etats qui les environnaient, les Suisses s’enrichirent des malheurs d’autrui et fondèrent une banque sur les calamités humaines” (Chateaubriand 1820, 166).

sospechas de trasiego de fondos por parte del mandatario se hicieron sentir desde temprano. Recordaremos al pasar que la publicación de *El Libro Azul* por parte de los Estados Unidos, en 1946, había alimentado la “leyenda” de que el gobierno del General había acogido no sólo a los jefes nazis, sino también los tesoros del Reich. En 1955, Silvano Santander, un antiguo colaborador del controvertido embajador estadounidense Spruille Braden, publicó una obra sobre el vínculo de Perón con los nazis. En ella, entre otras cosas, Santander afirmaba que la pareja presidencial disponía de una cuenta en Suiza a nombre del hermano de Eva Duarte y que los fondos habían sido transportados por la Primera Dama en su viaje a Europa, en 1947.

Otra alusión bastante clara a la realidad argentina es su mención de los “descamisados”, un término con una fuerte carga ideológica, acuñado originalmente por las clases altas para designar a los seguidores de Perón, pero que luego se incorporó al vocabulario con la que la propia clase obrera peronista se identificaba.⁶⁴ La “rapacidad” que Martínez Estrada señala en los descamisados no se explica tanto por un prejuicio de clase como por la concepción del autor de que el peronismo habría alentado un “sistema de bandidos” (2005, 350): “Perón no ha creado un espíritu de reivindicación social sino de rapiña legalizada” (2005, 354).

Suiza es, así, la realización más perfecta de comunidad, pero sostenida con el dinero y la sangre de otras naciones. Martínez Estrada no llega a denunciar esto abiertamente, es decir, no llega a identificarse con esa opinión en primera persona, aunque sí permite que otros personajes de su relato lo sugieran. En esa distancia de naturaleza poética deja sembrado su habitar en un intersticio ideológico, la imagen que mejor lo representa en ese momento.

Del ensayista lúcido al viajero ingenuo

La Guerra Fría, el desastre de la Guerra de Vietnam, su reciente compromiso con la causa y las redes del pacifismo comunista, la propia condición de estar en un viaje financiado por el Comité de la Paz, son algunos de

⁶⁴ Martínez Estrada también se refirió a los “descamisados” como “proletariado harapiento interno” en *¿Qué es esto?* (2005, 351), algo que revela el alcance de las políticas “vestimentarias” durante el peronismo. El término “descamisado” responde a una ideología asociada a la idea del trabajo productivo, es decir, a su revalorización en términos políticos, algo que lleva implícita una condena de la cultura de élite, estrechamente asociada al ocio.

los factores que determinan la agenda política, el imaginario y la belicoidad con los que Martínez Estrada escribe sus ficcionalizados “testimonios” de este viaje.

En primer lugar, deseamos llamar la atención sobre un modo de autofiguración que el autor elige para algunos de sus testimonios, el del viajero sentimental, idealista y, por lo general, ingenuo, que transita por el país valiéndose de un texto cultural espiritualizado que adoptaría de la tradición liberal. Así, el viajero suele ver en Suiza un organismo inmaculado y no parece percibir los aspectos que degradarían esa construcción utópica. Esta figuración contrasta con la lucidez y la captación profética de la realidad sobre las que Martínez Estrada había construido su imagen pública de intérprete —“radiógrafo”— de la nación argentina. La metáfora de la vista y de los ojos fue fundamental en la constitución de sí mismo como autoridad. En los relatos de sus aventuras suizas, en cambio, el narrador-protagonista parece no ver más allá de la superficie, es una suerte de Cándido voltariano que camina extasiado por una Ginebra que se le representa como el cénit del bienestar y la perfección:

Aquí en esta venerable tierra de osos leñadores, máquinas desnatadoras y hoteleros, tierra de la hospitalidad, la exactitud cronométrica, el aseo, el pudor, la paz y la prosperidad, me sentí compenetrado de la infinita quietud que llegaba de las colinas, las casas y los palomares. Iba cavilando sobre lo fácil que sería solucionar todos los conflictos de fronteras, atemperar la tensión de la lucha de clases, suprimir los armamentos, readaptar los delincuentes, aquietar a los agitadores profesionales, a los enemigos del orden y de la *pax* romana cristiana, a los conquistadores del poder, a las seductoras comerciales; lo sencilla que sería la vida en común, sin alcoholistas, jugadores, meretrices, avaros, estafadores, militares, policías, abogados, políticos, diplomáticos y recaudadores. En cada plaza encontraba un palomar; en cada calle una sociedad colombófila, bares lácteos, chocolaterías, florerías, cremerías y fábricas de *souvenirs* y *portbonheurs* [sic]. Los rostros de los transeúntes rezumaban bonhomía y tolerancia; los de los ancianos eran patriarcales, los de los niños y mujeres, angelicales, los de las adolescentes, querubínicos. No era preciso estrecharnos las manos ni saludarnos a la francesa para ser amigos. Aquí quisiera vivir y morir en paz; vivir en una confitería y morir en un lecho de plumas (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”).

La representación de sí mismo aparece cargada de ironía, al punto de rozar la caricaturización. ¿Cómo explicar la opción por la ingenuidad y el sentimentalismo del personaje de Martínez Estrada? ¿Son estos parte

de una sátira? ¿Son parte de un juego que se permite el autor en el mismo momento en que fraguaba en el campo intelectual argentino su imagen de crítico implacable, luchador social, de profeta miserable?

El segundo punto en el que nos detenemos es la estrategia que describiremos como desdoblamiento del yo autorial y que consiste en oponer al viajero ingenuo que es Martínez Estrada en su transposición literaria, otros personajes que vienen a aportarle sentido crítico y a sacarlo del error al que lo ha inducido su miopía ante la realidad suiza. En estos personajes se reconoce la voz de denuncia del ensayista. Veamos un ejemplo. El narrador-protagonista ve en Ginebra un escenario idílico debido a la profusión de palomas y sociedades colomófilas.⁶⁵ Allí tiene un encuentro con un anciano de ojos celestes y “rostro beatífico” que alimenta palomas en una plaza. “Su aspecto trasciende paz, bondad y comprensión. Debe ser, pienso, miembro conspicuo de alguna sociedad colomófila”. Al ver que tiene dos condecoraciones palumbarias (una del Comité Pro Paz del Vaticano y otra del Comité de la Paz fría), Martínez Estrada intenta entablar conversación con él; más precisamente, busca impresionarlo, pero el anciano “no da muestras de sorpresa cuando le digo que también yo amo a las palomas y que por añadidura soy miembro del Comité de la Paz de mi país. Insisto diciéndole que he pronunciado discursos contra el empleo de la bomba atómica, contra la guerra caliente, contra la fría, contra la discriminación racial y en pro del Zollverein, del desarme y de los congresos internacionales” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”).

En vista de esto, decide dejarlo ocupado con sus palomas y seguir camino, suspirando por una Suiza que es una Santa sede de la humanidad, interpretando al país a través de la devoción a las palomas. Pero pronto divisa algo disonante en ese paisaje: negocios de venta de rifles y escopetas. El viajero se tranquiliza pensando que servirán a la caza deportiva de especies predatorias y que “contrabalanceaban el espíritu universal de mansedumbre que, extremado, hubiera podido llevar a los ciudadanos al ascetismo y al arrobamiento místico” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”).

Más tarde, en una cena con otros huéspedes de su alojamiento, comenta estas cosas y otros aspectos curiosos y encomiables de la vida

⁶⁵ Desde que Pablo Picasso diseñó la imagen central del cartel del Congreso Mundial por la Paz de 1949, la representación de paloma como símbolo de la paz se había intensificado. Pero también interesa recordar para acercarnos a la autoficción que propone Martínez Estrada, su enorme afición por los pájaros. En *La cabeza de Goliat* incluyó apartados dedicados a las aves: “Pájaros”, “Gorriones”, “Palomas y Golondrinas”.

helvética. Los comensales son un conjunto de personajes satíricos representados como agentes comerciales y militares. Entre ellos destacan un viajero dominicano de la Trujillo Dulles and Company (una firma claramente inventada por el autor para ligar la alianza de la dictadura de Trujillo con la política exterior de los Estados Unidos) y un agregado militar del Caribe. A esto se suman los nombres de empresas y cárteles norteamericanos, como MacCarthy and Marshall y la Heavy Steel Corporation. El viajero argentino observa que algo sumamente alentador en aquel país es la inexistencia de ejércitos, pero uno de los comensales lo contradice: “Los tiene, pero no aquí. Los tiene en todo el mundo occidental. Los tiene, señor mío —insistió mirándome con fijeza—, equipados con armamentos atómicos, bacteriológicos y H. Por eso vive en paz, porque posee las armas más mortíferas que la fantasía científica ha llegado a concebir” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”).

El encargado de aleccionar al viajero “ingenuo” que ve en Suiza la sede incontaminada de la humanidad agrega la alianza de este país con “los gobiernos que combaten sublevaciones populares y las ideas subversivas”, con cárteles y organismos de inspiración belicista. El desencanto de Martínez Estrada se hace mayor cuando alguien le informa que en Ginebra también hay sociedades de tiro a la paloma. Él se resiste a creerlo y propone su propia experiencia como refutación: “Esta tarde he presenciado un cuadro evangélico, conmovedor —agregué, para no darme por vencido—. Un anciano venerable daba de comer a las palomas, cubierto, rodeado de ellas. Les hablaba, las acariciaba y les ponía un grano de trigo en la boca” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”). Esta visión idílica es anulada inmediatamente, cuando le comentan que el personaje con el que ha tratado es un reconocido “miembro de setenta organizaciones de Tiro a la Paloma” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”), preocupado por la multiplicación de las mismas. El nombre elegido para el anciano es significativo y revela las estrategias ficcionales y de sátira política de las que se vale el autor. El anciano es identificado como Mr. Nixon Foster, pero en el manuscrito se observa un nombre tachado debajo de este, el de Dulles. Martínez Estrada pretendía aludir abiertamente a John Foster Dulles, Secretario de Estado norteamericano entre 1953 y 1959, que había asistido a la conferencia de Ginebra de 1954, instancia que diseñó el panorama político que derivaría en la guerra de Vietnam. Dulles era reconocido por una política agresiva en relación al uso de armas atómicas en el combate al Comunismo. El nombre por el que opta finalmente el autor, Nixon Foster, no está exento de este afán mordaz, pues mantiene

la alusión a Dulles e incorpora el apellido de Richard Nixon, por entonces vicepresidente de David Eisenhower.

¿Qué busca el autor con estos ardidés satíricos? Sin duda golpear al imperialismo estadounidense y al pacifismo liberal que este lideraba entre las potencias occidentales. El empeño de Mr. Foster Dulles en la cría de palomas es una alegoría del proceder del bloque occidental, expuesto a través del personaje del agregado militar del Caribe: “Sin destrucción no hay creación. Sin guerra no hay paz, sin luz no hay sombra, sin pecado no hay virtud” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”). Detrás de la cría de palomas hay un plan de dominio de escala universal, pues: “Un pueblo sin palomas es un pueblo ingobernable. En vez de asambleas de palomas en las plazas, habría sediciones y peroratas revolucionarias. Las palomas son ataráxicas” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”). El militar caribeño, en el que el autor representa a un portavoz de la filosofía norteamericana, se define como “partidario de la paz y de las palomas”, pues “siempre tiene que haber pueblos pacíficos, pueblos agricultores, palomas y conejos. Sin conejos no hay galgos; sin palomas no hay tiro al blanco, sin tiro al blanco no hay palomas” (Martínez Estrada 1957, “Ginebra”).

De este modo, Martínez Estrada transforma la narración de su viaje en un alegato a favor de un pacifismo que considera “puro” —el de izquierda— y en una denuncia de las intenciones imperialistas de Estados Unidos. En otras palabras, trastoca ficcionalmente su experiencia de viaje para así intervenir en la batalla ideológica de su tiempo.

El profeta a la intemperie: extranjería y protesta en Zurich

Todo viaje permite asomarse a la condición de extranjería, a ese estar “fuera de lugar” que se traduce en el tropo cultural del extranjero. En este sentido, el relato de viaje es una fuente para la historia cultural e intelectual, ya que revela cómo están constituidas esas imágenes del extranjero y sobre qué nociones de identidad están basadas. En la nota de viaje de Zurich, Martínez Estrada reflexiona sobre la condición de extranjería a partir de su propia experiencia. A diferencia de los otros viajes estudiados, en este caso, el escritor es un simple viajero, sin invitación oficial, lo que de algún modo favorece otro tipo de experiencias culturales, más espontáneas, no regladas. En este sentido, las peripecias de su estadía en Zurich suscitan gran interés. Se encuentra a un Martínez Estrada entusiasmado por hallarse en una ciudad donde reconoce los símbolos de la medida, el aseo y la comodidad, hasta que “tanta feliz sorpresa de

un mundo sin ajar ni manchar, se turbó por la noticia de que no hallaría alojamiento en ninguna parte” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”). Su llegada coincide con la de dos mil ochocientos delegados a un Congreso de Psiquiatría, por lo que hoteles y albergues se encuentran desbordados. A pesar del infortunio, el autor no llega a sentir el desamparo pues descubre en los zurigueses un gran sentido de la hospitalidad.

Nunca encontré tanta caballerosidad ni gentileza, nunca tan buena voluntad de remediar las tribulaciones del prójimo. Casi me compadecía de los que me compadecían, tal era la aflicción que denotaban por mi desdichada situación de extranjero sin albergue. Para el zurigués ningún extranjero lo es en el sentido etimológico de extraño; todos ellos poseen un espíritu cosmopolita y polígloto de comprensión, no solamente de idiomas sino de situaciones y temperamentos [...] hacen cuanto les es humanamente posible para que el recién venido se sienta como en su propia patria y en su ciudad natal: su casa (Martínez Estrada 1957, “Zurich”).

Esta valoración del cosmopolitismo y la hospitalidad dialogan con su condición de viajero periférico —la misma que se veía en juego en su percepción de sí mismo en Estados Unidos— y también con cierto nacionalismo sesgado, que había prendido con fuerza en su patria y que rechazaba lo extranjero. La hospitalidad que experimenta en esta instancia lo coloca en pie de igualdad con la ciudadanía suiza, esto es, suprime las diferencias nacionales y sociales al verse aquella “obligada” hacia el extranjero como ante un semejante. No se desatiende que esa comunión que siente el escritor con los suizos entraña un fuerte contraste en relación con el vínculo con sus compatriotas, dado el paisaje de enfrentamiento, de balcanización política y social que triunfaba en su país, no sólo entre peronistas y antiperonistas, sino también en el seno del campo intelectual argentino del momento, como se trató en el capítulo anterior.

Por otra parte, el interés en la percepción que una sociedad dada tiene del extranjero es una constante en Martínez Estrada. En esto es inevitable ver la huella de Georg Simmel, cuya obra sociológica era bastante conocida por el argentino. Simmel, en el marco de su teoría de la “diferenciación social”, proponía al extranjero como un tipo social excluido, como el pobre, el delincuente o el enemigo (Simmel 1977, 643-740). Esta concepción, marcada por el rechazo o la asimilación del extranjero, aparecía ya en las reflexiones de Martínez Estrada en el *Diario de viaje a los Estados Unidos* (donde, recordemos, no se sintió valorado, no interesó ni como escritor ni como extranjero, donde se sintió excluido). En Suiza, en cam-

bio, se siente un “ciudadano del mundo”. Cree estar ante el país en el que se realiza el ideal de supresión de las fronteras⁶⁶ o, también podría decirse, ante el “Estado cosmopolita universal” que proponía Kant.⁶⁷ No hay que olvidar que la cosmovisión martinezestradiana se nutría, como el propio proyecto de *Sur*, del liberalismo iluminista, afincado en la fe en valores universales, como la fraternidad, componente “madre” de la noción de cosmopolitismo. En cierto modo, la propia percepción del viaje en estos escritores coincide con la del siglo XVIII, en cuanto están convencidos de que el viaje es un modo de acceso al conocimiento y una forma de liberarse de prejuicios y de hacer progresar la tolerancia entre los pueblos.

Con todo, a pesar de la buena disposición de los locales y tras peregrinar sin suerte por toda la ciudad, el escritor argentino se ve obligado a pasar la noche a la intemperie. El relato de su desventura no tiene desperdicio. Cuenta que, tras proveerse de alimentos envasados,⁶⁸ se dirige a la plaza Pestalozzi, pero al llegar la encuentra atestada de gente: más de cien personas se acomodan allí para pasar la noche. Con algo de suerte encuentra libre el extremo de un banco. A pesar del cansancio y del desaliento que le genera la situación, percibe ese paisaje de pernoctadores internacionales como un símbolo del país: “La hospitalidad suiza es, en efecto, una institución tanto como una condición humana sobresaliente, y cuanto han dicho Keyserling y otros turistas profesionales, palidece ante la realidad de este hogar confortable de nacionalidades. La confederación helvética no es un hostel internacional sino un hogar universal” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”).

Persuadido por este sentimiento de fraternidad universal, el escritor se atreve a un gesto histriónico y algo disparatado:

Mientras colocaba mi poncho doblado en el banco de madera y me disponía a disipar toda nube de malevolencia para esa grande, pulida y brillante ciudad malteada, se me ocurrió exclamar en voz alta, poniéndome de pie:

⁶⁶ La representación imagológica de Suiza se compone de las notas de país internacional, abierto y cosmopolita, pero también es posible entrever el fortalecimiento de un discurso xenofóbico, en especial, a partir del incremento de los debates sobre el ingreso de inmigrantes trabajadores en la Unión Europea (Beller y Leerssen 2007, 252).

⁶⁷ En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant proponía que la meta de la Naturaleza, al dotar al hombre de la razón, es la integración de toda la humanidad bajo una ética y una constitución civil universales, lo que derivaría en un Estado cosmopolita universal (Kant 2010, 12-27).

⁶⁸ En Suiza, Martínez Estrada consume alimentos envasados que lleva en su maleta, un indicio de la precariedad de su situación en ese viaje autónomo y sin hospitalidad ideológica.

“Saludo a los delegados hispanoamericanos que, faltos de alojamiento como yo, y no por preferencias de nomadismo, pernoctarán bajo la gloriosa y tutelar estatua de Johannes Friedrich Pestalozzi.”

En seguida se levantaron veinte de los sedentes en los bancos duros, y contestaron: salud, sentándose de nuevo. Fue para mí un consuelo hallarme en el seno de la familia americana y no pensé siquiera que eran psiquiatras, con los que nunca anduve en muy buenas relaciones. Eran compatriotas, en cierto sentido lato, y aunque en Suiza todos lo somos puesto que, entre otras cualidades hermosas, se nos recibe sin visado consular y sin revisión de valijas, me sentí unido a ellos y a todos los suizos por vínculos de sangre y pasión (Martínez Estrada 1957, “Zurich”).

Ese sentimiento de pertenencia a una comunidad en un intelectual de comportamiento aislacionista como Martínez Estrada coincide, como se ha adelantado, con la asunción de un discurso democrático-popular. En la escena referida el escritor no se encuentra ante algo tan representativo como el *demos*, pero es evidente que ese espacio de la plaza pública le permite una interacción comunitaria poco acostumbrada en él. Así, si el viaje es una ocasión para salir de la rutina y de la identidad más trillada, el espacio de la plaza también ayuda a salir de sí y a tentar nuevos comportamientos y experiencias.⁶⁹ Ya Bajtín propuso una lectura semiótica de la plaza pública como espacio de carnavalización, de trastocamiento de los roles y de desdoblamiento (Bajtín 1990), en cierto modo, eso podría aplicarse al sentir igualitario que manifiesta el ensayista, a la abolición de las jerarquías y los tabúes que tienen lugar en este episodio.

En un momento dado, uno de los compañeros de banco del ensayista, molesto por verse obligado a pernoctar a la intemperie, decide arrojar basura al césped; sin duda, un gesto de gran irreverencia en el país de la limpieza y el orden. Al ver esto, los demás adoptan la misma actitud de protesta con sus respectivos residuos, incluso el propio Martínez Estrada: “Comprendiendo que era un acto irreprimible

⁶⁹ Lo afirmado convive con una actitud prejuiciosa por parte del autor, al sospechar que entre sus compañeros sin hogar podría haber un argentino con el que las diferencias ideológicas fueran insalvables. Así lo sugiere el siguiente fragmento: “habría veinte que hablaban mi idioma y que sin duda habrían padecido en sus países, más o menos como yo, la tiranía de los patriotas jenízaros. De los veinte, uno, por el cálculo de probabilidades, era mi compatriota. No quise discriminar las nacionalidades de origen, porque en ese lugar y momento habría sido intempestivo, y porque temía encontrarme con alguna sorpresa desagradable” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”). De este modo, creemos, el cosmopolitismo del escritor, en tanto sentimiento de fraternidad universal, exhibe sus límites.

de censura a la ciudad, escarbé en mi maletín, bebí de los dos pomos y arrojé los envases. Advertí que todos los huéspedes de la plazoleta Pestalozzi hacían lo mismo” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”). El comportamiento de este colectivo se asemeja, salvando las escalas, al de las masas o muchedumbres, agrupaciones en las que los individuos parecen renunciar a tener voluntad propia (Freud 1999 y Canetti 2002). De este modo, el otrora intelectual de élite, intérprete de las masas y de los comportamientos irracionales, se mimetiza con el desorden promovido por un sentimiento grupal, se funde en el anonimato de una manifestación improvisada.⁷⁰

Pero para su sorpresa, los suizos no responden a la infracción de las normas con sanciones o medidas de represión, sino con estrategias más propias de la mercadotecnia:⁷¹

Estábamos todos bajo la impresión de haber cometido un acto incivil, una transgresión a los preceptos de urbanidad y urbanismo, cuando vi aparecer un guardián de la plaza empujando un carrito de ruedas con llantas de goma, y muy ceremoniosamente recogió pulcramente los envases y nos dio a cada uno una servilletita de papel. Detrás de él aparecieron tres doncellas opulentas, bien elegidas por las fábricas de productos alimentarios, con delantales blancos y cofias en que se leía: Nescafé, Leche Nido, Chocolate Nestlé, Chocolate Godet. Repartían folletos de propaganda y prospectos donde se advertía que en Suiza no había enfermos, que era el país democrático que más aborrecía la guerra; que los depósitos en cuenta corriente podían hacerse

⁷⁰ Con todo, combina este comportamiento anárquico y anónimo con una nota de distinción. Pone “a salvo” su estatus viajero e intelectual al relatar: “Dispuesto a esperar la mañana en posición hartamente incómoda, repasé luego mi guía de direcciones, entre las que encontré la del psiquiatra y filósofo C. G. Jung, figura venerable en el mundo de las letras, de las ideas y de los mitos” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”). Fue seguramente Victoria Ocampo quien le facilitó las señas de Jung, ya que se había entrevistado con él en uno de sus viajes a Europa y llevó adelante gestiones para publicarlo en el sello Sur. Para Martínez Estrada, la posibilidad de entrar en contacto con Jung entraña una nota de distinción allí, en su estadía a la intemperie y rodeado de psiquiatras.

⁷¹ Esa misma noche Martínez Estrada insistía en recordar a viva voz que en Zurich se encontraba el dinero robado a los pueblos del Tercer Mundo. Ante esto, alguien le advertía que no era conveniente realizar allí esas acusaciones, ya que le podrían cancelar la estadía en el país. La reacción del viajero es un tanto disparatada, pero coherente con cierta tendencia suya a interpretar la realidad a través de la literatura: “No lo temo. He leído bastantes obras, desde los dramas de Schiller hasta los informes de los sociólogos canadienses que se refieren a la libertad helvética” (Martínez Estrada 1957, “Zurich”). En lo que corresponde a este asunto, confía en la Suiza de la neutralidad y de la independencia política.

en forma impersonal; que la higiene era la filosofía de la Confederación helvética, que Guillermo Tell usaba dentífrico con clorofila, y que la leche era el alimento natural para niños, adultos y ancianos desde antes de Carlomagno (Martínez Estrada 1957, “Zurich”).

Así, el idealizado cosmopolitismo del paraíso liberal manifiesta su *aggiornamento*. El viajero deja un testimonio de los modos de captación de la nueva ideología derivada del mercado. Bastarán pocos años y una relocalización del intelectual en territorio cubano para que su discurso señale abiertamente las estrategias del capitalismo internacional, entre las que se cuentan la publicidad y el consumismo, grandes adormecedores de la disidencia y la protesta políticas.

Berna y el peronismo del “aluvión zoológico”

El hallazgo de las palomas en Ginebra, como tótem y símbolo de la ciudad, tuvo en Berna su correlato en el oso, figura central de la cultura de este cantón, como se comprueba en su heráldica, en la leyenda de fundación y en el propio nombre de la ciudad. Una crónica temprana cuenta que el duque Herzog Berchtold V von Zähringen, decidido a fundar un nuevo burgo, dispuso que el primer animal que cazaran allí sus hombres le daría nombre y sería asimismo su emblema. Ese animal fue un oso y desde el siglo XII forma parte de la identidad y del imaginario bernés.

Es de suponer que el conocimiento de esta historia, unido a la visita a la fosa que desde hace siglos concentra la atención de los visitantes (*Bärengaben*) y a la que llama “foso eclesiástico” de los osos, inspiraron al escritor parte de su relato de la estadía en Berna, un relato inserto en un marco de veracidad que se ve trastocado por la relación de hechos que instalan una atmósfera surrealista.

Estaba en el umbral de la estación, indeciso de si encaminarme al hotel que me habían recomendado o dar antes unas vueltas por la ciudad, cuando advertí ante mí un enorme oso pardo, muy ceremonioso, que con una mano me hacía señas de que lo siguiera y con la otra se golpeaba suavemente el pecho que cruzaba una banda con la leyenda: Hotel Osorio. Contesté que no con la cabeza y avancé hacia la calzada. En ese momento se daba paso a los peatones. Cruzaron pausada y ordenadamente infinidad de personas de toda edad, aspecto y porte, pero como si fueran miembros de una familia política. Entre ellas, entremezclados, algunos osos blancos y pardos, adultos

y adolescentes, empujando cochecitos de bebés, con bolsos de mercado o acompañando niños escolares cuyas carteras llevaban aquellos en bandolera (Martínez Estrada 1957, “Berna”).

Las calles de Berna están pobladas de osos que conviven en paz, integrados en la sociedad como mano de obra, cumpliendo funciones diversas: conducen automóviles, tranvías, cuidan niños, dan indicaciones a los turistas, ayudan a las ancianas en el cruce de la calle.⁷² Están completamente domesticados y, según el autor, su grado de humanización es tal que si tuvieran lenguaje, pasarían por seres humanos, pues tienen los mismos modales que los ciudadanos.

Un intertexto evidente de esta elucubración de Martínez Estrada que difumina las fronteras entre osos y hombres, puede hallarse en el poema épico *Atta Troll. El sueño de una noche de verano* (1847) de Heinrich Heine.⁷³ En esta obra el poeta alemán propone, por un lado, una alegoría política (una defensa de la libertad del pueblo y de la fraternidad universal) y, al mismo tiempo, una alegoría literaria (en la que podría leerse la muerte del romanticismo). Atta Troll es un oso que, junto a Mumma, su esposa, anima con sus torpes bailes la feria de Cauterets, en el Pirineo francés. Un buen día se libera de su yugo y corre a refugiarse en su cueva, junto a sus oseznos, a los que cuenta lo que ha vivido entre los hombres, expone su doctrina igualitaria y una extensa invectiva del género humano y su falta de respeto a los derechos de las minorías. Lo que hace de Atta Troll un héroe igualitario, un adalid de la justicia social.⁷⁴

⁷² Hemos pensado que en cierto modo se podría considerar que los osos de este relato representan de forma anticipada al trabajador inmigrante en Suiza, una realidad que se vio incrementada a partir de la década del sesenta.

⁷³ Heine (1797-1856) fue uno de los últimos románticos alemanes. De origen judío, su infancia estuvo marcada por la experiencia del gueto y la exclusión. Fue un liberal y entusiasta de las reformas napoleónicas (lo que le valió la acusación de traidor a la patria). También admiró a Saint-Simon y su socialismo utópico.

⁷⁴ Martínez Estrada era un gran admirador de Heine, en el que reconocía a un “hermano mayor” en la beligerancia por la libertad y en su humanismo. La figura del poeta alemán es retomada por nuestro autor en 1956, año de su reposicionamiento en el campo cultural argentino. En ese mismo año, en coincidencia con el centenario de la muerte del poeta escribió el ensayo “Heine y la libertad”. En él, entre otros aspectos de interés, el ensayista se centra en dilucidar el que considera el enigmático sentido de *Atta Troll*. En este ejercicio hermenéutico, Martínez Estrada muestra el profundo conocimiento del texto, la época y el pensamiento de su autor. En la nota sobre Berna, menciona explícitamente esta obra de Heine, proponiendo que las descripciones de la vida familiar de Atta Troll le vienen a la mente al ver transitando a los osos y sus familias por las calles de la ciudad.

Los osos de Berna, según la descripción de Martínez Estrada, son prójimos iguales pero diferentes: “Da gusto entenderse con esos seres que han dejado de ser animales irracionales sin haber adquirido del todo, por lo menos hasta ahora, los atributos humanos de razón, cálculo y picardía” (Martínez Estrada 1957, “Berna”). La caracterización de los osos y la descripción de su comportamiento con los humanos es muy interesante y poéticamente muy lograda. El autor refiere la costumbre que tienen los osos de las montañas de refugiarse entre los humanos durante el invierno: “entran en la ciudad, cabizbajos, silenciosos, humildes, y se hospedan en las habitaciones que tienen destinadas a ellos los osos urbanos en las casas de cuyas familias forman parte” (Martínez Estrada 1957, “Berna”). El autor compara esta práctica con “la visita anual de los parientes pobres a los ricos” (Martínez Estrada 1957, “Berna”). Durante lo que dura la estadía,

las hembras ayudan a las dueñas de casa, los oseznos ofician de niñeras, van a los mandados, lavan y tienden los pañales; los osos padres trabajan [...] en puestos de responsabilidad y en faenas pesadas como la albañilería, el transporte a hombro de tirantes de hierro y vigas de madera, carga de fardos, balas y cajones de mercaderías, mudanzas, cambios de lugar de las cajas fuertes, los pianos, etc. Durante esos tres meses de hibernación se desarrollan los planes de obras públicas, carreteras y blanqueo de chalets y villas de veraneo⁷⁵ (Martínez Estrada 1957, “Berna”).

Al finalizar la hibernación, los huéspedes reciben “una vianda abundante, repletos los morrales de hortalizas, carne en conserva, tortas de miel y de grasas, pasteles de almendras y maní” (Martínez Estrada 1957, “Berna”), se abrazan con sus parientes urbanizados y regresan a los bosques y montañas.

Ahora bien, algo preocupante incuba en este clima de armonía y es el crecimiento abrumador de la población de osos:

⁷⁵ El folclore europeo es pródigo en leyendas de hospitalidad humana hacia los osos, lo que sin duda puede haber inspirado al autor. Eugenio d’Ors recoge una que muestra gran cercanía con el relato del argentino: “Hay el cuento del Oso que, agradecido a la hospitalidad de una casera, que le deja calentarse junto al fuego, cuando un temporal de nieve, se queda en la casa, hace en ella la vez de cocinero y de niñera, y permanece en esta situación largo tiempo, con uso de habla, naturalmente (o tal vez de canto); hasta que un día, al ver que la leche puesta a hervir en el fogón se vierte sobre las brasas, lanza un gran gemido, y, en una canción, le dice a su huésped que tiene que marcharse, porque se había olvidado del deber de cuidar a sus propios hijos” (D’Ors 1946, 79).

Tal es la profusión de osos, en fin, que sueña el turista con ellos sin que al despertar pueda discernir el sueño de la realidad. No distingue bien los osos de las personas, pues aquellos y estos se comportan de modo semejante debido acaso a la larga convivencia [...] Según el último censo, que puede consultarse en todas las oficinas públicas, hoteles, bares y confiterías, la población de Berna era en 1957, de 600 000 ciudadanos y de 536 000 osos, que tienen ahora el título de ciudadanos honorarios. Como la natalidad de los osos es cuatro veces superior a la humana, se calcula que para 1963 habrá mayoría de ciudadanos honorarios (Martínez Estrada 1957, "Berna").

El autor compara este hecho, la amenaza de un crecimiento del número de osos que supere al de los humanos, con la magnitud que en Estados Unidos cobró la raza de color y advierte que este tipo de hechos despierta propuestas racistas, malthusianas e higienistas.

¿A quiénes representan estos osos? En primera instancia, a la masa obrera, pero si se avanza en los detalles, se verá que son, en realidad, una alegoría de los trabajadores argentinos, como puede entreverse en el sugerente pasaje que se transcribe a continuación:

Antaño, todos los viernes, se celebraban grandes manifestaciones políticas por las calles. Se iniciaban a las cinco de la tarde. Lloviera o no, pues era una ceremonia ritual. Procesiones de más de treinta mil osos desfilaban con estandartes que ostentaban un Hércules que tiene apoyada una mano en una clava [...] Desde hace cuarenta años esas manifestaciones no se realizan los viernes, sino los jueves. Marchan los osos en silencio, en dos piernas, a largos trancos y entonan himnos marciales con instrumentos de viento y percusión. La música es de origen folklórico, típicamente suiza, y los instrumentos más apreciados son la trompeta, el tambor, la gaita y el fagot grave. La pande-reta que se usaba antaño ha sido proscrita, por considerársela símbolo de la era de esclavitud o, como dicen algunos historiadores, del cautiverio de los gitanos. Ese día de la semana, el jueves, cierran los negocios y se paraliza el tránsito de vehículos. Muchos ciudadanos permanecen en sus casas, cerradas las puertas con llave, contemplando desde los balcones y ventanas el paso de los manifestantes que desfilan con porte marcial al compás de las charangas (Martínez Estrada 1957, "Berna").

Es posible vincular esta descripción de las manifestaciones de osos a los "Jueves peronistas", las manifestaciones de los obreros argentinos por las calles céntricas de Buenos Aires, una práctica que mantenía a la burguesía resguardada en sus casas y formaba parte de un ritual político durante el peronismo clásico. Esta marcha semanal representaba una rememoración

de los emblemáticos 17 y 18 de octubre de 1945, cuando se movilizaron alrededor de 500.000 trabajadores, en lo que constituyó la fundación del movimiento peronista.⁷⁶ El diálogo entre este pasaje de los osos y la toma de la calle por los trabajadores se hace evidente si se repasa la propia descripción de Martínez Estrada de aquel Día de la Lealtad: “El 17 de octubre salieron a pedir cuenta de su cautiverio, a exigir un lugar al sol, y aparecieron con sus cuchillos de matarifes en la cintura, amenazando con una San Bartolomé del barrio norte. Sentimos escalofríos viéndolos desfilar en una verdadera horda silenciosa con carteles que amenazaban con una revancha terrible” (Martínez Estrada 2005, 56).

Es que “Los hijos de nadie” del *Martín Fierro*, esos que habitaban fuera de la capital porteña, de pronto habían ingresado a la ciudad (y a las altas funciones públicas) con Perón (Martínez Estrada 2005, 284), habían logrado visibilidad. Pero el aspecto y el lenguaje de esta gente fueron percibidos como los de una fiera, y su presencia en las calles como una invasión zoológica. Esto se tradujo en la locución del político radical Ernesto Sammartino en una sesión de la cámara de diputados en 1946. En vista del nuevo bloque de legisladores peronistas, Sammartino exclamó: “El aluvión zoológico del 24 de febrero parece haber arrojado a algún diputado de su banca para que desde ella maúlle a los astros por una dieta de 2 500 pesos. Que siga maullando, que a mí no me molesta” (Gambini 2007, 357).⁷⁷ Este exabrupto no fue un hecho aislado sino que forma parte de un imaginario de animalidad en torno al pueblo peronista que tuvo una larga vida. Un relato como “La fiesta del monstruo” (1947), escrito por Borges y Bioy Casares y publicado bajo el seudónimo de Bustos Domecq, se inserta en esta tendencia al representar con intención animalizante a los militantes peronistas que acuden a un acto en la Plaza de Mayo, donde el líder del movimiento hablará a sus seguidores. El ininteligible lenguaje del narrador, uno de los miembros del movimiento, revela la estrategia de deshumanización o bestialización de quienes apoyan al “Monstruo”.

⁷⁶ Al 17 de octubre de 1945 (miércoles) se lo conoce como “Día de la Lealtad”. El 18 de octubre (jueves) tuvo lugar una huelga y movilización obrera en apoyo al líder. Con la institucionalización del poder, el 18 de octubre fue llamado “San Perón”, y era un día de descanso para los trabajadores, establecido de forma oficial.

⁷⁷ Esta expresión denigrante más el cruce de agravios entre Sammartino y el diputado peronista Eduardo Colom motivó que se citaran en un duelo a pistola, que finalmente no se celebró porque el encargado de llevar las armas llegó tarde. Los variados incidentes de Sammartino le valieron el destierro en Uruguay hasta la caída del general Perón en 1955 (Gambini 2007, 357).

El propio Martínez Estrada también recurrió a esta figuración zoológica, aunque cierto es que investido de compasión y paternalismo. En *¿Qué es esto?*, brinda consejos a la élite liberal para acercarse al pueblo: “El pueblo es una fiera terrible; ¡no lo hostigúéis, porque estaba cansado y ahora está enconado! No abráis las jaulas pero tampoco echéis nuevos cerrojos. Entrad en las jaulas; sacadlos con prudencia; habladles en vez de mostrarles el látigo: ‘Ven, hermano lobo, tiéndeme la pata’” (2005, 352). Esa fiera temida, esa posibilidad de la invasión por el que es igual (un compatriota) pero de “otra clase”, se palpa también en el relato de Berna, pues los pacíficos osos representan para los hombres una inquietante posibilidad:⁷⁸

Algunos sociólogos vaticinan que si un día más o menos próximo, los osos lograran coordinar sus fuerzas y organizarse en clase confederada, con conciencia de tal podrían ocupar la ciudad, sus mercados, casernas, iglesias, bancos y tomar posesión del gobierno de la Confederación, de la Unión Postal Universal, de la Central de Hoteles Cosmopolitas, de la Central de Telégrafos y Teléfonos, de la Casa Matriz de la Banca Internacional, de las escuelas de equitación... (Martínez Estrada 1957, “Berna”).

De este modo, Martínez Estrada vuelve a representar, mediante esta alegoría, el miedo a la invasión que sentía la alta burguesía argentina y que aparecía ya en su relato “La inundación”, o en un cuento como “Casa tomada” de Cortázar.

Por otra parte, en Berna, según el relato, hubo dos tentativas de invasión frustradas, una en 1767 y otra en 1934.⁷⁹ Esta última no fue tanto un asedio, sino una “sedición pacífica, una desobediencia civil que resultó perfectamente sincronizada y organizada como con un plan”.

⁷⁸ Para Martínez Estrada, como para Heine, el oso domesticado representa el ánimo de revuelta. En *Atta Troll*, aparte de que el personaje homónimo se libere de su esclavitud de oso danzarín, también se sugiere el final definitivo de toda servidumbre animal, de donde podría partir la alegoría de Martínez Estrada: “Sombrió, en su sombría cueva, / Rodeado por los suyos, / el misántropo Atta Troll / gruñe y rechina los dientes: / “¡Hombres, altivos canallas! / ¡Sonreíd! ¡Habrá un gran día / Que nos libere de vuestras / Sonrisas y vuestro yugo!” (Heine 2011, 71).

⁷⁹ Un libro que pudo haberle servido como inspiración, pero que se desconoce si habrá sido leído por el autor, es *La famosa invasión de Sicilia por los osos* (1945), una obra infantil de Dino Buzzatti. En ella se cuenta que durante un invierno terrible los osos deciden descender a la ciudad en busca de alimento. Su rey, Leoncio, aprovecha la invasión para rescatar a su hijo, cautivo en la corte del Gran Duque. Tras vencer a este, los osos fundan en Sicilia su propia civilización y conviven durante años con los hombres.

El 6 de junio de 1934, a la aurora, los osos todos de Berna resolvieron abandonar la ciudad y retornar al país de los antepasados. Soltaron a los cautivos del foso, los penates, prepararon sus maletas, alistaron los hijos y emprendieron la marcha, otra vez en orden y en silencio por las calles y los puentes. La población humana contemplaba atónita el éxodo desde las ventanas y los balcones. Todo el mundo temblaba de pánico y estupor [...] Se destacó un centenar de cuerpos parlamentarios para proponerles condiciones ventajosas de vida, depósito de sueldos en cajas de ahorro, concesiones, privilegios y regalías [...] Pronto a los inconvenientes de la falta de brazos para los trabajos pesados y los livianos, de mozos de cordel y de niñeras, de amas de cría, mandaderos y servidores de la Confederación, se unía el temor a la represalia de las divinidades totémicas (Martínez Estrada 1957, “Berna”).

Este paro de las fuerzas productivas, que sume a las amas de casa en una crisis de abatimiento, podría vincularse al contexto más inmediato del escritor, ya que Argentina se encontraba inmersa en una honda crisis obrero-sindical desde 1956.⁸⁰ Puntualmente entre septiembre y octubre de 1957, momento del viaje de Martínez Estrada a Suiza y la Unión Soviética, tuvieron lugar dos huelgas generales fomentadas por el bloque peronista del sindicato y la CGT (Rock 1988, 416-417). A las huelgas se sumaron manifestaciones y explosiones de bombas en varios lugares de la ciudad, lo que determinó la declaración de estado de sitio y la detención de más de 150 personas, en su mayoría, gremialistas. Evidentemente, el esfuerzo de Aramburu de sofocar el peronismo tuvo el resultado contrario y lo revitalizó: los trabajadores volvieron a tener a Perón como su benefactor.

El tema candente en esa Argentina que volvía a manos de la oligarquía era cómo gobernar a la masa trabajadora y es válido considerar que esto se refleja, en parte, en las negociaciones de los ciudadanos berneses con los osos emigrados, cuando la mayor dificultad era “entenderse con los núcleos que progresivamente y día a día iban cayendo o decayendo al estado bárbaro de hordas. La influencia del paisaje agreste fue pernicioso. Las conquistas de la civilización y del amaestramiento, fruto laborioso de toda la población humana de Berna durante ocho o nueve siglos, iba borrándose rápidamente” (Martínez Estrada 1957, “Berna”).

⁸⁰ Por estos años tuvo lugar la huelga más larga de la historia argentina, denominada “La huelga de los locos”. Se trató del paro de la Federación de Obreros de Construcciones Navales, de tradición anarquista, que se extendió desde octubre de 1956 hasta noviembre de 1957.

Finalmente, cuenta Martínez Estrada, los osos regresaron movidos por la añoranza de los hombres y de las casas tan confortables de la ciudad. Desde entonces, viven en confraternidad, y así es como dice encontrarlos al momento de su visita a Berna. Ese estado de entendimiento, de jerarquías y roles inalterados, parece ser el deseable según esta alegoría paternalista. De este modo, Martínez Estrada se aproxima al proletariado pero no alcanza a concebir un orden político y social diferente. También en su comentario de *Atta Troll*, en su ensayo “Heine y la libertad” (1967b), dejaba entrever su simpatía por el pueblo y al mismo tiempo su falta de confianza en el poder del mismo. Atta Troll, al poco tiempo de su huída a la montaña, recibía la muerte por parte del cazador Lascaro, *alter-ego* de Heine. Martínez Estrada interpretaba la muerte del héroe como un hecho inevitable, pues “Atta Troll representa a los que defendiendo una buena causa la tornan despreciable” (Martínez Estrada 1967b, 85). Si bien la intención libertaria de Atta Troll era justa y sus ideales nobles, su defecto radicaba en que no sabía expresarlos (“por lo mismo que tenía hermosas y potentes patas y no sabía bailar”) (Martínez Estrada 1967b, 85). El tiempo pasado en cautiverio y desarrollando tareas bajas lo habían convertido “en un enemigo de toda excelencia, en un resentido” (Martínez Estrada 1967b, 85). La figura del resentido evoca claramente la mentalidad de la burguesía antiperonista. Durante mucho tiempo, esa fue la acusación más habitual para deslegitimar al populismo y sus defensores. Así, Atta Troll es como aquellos miles que salieron a la calle buscando “una revancha terrible”. Y la muerte del oso es, en el esquema de Martínez Estrada, la muerte del pueblo resentido. La pregunta que no se puede contestar es si el autor albergaba la esperanza de que ese pueblo se regenerase en algún momento; si tenía confianza en que en un futuro este pudiera nacer con lenguaje y sin torpeza animal. Lo que parece claro es que aunque por entonces pretendiera asumir un posicionamiento que lo alejara de la élite liberal, en textos como los que se han comentado aquí Martínez Estrada no se muestra tan distante de aquella. En realidad, el escritor argentino emulaba a Heine, buscaba conciliar el aristocratismo con la causa del proletariado.

TURISTA IDEOLÓGICO EN LA URSS

Lo primero fue negarse, poner objeciones, pero luego, al considerar las favorables condiciones de la hospitalidad soviética hacia los intelectuales, Martínez Estrada venció su timidez y se entregó a una nueva experien-

cia como turista ideológico.⁸¹ Tras un rosario de trámites, el ensayista por fin pudo ingresar al “Imperio celeste”, visitar la Unión Soviética y tres de sus satélites: Checoslovaquia, Rumania y Hungría.⁸² Dos textos refieren las experiencias de ese viaje: uno titulado “URSS”, que recoge el preámbulo del viaje y el periplo burocrático en Argentina, y “Yasnaia Poliana”, dedicado a su visita a la casa de campo de Tolstoi. A esto se suma una notícula, interpolada en la narración de su estancia en Zurich, sobre una escala en el aeropuerto de Budapest. Esto, al menos, en lo que corresponde a los inéditos, pues una vez de regreso de la Unión Soviética, el único texto que el autor publicó sobre esta experiencia en el extranjero fue “Lo real y el realismo”, un artículo en el que narra la charla mantenida con estudiantes en el Instituto de Literatura Gorki de Moscú.⁸³

Las motivaciones que impulsan a Martínez Estrada a visitar la Unión Soviética no son más que intelectuales. Es comprensible que a él, al “radiógrafo” de la vida nacional, al ensayista del “ser en común”, le interesara asomarse a una sociedad organizada de acuerdo con el modelo comunista, una experiencia novedosa y con cierto barniz de riesgo, dada la fuerte condena social que pesaba sobre este tipo de viaje, como se expuso anteriormente.⁸⁴ Pero el cauce más auténtico de sus motivaciones es de índole afectiva y literaria, y se sintetiza en el anhelo de peregrinar a la Rusia de Tolstoi y Dostoyevski, a los que define como sus “dioses tutelares”. Al visitar la tumba de Tolstoi, pensó: “Yo, que había llegado desde tan lejos casi sin otro interés que visitar los luga-

⁸¹ Así describió los principales rasgos de esa nueva forma de viajar: “Supe que los intelectuales eran bienvenidos tras la cortina; que al llegar se les encomendaban algunos artículos y transmisiones de radio, se les hacían reportajes; todo para tener el pretexto de obsequiarlos con algún dinero para los gastos menudos. El hospedaje, la movilidad y los agasajos eran por cuenta de la Unión Soviética. Eran gentes hospitalarias que se congratulaban en recibir visitas; que todo se hacía con impecable delicadeza para no herir el amor propio de los favorecidos; y que existía el antecedente de numerosas comitivas que partieron y volvieron indemnes, repletos de experiencias invalorable y de dádivas. Era preciso que venciera mi timidez, que cerrara los ojos y me dejara llevar en andas por el hemisferio del sol naciente” (Martínez Estrada 1957, “URSS”).

⁸² La invitación incluía, en primer lugar, una visita a China y Ceylán, plan que se vio trastocado porque el autor debió reprogramar la fecha de su partida al encontrarse en medio de un pleito judicial por su campo en Goyena.

⁸³ Fue publicado primeramente en *Cuadernos Americanos* 100 (1958) y recogido luego en la compilación póstuma *Kafka y otros ensayos* (1967).

⁸⁴ En cierto modo, podría rastrearse una prehistoria de su vínculo con Rusia en los intereses del grupo que conformó, durante las décadas de los veinte y los treinta, junto a Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Luis Franco y Samuel Glusberg, escritores que manifestaron una gran afinidad con el anarquismo y el socialismo.

res donde vivieron los ídolos de mi juventud” (Martínez Estrada 1957, “Yasnaia Poliana”).

El viaje de Martínez Estrada a la URSS a pesar de su escasa afinidad con el Partido se vio favorecido por el proceso de “desestalinización” impulsado por el gobierno de Nikita Jrushchov. Este periodo fue conocido como “El deshielo” y se caracterizó por una flexibilización del control y de la censura, una mejora en el nivel de vida del pueblo soviético y el afán de abrir la Unión Soviética al contacto con otras naciones. Por este motivo se incrementó notoriamente el número de autorizaciones para el ingreso de visitantes extranjeros y se permitió a los ciudadanos soviéticos viajar al exterior para que pudieran ver los logros occidentales.⁸⁵ La cumbre de este proceso fue la realización del VI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes en Moscú durante el verano de 1957, lo que significó el acceso al país para más de treinta mil visitantes, en una clara estrategia de Jrushchov para contrarrestar la propaganda occidental.⁸⁶

Escala en Budapest: la “cuestión húngara”

Previo al ingreso en la Unión Soviética, Martínez Estrada recaló en Budapest por algunas horas. Esta ciudad fue para él un preámbulo al contacto con el comunismo ruso. Al momento de la llegada del escritor aún se sentían los ecos de la Revolución húngara.⁸⁷ Si bien ya había transcurrido casi un año de esta, la atención internacional seguía atenta el proceso de reordenamiento del país. Se había tratado de la primera

⁸⁵ Para un fascinante estudio sobre la narrativa de viajeros del Este que visitan Occidente durante la década del cincuenta, ver Murawska-Muthesius 2008. La autora revela las condiciones de los viajes de ciudadanos soviéticos a países capitalistas a partir de la “apertura” de Jrushchov.

⁸⁶ Uno de los testimonios más ricos de ese evento y de esa época es el de García Márquez, recogido en *De viaje por los países socialistas*. El colombiano, que había solicitado sin suerte la autorización para ingresar a la Unión Soviética durante diez años, pudo hacerlo entonces acreditado como periodista. No obstante, reconoció que “la circunstancia de haber estado en Moscú en un momento excepcional fue sin duda un obstáculo para el conocimiento de la realidad” (García Márquez 1986, 99). El circuito de actividades y los lugares por los que podían circular los participantes estaba rígidamente estipulado y controlado por los responsables de cada delegación. Aprovecharon para esto el inconveniente del idioma, pues les facilitaba, en cierta medida, el filtrado de información. Los organizadores movilizaron a cerca de catorce mil intérpretes que, aparte de sus consabidas funciones, también servían de espías y vigilantes de sus huéspedes.

⁸⁷ Estos hechos tuvieron lugar entre el 23 de octubre y el 10 de noviembre de 1956. El autor viajó a Hungría en septiembre de 1957.

revuelta contra la Unión Soviética y la violencia con la que esta procedió a sofocarla fue atroz. Los gobiernos y la opinión pública de Occidente se vieron fuertemente interpelados por estos hechos. En su comienzo, manifestaron un gran entusiasmo ante el levantamiento y su apoyo a la causa de los patriotas húngaros, presentándola como la causa de la libertad. Incluso el Papa Pío XII hizo declaraciones a su favor, entre numerosos intelectuales y premios Nobel.⁸⁸ La propaganda norteamericana a favor de la Revolución hizo que los húngaros se esperanzaran con la ayuda militar del bloque occidental-capitalista y siguieran adelante con la sublevación, un hecho que se cobró la vida de muchas personas, pues el apoyo no pasó de ser simbólico. Ni las potencias occidentales ni la ONU se decidieron a poner un freno al ataque soviético y la “cuestión húngara”, como se la denominó, quedó como una mancha en la reputación de los defensores de los “pueblos libres” (Martín de la Guardia 2006, 227-243).

Volviendo al relato de viaje de Martínez Estrada, dado que el tiempo de la escala en Budapest era reducido, el autor no pudo conocer la ciudad. Sin embargo, no se arredró y decidió igualmente interpretar la realidad húngara desde el aeropuerto.

Me conformé con observar los rostros de los policías y de las personas del aeropuerto. Procuraba distinguir en sus facciones rastros del reciente estrago, del que tenía conocimientos contradictorios por publicaciones ilustradas. En unas vi a los comunistas pendidos de los faroles, con letreros en el pecho indicando que ese era el crimen por el que se los ajusticiaba sumariamente; en otras, hacinados cadáveres de los revolucionarios que fueran asesinados por amar la libertad. Los rostros no conservaban ningún rasgo perceptible del horror y, sin embargo, era segurísimo que esos ojos habían contemplado

⁸⁸ A raíz de estos hechos, Denis de Rougemont hizo un llamamiento, a través de las páginas de *Le Figaro Littéraire*, a cortar relaciones con aquellos intelectuales occidentales que colaboraban con el comunismo: “Estrechar la mano de un comunista occidental que apruebe libremente a su partido es saludar a un cómplice del crimen de Budapest. Publicar sus escritos es contribuir al tipo de propaganda intelectual que ha llevado al crimen de Budapest. Razonar con él es olvidar que tiene que ‘justificar’ forzosamente las matanzas de Budapest. Continuar con los intercambios culturales con la Unión Soviética bajo la falsa bandera del ‘deshielo’ que acaba de mostrar sus verdaderos colores en Budapest es meterse en una trampa” (citado por Martín de la Guardia 2006, 230). De hecho, la violencia de la represión soviética en Hungría provocó un fuerte cisma entre los intelectuales occidentales afiliados al comunismo y, en especial, afectó a aquellos que participaban en las iniciativas del Consejo Mundial de la Paz, dado que a partir de este hecho quedaban en una posición de incomodidad para censurar los desmanes cometidos por los ejércitos de Occidente.

las escenas que también mis ojos vieron en las revistas. Como los de las gentes de Praga, eran tristes rostros, concentrados, dispuestos de nuevo a contemplar la vida con indulgencia y valor (Martínez Estrada 1957, “Zurich”).

Esa desconfianza frente a la prensa occidental, como frente a los reportes rusos, era moneda corriente por entonces. A esto se sumaba que Hungría hubiese quedado, tras la Revolución, completamente incomunicada por órdenes soviéticas. Por ello Budapest se transformó en un misterio para el mundo occidental. El testimonio “Yo visité Hungría” de Gabriel García Márquez, quien llegó a Budapest en agosto de 1957 formando parte de la primera delegación de periodistas que ingresaban al país después de la revuelta, coincide en expresar el interés que muestra Martínez Estrada por interpretar esa realidad.

Durante diez meses Budapest había sido una ciudad prohibida. El último avión occidental que salió de su aeródromo —6 de noviembre de 1956— fue un bimotor austriaco contratado por la revista *Match* para evacuar a su enviado especial Jean Carlos Pedrazzini, herido de muerte en la batalla de Budapest. Hungría se cerró desde entonces y sólo volvió a abrirse para nosotros diez meses después por influencias del Comité preparatorio del festival de Moscú que logró del gobierno húngaro una invitación a Budapest para una delegación de 18 observadores [...] [Nosotros queríamos] saber qué pasó en Hungría, a ciencia cierta y sin mistificaciones políticas, y darnos cuenta de la situación actual del país (García Márquez 1986, 127-128).

Esa inquietud generalizada por hacer contacto con la verdad tal vez sea lo que motivó a Martínez Estrada a intentar conocer la situación del país, aunque fuera a través de un aeropuerto. Pero esta pretensión de acceder a una realidad cultural y política a través de un “no-lugar” (Augé 1993), es altamente riesgosa, si no imposible. A pesar de esto, el ensayista pretendió subsanar la impersonalidad del lugar y su imposibilidad de entablar una conversación con los locales, ya que no hablaba húngaro,⁸⁹

⁸⁹ Es de suponer que, aunque el autor hablara húngaro, difícilmente podría haber logrado que alguien hiciera alguna declaración valedera, dadas las duras condiciones de sometimiento y represión imperantes. Valga como ejemplo lo que refiere García Márquez, quien, empeñado en acceder a la verdad del régimen de Janos Kadar, intentó sin suerte entrar en contacto con el pueblo para informarse: “Ellos piensan que en esta época no puede haber en Budapest un extranjero que no sea invitado oficial y por eso no se atreven a conversar con él. Todo el mundo, en la calle, en los cafés, en los plácidos jardines de la isla Margarita, desconfía del gobierno y de sus invitados” (García Márquez 1986, 134).

recurriendo a algo más que a los rostros de la gente y las ilustraciones de las revistas.

Parte del aeródromo había sido reconstruido, supuse que por haberlo deteriorado el bombardeo, y palpé la piedra de la construcción, obedeciendo a una costumbre muy vieja que tengo, la de despedirme con una caricia de las ciudades extranjeras a las que supongo que jamás volveré, como si el tacto me comunicara, por una sensación fría, algo de la simpatía con que, seguramente, las cosas inanimadas responden a nuestra ternura. Y en muchos casos ha sido así, hasta el punto de que el recuerdo de lo que vi en esas ciudades se asocia, como uno de los elementos más preciosos de mi amistad hacia ellas, con el adiós del que me traje la aspereza de un muro o la tersura de una estatua (Martínez Estrada 1957, “Zurich”).

Como se puede observar, el fetichismo sentimentalista de Martínez Estrada aflora nuevamente, esta vez, unido al tacto como sentido más aguzado de la percepción. La impresión es duradera: “Traje en la mano la sensación intensa del aeródromo de Budapest, y todavía en Zurich la sentía tan reciente como ahora”.⁹⁰ La experiencia del aeropuerto en Budapest es hartamente sugerente, pues en cierto modo simboliza la dificultad que encontraban estos viajeros occidentales para acceder a la verdad en la Cortina de Hierro. García Márquez narró que durante su estadía en Budapest el gobierno le impuso una escolta conformada por falsos intérpretes (muy pocos hablaban más que el húngaro), no tanto para ayudarlo y protegerlo, como para impedirle acceder a la información: “Nuestros ángeles guardianes nos acompañaron a los museos, a los monumentos históricos, a las recepciones oficiales, impidiendo celosamente que entráramos en contacto con la gente de la calle” (García Márquez 1986, 131). En suma, el contacto con la ciudad en estas condiciones no se diferencia tanto de la experiencia del aeropuerto de Martínez Estrada. En el caso de García Márquez, descubre el único espacio donde puede encontrar la expresión popular liberada de sus celadores: los servicios sanitarios. Allí se topa con inscripciones que dan cuenta del malestar: “Esos letreros constituyen un testimonio válido sobre la situación húngara: ‘Kadar asesino del pueblo’, ‘Kadar traidor’, ‘Kadar, perro de presa de los rusos’” (García Márquez 1986, 135).

⁹⁰ Christian Ferrer se refirió a este pasaje del tacto de las paredes del aeropuerto de Budapest al analizar la vivencia y percepción de la ciudad en Martínez Estrada. Para el crítico, el ensayista realizaba “una suerte de relevamiento carnal” de las ciudades porque “entendía a la mente como un órgano del tacto” (Ferrer 1999, s.p.).

En definitiva, a pesar de la disimilitud de sus experiencias, los dos viajeros sudamericanos coincidieron en mostrar el sufrimiento de los húngaros y en mostrar su desacuerdo, no con el socialismo, sino con la opresión de un pueblo. El tacto de la piedra del aeropuerto en Martínez Estrada simboliza la percepción de Occidente hacia la cuestión húngara, una mirada de compasión ante aquel que pidió auxilio y no obtuvo respuesta.⁹¹

Tolstoi, la aristocracia y la educación popular

Uno de los recorridos más anhelados por Martínez Estrada en la Unión Soviética era el que lo conduciría hasta Yásnaia-Poliana, la casa de campo de León Tolstoi (1828-1910) en Tula. Su impulso era el de la mayoría de los viajeros movidos por la búsqueda de lo auténtico: conectar con la realidad mediante la experiencia directa, trascender el libro y palpar el escenario verídico de la historia. En este caso, se trataba de rozar el mundo de Tolstoi mediante aquello que conservara aún su aura: el escritorio donde compuso *La guerra y la paz* y *Ana Karenina*; la habitación que, según el argentino, se conservaba tal y como la dejó al huir de su casa para morir en una estación de trenes; la mesita de luz con sus medicamentos, las pantuflas, su blusa de *mujik*... Pero, como se apuntara en ocasión de su escala en Budapest, a Martínez Estrada no le bastaba con ver, sino que necesitaba también palpar: “Impulsado por mi irresistible fetichismo, palpé todos los objetos que me parecía que pudieran contener algo del ilustre anciano y la indulgencia del exsecretario y de la señora que nos guiaba, ya resignada a mis impertinencias, completaron lo que había podido yo recoger por impresión directa con informaciones para mí valiosas y emocionantes” (Martínez Estrada 1957, “Yasnaia Poliana”).

⁹¹ El contraste entre esta visión de Hungría y la que presentaron Neruda y Asturias pocos años después es fortísimo. En 1965 escribieron al alimón *Comiendo en Hungría*, un libro de propaganda del régimen soviético que no recuerda en nada la revuelta y la represión de 1956. Se trata de un relato de epicúreos, de *bon vivants* que comen y beben profusamente en restaurantes para invitados oficiales, esto es, que disfrutaban de un lujo subvencionado por el pueblo húngaro. Este es otro caso de la falsa conciencia que señalaba Hollander en muchos intelectuales occidentales. De Neruda ya hemos comentado algunas hazañas que lo confirman como uno de los viajeros oficiales más longevos del sistema comunista. Asturias, por su parte, también hizo un uso prolongado de los famosos hospitales rumanos para tratar sus dolencias y escribió, en agradecimiento, *Rumania, su nueva imagen* (1964).

Las obras de Tolstoi se contaban entre las lecturas más importantes de su juventud. Sin embargo, una revisión de sus ensayos de finales de la década del cincuenta revela el enorme ascendiente del escritor ruso por estos años, ya no tanto como novelista, sino como figura moral e intelectual. La presencia del autor ruso en su discurso se justifica en la identificación del ensayista con un escritor que ve como ejemplo del viraje que debe dar la literatura para cumplir una función social y, lo que no es menor, la identificación con un escritor de extracción aristócrata volcado a lo popular. El conde Tolstoi eligió abandonar la vida de la alta sociedad moscovita para habitar entre las gentes humildes, y dedicó muchos años y esfuerzos a la educación de los hijos de los campesinos, para lo que fundó una escuela precisamente allí, en Yásnaia-Poliana.⁹² De hecho, Martínez Estrada incluyó en su narración la emocionada visita al edificio escolar y un comentario sobre su funcionamiento.⁹³

El método de enseñanza de Tolstoi recibió el nombre de “escuela espontánea” y se basaba en enseñar a los niños a potenciar sus propias cualidades, interviniendo el maestro lo menos posible en su desarrollo, y promoviendo el respeto a sí mismos y a los demás. En los apuntes sueltos que acompañan a esta nota sobre Yásnaia Poliana, Martínez Estrada vincula a Tolstoi con Pestalozzi, Rousseau y Froebel, cuyas experiencias pedagógicas tienen en común el respeto por el educando y su desarrollo natural. Los planteos de Tolstoi, fundados en un humanismo libertario, coincidieron con el desarrollo industrial de Rusia, un proceso que se había acelerado después de la abolición del régimen de servidumbre en 1861 y en el que se advierten las primeras denuncias del sistema de trabajo capitalista. Por otra parte, la fundación de la escuela para los “pequeños *mujiks*” se vio acompañada de la publicación de *Yasnaia-Poliana*, revista en la que el escritor difundía sus experiencias pedagógicas. Estos experimentos educativos despertaron las sospechas del Zar, lo que hizo que la escuela fuera objeto de investigaciones policiales y Tolstoi

⁹² Tolstoi realizó numerosos viajes por Europa para aprender sobre educación. Para más detalles de esta faceta pedagógica del novelista, ver Egorov 1988.

⁹³ En un folio suelto que acompaña a la nota sobre Yásnaia-Poliana, Martínez Estrada transcribió algunos fragmentos de la obra *La escuela de Yásnaia Poliana* de Tolstoi. En estos pasajes el novelista-pedagogo esbozaba su concepción del arte en la educación del pueblo, cargando contra el elitismo, al defender que: “el derecho del pueblo al arte es más legítimo que el de la minoría depravada de las clases llamadas intelectuales” (Martínez Estrada 1957, “Yasnaia Poliana”). Sin duda esa selección realizada por el argentino estaba motivada por su principal preocupación en ese momento: el acercamiento de la cultura al pueblo.

sometido a juicio. También este aspecto de la vida del novelista ruso, el del hombre en el ojo de la tormenta, encandilaba a Martínez Estrada y reforzaba su viraje hacia la acción política. El hecho principal en el que el argentino basó su identificación con el autor de *Ana Karenina* fue la intensa intervención de este en el debate público para defender las condiciones de vida del campesinado. Por esta causa, Tolstoi llegó a dirigirse al Zar y al sistema judicial con su “No puedo callarme” (1908), ensayo en el que manifestaba su disconformidad con la aplicación masiva de la pena de muerte en una Rusia que comenzaba a acusar los signos de una inminente revuelta social. La simpatías de Martínez Estrada por el autor ruso también se vieron incrementadas por el hecho de que este fuera un abanderado del pacifismo (mantuvo correspondencia con Gandhi y fue una inspiración para su doctrina de la no violencia).⁹⁴

De todo lo considerado, sin duda fue la conversión del intelectual aristócrata al pueblo, lo que más lo sedujo de Tolstoi, en un momento en que el ensayista estaba empeñado en forjarse un nuevo rostro o máscara para intervenir en el campo cultural tras los acontecimientos argentinos de 1955. A partir de este momento el escritor manifestó dos preocupaciones principales en sus obras. Por un lado, la necesidad de establecer el diálogo o vínculo entre el pueblo y la intelectualidad; por otro, la reforma de la educación, a la que entendía como una “reeducación” del pueblo, tras el peronismo.⁹⁵ En otras palabras: se trataba de desperonizar el país,

⁹⁴ Resulta fascinante la diversidad de causas que reclamaron para sí el legado de Tolstoi. Entre ellas se cuentan la tradición liberal, la anarquista (por su actitud libertaria y de desafío a la autoridad), y la Revolución bolchevique, que se adueñó de él, reimprimió sus obras hasta el cansancio y organizó representaciones de las mismas en *ballet* y teatro. Un ejemplo de esa relectura la encontramos en otro viajero latinoamericano, César Vallejo, un enamorado de Rusia. En “Tolstoi y la nueva Rusia” (1928), el peruano señalaba: “Después de la guerra de 1914, el debate relativo al tipo de cultura que corresponde al hombre nuevo, salido de esa guerra, ha aumentado el caos sobre el concepto de cultura. El centenario de Tolstoi viene a revivir ese debate polarizándolo en tres posiciones principales: la ruta hacia atrás, hacia las calidades de *sagesse* del hombre primitivo o patriarcal que detesta la vorágine del progreso y la carrera desalentada del industrialismo moderno (ideal tolstoiano); la ruta del progreso creciente y epiléptico, que elimina el reposo y la simplicidad contemplativa del *sage* antiguo (ideal norteamericano y occidental *d’après-guerre*) y, por último, la ruta que quiere que en el hombre verdaderamente culto se unan las calidades naturales de simplicidad y de *sagesse* humana, de un lado y, de otro, las calidades dinámicas obtenidas por la acción infinita del progreso (posición soviética)” (Vallejo 2012, 177-178).

⁹⁵ Martínez Estrada escribió un “Anteproyecto de reestructuración de la enseñanza” que se publicó en *El Atlántico de Bahía Blanca* los días 25 y 27 de mayo de 1956. Aparte de esto, en cartas, ensayos y entrevistas manifiesta una gran preocupación por

una empresa que el gobierno de la Libertadora llevó adelante con mano firme, comenzando por requisar los libros de texto de la época peronista y quitar las imágenes de Eva y el General de los edificios escolares.⁹⁶

Volviendo a la apropiación que hace Martínez Estrada de Tolstoi, en esta visita a Yásnaia-Poliana el ensayista insiste en ubicarlo en un marco extraliterario, es decir, en su faceta de “apóstol” social:

Mi primera impresión fue que el culto de Tolstoi se había eclipsado y que, tal como había yo sospechado por conversaciones que tuve acerca de él, hacía muchos años que no interesaba como escritor ni como apóstol.

Y sin embargo, le dije a Lina, nuestra intérprete, en mi juventud el nombre de Tolstoi significaba mucho más que el de los revolucionarios militantes como promotor de la revolución social (Martínez Estrada 1957, “Yasnaia Poliana”).

Tolstoi se vuelve, de este modo, la figura más representativa de la revolución social. Interesante legitimación esta pues si bien Martínez Estrada reconoce la labor de Marx en la lucha por la justicia social, le resta importancia a su influencia, como puede comprobarse en una cita de Franz Werfel que reproduce en su ensayo *Mensaje a los escritores*: “Para que pudiera existir la revolución social fue necesario que se produjera la

la educación del nuevo ciudadano a partir de la caída de Perón. Su planteamiento propone contrarrestar la pedagogía del peronismo, que, según él, no fue educación sino “domesticación”. Invoca a Echeverría para referirse a la labor de “reconstrucción” que es necesario emprender, y recurre a expresiones como “regenerarnos” o “purificarnos” en relación con este afán educativo. Cabe señalar, asimismo, que su concepción pedagógica de entonces desdeña a la concepción pedagógica de Sarmiento. Como ya adelantáramos, por estos años, Martínez Estrada comienza a cuestionar a esta figura “santa” de la cultura argentina. El reproche al sanjuanino consiste en haber querido hacer del país una gran escuela de civismo, olvidándose de que la niñez es una época de juego y maravilla. Esto da cuenta de una nueva concepción en el ensayista acerca de la educación y el papel del arte y de la imaginación en esta. Ver “Discurso improvisado en la cena ofrecida el 18 de enero de 1956 en el Club Universitario de Bahía Blanca” (Martínez Estrada 1956c, 82-87) y “Cuestionarios e interrogatorios” (Martínez Estrada 1956a, 155-166).

⁹⁶ Esto es parte de un conjunto de medidas dirigidas a desautorizar toda actividad peronista. Aparte de la ya referida proscripción electoral del peronismo, se promulgó un decreto de ley como el 4 161, que prohibía con pena de cárcel: nombrar a Perón y a Eva Perón, tener sus retratos o símbolos, cantar la marcha peronista, etcétera. También en el marco de la “reconstrucción nacional”, el nuevo poder pergeñó el secuestro de los restos mortales de Evita, con el fin de frenar lo que podría ser un empuje de devoción y fanatismo por parte del pueblo.

gran literatura comprensiva que puso de relieve la miseria del siglo XIX, en la que Marx tiene menos importancia que Tolstoi y Zola” (1959, 31). Esto nos da la clave de la actitud con la que el escritor transitó por la Rusia de la Revolución bolchevique; como se ha apuntado ya, una visión literaria de la vida. Conocedor de la obra de Marx, apuntaba que el marxismo tenía fallos y prefería vincular la senda de la revolución social a poetas como Heine, Tolstoi, Pushkin, o a pensadores como Thoreau y Simone Weil,⁹⁷ figuras todas atravesadas por un humanismo espiritualista y algunas de las cuales guardan una fuerte marca de aristocratismo. El viaje de 1957 revela a un Martínez Estrada como un claro representante de la “izquierda liberal”, pues defiende un relato de liberación social de signo espiritual y utópico antes que materialista.

En lo que concierne a la concepción del arte y la literatura, mientras que en Argentina se manifiesta como un defensor de la literatura al servicio de la sociedad y propone un acercamiento entre el pueblo y la cultura, en su viaje al país de los soviets, consagra a la literatura y al arte como herramientas inexpugnables de conocimiento de la realidad y de liberación, que no pueden limitarse al servicio de una causa política ni partidaria. Estas posturas no son opuestas, pero sí acusan cierta tensión en el intelectual de matriz liberal. El socialismo perseguía en su programa el alumbramiento de una sociedad culta (alfabetizada, lectora, consumidora de espectáculos artísticos) pero lo hacía seleccionando una determinada versión de la cultura y sus contenidos. Ante esto Martínez Estrada deja entrever cierto temor. Tiene en su mente un concepto de cultura de signo burgués, es decir, que consagra en el centro al individuo y sus libertades. También teme por el “nivel” de esa cultura. Identificado como estaba con el concepto de “alta” cultura sostenía que al poner la cultura en manos del pueblo, podría volverse vulgar.⁹⁸

⁹⁷ Resulta significativa la recurrencia a Simone Weil (1909-1943), dado que, aunque recibió influencia de la doctrina marxista (había tenido oportunidad de discutirla con León Trotsky en París), su propuesta libertaria radicó en la “espiritualización del trabajo”. Weil perseguía una reconversión del mismo en espiritualidad, cuestión que resignificó con su conversión al cristianismo. Previo a su viaje a la URSS, Martínez Estrada escribió el ensayo “De las mujeres admirables: Simone Weil”, en el que afirmaba que su percepción del mundo obrero y del trabajo estaba condicionada por la lectura de los ensayos que conformaron *La condición obrera*. En esta obra la filósofa francesa analizaba la situación de los obreros y la naturaleza del trabajo a partir de su propia experiencia como operaria de una fábrica entre diciembre de 1934 y agosto de 1935.

⁹⁸ Para dimensionar ese reparo que mantuvo el escritor con la cultura en el socialismo resulta interesante este pasaje en el que evoca a Pushkin: “Fue el gran libertador del pueblo eslavo y lo adoró la aristocracia rusa y lo adora el proletariado soviético. No

Caer en el lenguaje y las formas de la masa, descender al estilo “del populacho”, es una preocupación insistente que delinea los rasgos de este liberal de izquierda. Su intento es, una vez más, conciliar el aristocratismo con la realidad popular, algo común en muchos intelectuales de su época que pretendieron saltar el vallado y aproximarse al pueblo, aunque el éxito no siempre los acompañara.

La fábrica, Kafka y el realismo socialista

Como ya se ha apuntado, tras regresar de su viaje soviético el único texto que Martínez Estrada publicó acerca de esa experiencia fue “Lo real y el realismo”. En este testimonio refiere una charla mantenida con los estudiantes del Instituto de Literatura Gorki, en Moscú. En contraste con la experiencia de intercambio cultural que tuviera en Estados Unidos, en esta instancia aseguró haber despertado un “agudísimo interés”:

Parecióme estar con mis alumnos, diez años atrás, y llegué a tener la impresión de que el intérprete era innecesario. Debo señalar que me impresionó el apasionamiento, la comprensión y la juvenil extrañeza por mis puntos de vista, para ellos, muy fuera del sentido común, o del sentido del curso comúnmente legal (1967b, 11).

Eligió una senda áspera, la que conducía al cuestionamiento del realismo socialista. Preguntó a los jóvenes si estaban satisfechos con las obras de ficción que se producían entonces en la Unión Soviética. Ante la respuesta afirmativa de su auditorio, propuso: “¿No creen que falta a esta literatura algo de irreal, de imaginario, de fantástico, o de extravagante?” (1967b, 12). A partir de allí se abre un debate en torno a las tensiones entre forma y contenido, entre realidad concreta e imaginaria, en el que Martínez Estrada no dejará de defender la vía de la creación por oposición a la de la imitación fidedigna de la realidad. Sus ejemplos fueron *La Ilíada* y *Madame Bovary*, obras en las que a partir de un hecho real el autor se conduce imaginativamente dando a luz una obra capaz de arrojar conocimiento sobre la realidad.

A pesar de que los jóvenes oponían resistencia al planteo del argentino, este decidió ir más allá y cuestionar el escenario preferido por los autores soviéticos como marco de sus historias: la fábrica. Esta era tenida

era un revolucionario ni hizo demagogia; no halagó al populacho ni descendió de su alto estilo para ser comprendido por los analfabetos que leen” (1959, 31).

por aquellos como *el* lugar de la realidad. Creían que allí no era posible representar otra cosa que lo real. Martínez Estrada pretendía demostrarles las limitaciones de esta creencia y afirmaba: “No creo que Engels haya asistido a las fábricas de Manchester, y, sin embargo, su denuncia es infinitamente más veraz que los informes del señor Ure”⁹⁹ (1967b, 16). Y agregaba: “¿Por qué los autores soviéticos eligen las fábricas y las historias de obreros laboriosos y otras gentes que yo jamás he conocido?”. A lo que los jóvenes respondieron: “Porque el trabajo es, antes que tema literario, asunto de la vida de todos. Esta es la república de los trabajadores” (1967b, 17).¹⁰⁰ Ante esta evidencia, la reacción de Martínez Estrada fue irreverente, en la misma medida que altiva: “Ahora me explico por qué no les interesa Dostoyevski. Era el novelista de los que conversan y no trabajan. A mí me interesa más el problema de Iván Karamazov o Dolgoruki, que el coloquio de cuatro tractoristas” (1967b, 17).¹⁰¹ Su falta de afinidad con la cultura comunista se vuelve, así, palmaria. La experiencia profunda y directa del pueblo no es lo suyo, aunque su discurso polemista en Argentina insistiera en incorporar, por ese entonces, una retórica conducente a una reivindicación de lo popular.

El ensayista propuso el problema de la representación en otros términos a su auditorio: “Aun admitiendo que la fábrica sea el hogar del trabajador soviético, ¿quién está en mejores condiciones para describirla: el tornero o yo que la visito por primera vez?” (1967b, 17). Los jóvenes no vacilaron: el tornero. Siguiendo este razonamiento, una estudiante le preguntó quién podía hablar de Buenos Aires con más autoridad, si él o ella. Martínez Estrada le contestó:

Es posible que usted, al desembarcar, vea muchas cosas, oiga muchos ruidos y perciba muchos olores (el olor de Buenos Aires), que yo no percibo ya. Una comparación. Existe un cuento popular alemán, que Kafka utilizó en una carta. Dice: un joven, Hans, parte de su pueblo al extranjero. Allí permanece veinte años. Al volver, nadie lo reconoce; excepto la madre. La

⁹⁹ Friedrich Engels escribió *La condición de la clase obrera en Inglaterra* en 1844 basándose en los informes del escocés Andrew Ure, recogidos en *Filosofía de la fábrica* (1835).

¹⁰⁰ Ya Castelnovo, en su visita a Moscú, advertía que la propia ciudad era indivisible de la labor obrera: “Más que entrar en una ciudad, se tiene la impresión de entrar en una fábrica, en un astillero, en una usina o en cualquier otra concentración obrera” (2007, 97).

¹⁰¹ La obra de Dostoyevski había padecido la proscripción hasta 1956, aproximadamente, cuando se volvió a editar. El autor representaba al esclavismo, la religiosidad rusa y en especial a la Rusia cristiana, cuya huella fue borrada por el comunismo triunfante.

madre lo reconoce en el acto, mejor dicho siente que ése es su hijo. Kafka comenta: si hubiese permanecido junto a ella todo ese largo tiempo, la madre habría perdido también la noción de que era su hijo. Fue preciso perderlo para encontrarlo (1967b, 18).

Aunque el ejemplo fuera expuesto en un tono cercano a una parábola evangélica, el escritor recurrió a un argumento nacido, casualmente, en Rusia: la idea de la desautomatización de la percepción, teorizada por Víctor Shklovski como uno de los procedimientos fundantes del arte. Hay que recordar que el formalismo ruso, esa extraña flor nacida en la Rusia bolchevique, padeció la marginación durante el estalinismo por la evidente herejía de sus postulados. También en esto Martínez Estrada se condujo como un viajero disconforme, un profeta del formalismo en una cruzada por legitimar la idea de la autonomía del artificio literario en la Unión Soviética.

El final de este debate en el Instituto Gorki es significativo, pues Martínez Estrada postuló a Kafka como el escritor más cercano a la representación verídica de la realidad. Por encima de “Zola, Flaubert, Balzac y, con perdón de ustedes y del Instituto, Gorki”, pues “Descubrí que los escritores realistas, siendo ingenuos habían ocultado, adulterado la realidad con su realismo. Que la realidad era infinitamente más complicada y hasta diré más incomprensible de lo que creían esos autores” (Martínez Estrada 1967b, 19). Para valorar el alcance de este postulado es necesario considerar que Kafka era por entonces un escritor proscrito en el mercado editorial soviético. García Márquez, por ejemplo, registraba en 1957: “Los libros de Franz Kafka no se encuentran en la Unión Soviética. Se dice que es el apóstol de una metafísica perniciosa” (1986, 108). Algo que sorprendió al novelista colombiano, puesto que consideraba que sólo Kafka, en su manejo del absurdo, podría haber representado la realidad del sistema burocrático estalinista.

En definitiva, este episodio con los estudiantes del Instituto Gorki es una muestra más del papel de emisario occidental de la libertad que Martínez Estrada interpreta en este viaje. Si bien en su relato se cuida de abordar la cuestión política, en su defensa de la autonomía de la creación literaria se encuentra legitimando un esteticismo de signo liberal (al fin y al cabo, una política), el mismo que defendía *Sur* por entonces y que habrían de llevar a su extremo el grupo de escritores encabezado por Borges y Bioy. Un ejemplo de ello es que a su regreso, el ensayista comentaba, en una carta a Victoria Ocampo, la invisibilidad que pesaba sobre

Pasternak: “Cuando pedí conocer a escritores y no a capataces de fábrica, no me dijeron palabra de Pasternak, a quien yo creía muerto —de veras y no así— hace treinta años” (Martínez Estrada y Ocampo 2013, 56).

Por otra parte, es útil contrastar las experiencias y la figuración del autor en la Unión Soviética con su discurso ensayístico en ese 1957. Sin duda, el viaje contiene en cierto modo sus dos preocupaciones del momento: la reflexión sobre el pueblo y las funciones sociales de los intelectuales. En relación con el primero, el viaje fue poco fecundo, pues a juzgar por su relato, no deseó hacer contacto con el pueblo de la Rusia comunista. Antes bien, el autor mostró su incapacidad para comprenderlo, si no un completo desinterés por el pueblo.¹⁰² En este sentido, Martínez Estrada continúa unido a la ideología del intelectual esteticista. Los reparos sobre la concepción de la cultura y el arte en la URSS fueron, en esta instancia, las principales trabas en su adhesión a la causa del pueblo. Basta con recordar que, hasta su viaje a la URSS en 1957, respondía aún a una mentalidad de signo aristocrático y liberal. Así, el escaso interés por las reformas populares concretas de cuño bolchevique, contrasta con el entusiasmo que el argentino demuestra por experiencias aisladas y utópicas como la de Tolstoi con los campesinos de Yasnaia Poliana.

Gide y Pasternak: el intelectual heterodoxo en la Guerra Fría

Sin lugar a dudas, el viaje alimentó en Martínez Estrada la reflexión sobre la misión del intelectual en la sociedad de su época. En el ensayo “El problema de los deberes sociales del escritor” hacía un repaso de las posturas del momento en relación con el compromiso intelectual y expresaba una condena tanto al intelectual liberal como al comunista. Se mostraba reacio a cualquier tipo de propaganda que pretendiese demostrar “las excelencias del régimen capitalista de opresión con las compensaciones analgésicas de un satisfactorio *standard* de vida, y por otra con las de los panegiristas del régimen socialista de los soviets” (1967b, 181).

A pesar de que juzgó duramente a ambos programas, el nervio de su rechazo radicaba en el caso soviético, pues en él veía más amenazada la libertad del ejercicio intelectual. En relación con esto, hay dos figuras “malditas” para la Unión Soviética que concentran su atención.

¹⁰² Ante el agrado que le manifestara Ocampo por su testimonio del encuentro con los jóvenes rusos, Martínez Estrada respondió de esta —ambigua— suerte: “Me complace que el diálogo con los chicos de Moscú —¡pobrecitos!— le haya parecido bien” (Martínez Estrada y Ocampo 2013, 56).

Uno es símbolo de la crítica interna, André Gide; y el otro, simboliza a los artistas e intelectuales censurados y reprimidos por el régimen: Boris Pasternak.

André Gide, como ya se ha señalado, fue uno de los autores “fetiche” de *Sur* y uno de los escritores extranjeros más publicados en Argentina durante las décadas del treinta y del cuarenta.¹⁰³ Martínez Estrada se identificó profundamente con el autor de *Los monederos falsos*, pues tras un temprano compromiso con el comunismo, Gide había asumido una postura crítica y antidogmática que le valió la fama de “gran traidor” entre los intelectuales de izquierda. No es un dato menor que su principal alegato en contra del comunismo soviético estuviera contenido en el relato de su viaje a la URSS, en el que este “compañero de ruta” dejó un testimonio demoledor de la existencia de privilegios en el mundo de la justicia social.

Por otra parte, Gide terminó su compromiso comunista a raíz de la proclamación del realismo socialista como dogma artístico por parte de la Asociación de Escritores Revolucionarios en 1934. Se negaba a escribir por mandato. Martínez Estrada apuntaba al respecto: “André Gide percibió que su colaboración declaradamente al servicio de la causa humana de la liberación del hombre enajenado podría convertirse en un sospechoso expediente de defensa de un régimen político con el cual tampoco estaba de acuerdo” (1967b, 181-182). El modelo que representaba el intelectual francés fue el que adoptó para sí mismo y difundió el argentino: “participación sin enajenación personal en la lucha de carácter social” (1967b, 172).

Por otro lado, Martínez Estrada también manifestó gran empatía con Boris Pasternak, acusado de la promoción del individualismo en lugar del socialismo, el viejo tópico soviético para censurar a los escritores. Sería recién a partir de 1958 que Pasternak saldría de su “muerte en vida” al serle concedido el Premio Nobel de Literatura y, al mismo tiempo, al ser obligado por el soviét a rechazarlo, por tratarse de un premio que simbolizaba el orden y los valores de Occidente.

Hay que reseñar que *Sur* promovió la adhesión de los intelectuales argentinos a una protesta internacional a favor de Pasternak. Sin embargo, Martínez Estrada se negó a firmarla porque no tenía afinidad con los otros participantes, a los que consideraba mercenarios, intelectuales a los que no les interesaba verdaderamente la libertad de expre-

¹⁰³ El sello Sur publicó varias obras de Gide y Losada, su autobiografía. José Bianco lo trató personalmente cuando residió en París.

sión, sino que servían a los dominadores del mundo, al imperialismo anglosajón, embozado tras la prensa democrática: “Yo hubiera firmado el manifiesto protestando de la barbarie tártara que lo privó de recibir un insigne galardón; lo hubiera firmado con Zola y con France, pero jamás con los directores y corresponsales de *L’Action Française*”¹⁰⁴ (Martínez Estrada 1959, 24). De este episodio se extrae que Martínez Estrada no dejó de percibir los condicionamientos del turismo ideológico. De hecho, asegurar su independencia y su mirada crítica fue uno de los requisitos que opuso al afán de aquel “diligente amigo” que pretendía convencerlo de que realizara este viaje. Este lo tranquilizó: “Tendrás todas las seguridades de observar, averiguar y criticar, nadie te obliga a nada; nadie te impone condiciones” (Martínez Estrada 1957, “URSS”). Efectivamente, el ensayista pudo disentir, como se comprueba, por ejemplo, en el ya mencionado artículo “Lo real y el realismo”, en el que emprende una defensa de la libertad de creación en contra del dogma socialista. También vemos esto en los datos que recoge Orgambide en su estudio biográfico: “En la URSS, discutió con Ehrenburg y guardó una foto de Nasim Hikmet, aquel que viera en el realismo socialista un precoz conformismo [...] En una biblioteca de Moscú, al revisar una enciclopedia, se mostró indignado por la ausencia de León Trotsky” (Orgambide 1997, 85-86). De este modo, a pesar de hacer uso de la hospitalidad soviética, el escritor transitó por Rusia como un observador y fue implacable en la crítica de aquellos aspectos de la sociedad comunista, en su mayoría referentes a la libertad y la cultura, con los que no estaba de acuerdo. Contrario a los grandes poderes financieros de Occidente y al mismo tiempo, contrario al despotismo soviético, Martínez Estrada se posicionó fuera de toda alineación de bloque. Definió su estar “fuera de lugar” como la ubicación propia de un “intelectual agitador”, un modelo que atribuía a seres como Thoreau, Jaurés, Gide o Tolstoi y, de forma más cercana, a Sartre.¹⁰⁵ En este vio al teórico en el que podía fundar su búsqueda de un lugar de compromiso pero sin ser “anexionado” por ningún partido.

¹⁰⁴ Se refiere periódico *L’Action Française*, órgano de expresión del movimiento político del mismo nombre, afín a ideas y valores monárquicos, nacionalistas y antisemitas.

¹⁰⁵ El planteo de Sartre puede resumirse de esta forma: “El compromiso implicaba una alternativa a la afiliación partidaria concreta, mantenía su carácter universalista y permitía conservar la definición del intelectual como la posición desde la que era posible articular un pensamiento crítico. De este lugar simbólico del intelectual como conciencia crítica, muchos de los escritores del periodo fundaron su legitimidad” (Gilman 2003, 73).

Sus próximos desplazamientos se apoyarán en esta concepción del intelectual fuera de lugar, pero la pondrán en entredicho. En 1960, lo encontraremos en Cuba y al servicio de la Revolución cubana.

EN CUBA: EL INTELECTUAL BURGUÉS AL SERVICIO DEL PUEBLO

Podrían comentarse dos versiones de la llegada de Martínez Estrada a la Revolución cubana. Una es la que Roberto Fernández Retamar y la izquierda latinoamericana ayudaron a difundir: la del intelectual argentino que elige desembarcar en Cuba para comprometerse con la causa del pueblo. El otro relato impone matizaciones a esa versión idealizada, y considera el deseo de centralidad en el campo cultural que caracterizaba al escritor, así como las penurias que padecía por entonces en Argentina.

Es cierto que el autor ayudó a cimentar la primera versión, la del salto heroico a la lucha política extranjera como resultado de una conversión extrema, sin embargo, una revisión de las condiciones previas a la residencia en Cuba revela como factores que inciden en ese proceso la progresiva hostilidad y exclusión que padeció Martínez Estrada en el campo intelectual argentino de finales de los años cincuenta. Así, en la correspondencia del escritor se leen numerosas quejas. Dice haber sido marginado por la clase acomodada y encontrarse en una situación económica precaria. En cuanto a esto último, hay que señalar que el autor había invertido todo el dinero de su jubilación y de sus premios literarios en una finca que a mediados de los cincuenta le fue expropiada por el Estado —“por el Justicialismo Social que el peronismo dejó como herencia demagógica”, dirá (Martínez Estrada y Ocampo 2013, 68) —. Tras años de litigio recuperó sus tierras, pero no pudo hacer frente a las obligaciones impositivas. Decidió entonces abandonar la Argentina para “ganarse el pan en el extranjero”. En 1959 se instalaba en México.¹⁰⁶ Desde allí, escribía a Victoria Ocampo: “Ahora estoy lejos, trabajo en paz, y vivo mal que bien sin pedir prestado. No quiero volver a mi patria (es de ellos y no mía) y menos con la perspectiva —me dicen— de que me

¹⁰⁶ Había viajado a México para la celebración del vigésimo quinto aniversario del Fondo de Cultura Económica. Una vez allí, recibió una propuesta de la Universidad Nacional Autónoma de México para dictar un seminario sobre “Problemas latinoamericanos”, el que sería el origen de su libro *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, su nacimiento al pensamiento latinoamericanista y la adopción del lenguaje de la teoría de la dependencia y del subdesarrollo.

quiten la jubilación. También tratarán de quitarme la casa —ya urdirán un plan otros cuatreros urbanos—, después de haberme quitado el respeto a cuarenta y cinco años de trabajar dactilografiando verso y prosa” (Martínez Estrada y Ocampo 2013, 63). De este modo, el ensayista se autorrepresenta como el intelectual de élite pauperizado y sugiere que su desplazamiento del ámbito nacional responde a las insatisfacciones de una psicología pequeño-burguesa.¹⁰⁷ Así, aunque venía desbrozando su camino hacia lo popular desde hacía algunos años, no será sino hasta ver en riesgo lo que le había llevado una vida acumular que pueda identificarse del todo con la condición de los menos favorecidos. Dicho en otros términos: la pauperización del primer “ensayista nacional” es un factor que opera en este viraje hacia la revolución socialista.

Por eso, cuando en 1960 recibió el Premio de la Casa de las Américas por su ensayo *Análisis funcional de la cultura*, el escritor desterrado que era por entonces Martínez Estrada no tardó en participar en la luna de miel de los intelectuales con la Revolución cubana. Invitado a instalarse en la isla y dirigir el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Casa de las Américas, el escritor aceptó y selló de esa forma su compromiso con la causa de Castro. Residió en La Habana desde septiembre de 1960 hasta noviembre de 1962, teniendo como principal encargo el estudio de la vida y la obra de José Martí, un proyecto monumental en el que trabajó de forma compulsiva. Produjo, igualmente, numerosos textos “de combate”, textos pensados principalmente para la prensa y en los que respondía, plenamente identificado con la causa de Cuba, a las polémicas de esos años, centradas, en su mayoría, en el bloqueo y las amenazas de una contrarrevolución financiada por Estados Unidos. Hay que tener en cuenta que residió allí en uno de los momentos más tensos de la Guerra Fría, el que se encuadra en la invasión de Bahía de Cochinos (1961) y la crisis de los misiles (1962). Esos escritos fueron recogidos en *En Cuba y*

¹⁰⁷ Nos resulta interesante la confrontación de esta “autoimagen” que proyecta el autor con la que esboza Jauretche en el agregado que hace a *Los profetas del odio y la yapa* en su edición de 1967. Allí advierte que Martínez Estrada fraguó una imagen de sí mismo como profeta solitario y pobre pero que esto no respondía a su situación real. Tal era la inquina de Jauretche hacia el “radiógrafo” que se tomó el trabajo de consultar el juicio de sucesión para demostrar que, al final de su vida, el autor estaba en posesión de 758 hectáreas de campo y una casa en un barrio residencial en Bahía Blanca. Lo que pretende Jauretche con estos datos es señalar que Martínez Estrada pretendía: “ocultar bajo la apariencia de la protesta social la disconformidad de un burgués al que se le tapan las cañerías” (Jauretche 2012, 66-67). Así, Jauretche inculca en los motivos de la conversión del ensayista la disyuntiva revolución o quiebra.

al servicio de la Revolución cubana (1963),¹⁰⁸ el que, si bien no constituye estrictamente un relato de viaje, sí es un testimonio de su experiencia del “afuera”, de sus años como intelectual residente en la isla.

Se accede, de este modo, a un Martínez Estrada que dista mucho del turista ideológico que mantenía cierta distancia escéptica con la política del país anfitrión. En esta oportunidad, pasaba a residir en Cuba como una suerte de intelectual “orgánico”, en el sentido gramsciano, esto es, habiendo asumido allí una tarea en relación con la Revolución. Su metamorfosis puede inscribirse en la larga lista de escritores extranjeros arrobados por el entusiasmo inicial de un proceso que prometía no ser un traslado a América Latina del modelo soviético y sus errores, sino un fenómeno totalmente nuevo; una revolución “verde oliva”, como afirmaba Castro, no “roja”. En el caso de Martínez Estrada, dijo desear ver una revolución verdadera y no una revolución de cuartel, como estaba acostumbrado en Argentina. Aparte de esto, hay que aquilatar el que su viraje se realice hacia un proceso marcadamente popular, algo a lo que no estaba acostumbrado. Su reposicionamiento fuera del mundillo de la élite letrada lo obliga a deshacerse de las tradiciones representacionales previas para pensar lo “popular”, lo “nacional” y lo “continental”.

El último sosias: Martí revolucionario

Como Octavio Paz, quien dijo haber fundado su simpatía hacia la Revolución cubana “por lo que tiene de Martí, no de Lenin” (1993, 107), también Martínez Estrada declaró haberla abrazado movido por el pensamiento y la figura de Martí, en quien vio transfigurado al primer guerrillero y auténtico padre de la gesta revolucionaria triunfante en 1959. Para el ensayista, la Revolución cubana era parte de un proceso independentista latinoamericano no concluido, iniciado en los albores del siglo XIX contra el colonialismo español, pero luego redirigido hacia el capitalismo norteamericano.

Liliana Weinberg (1990, XXVIII) ha llamado la atención sobre el hecho de que el pensamiento de Martínez Estrada “termine” en Martí, una etapa de su trayectoria que ha sido escasamente abordada. Debe recordarse que el principal servicio del autor a la cultura cubana fue la ardua investigación que dio como resultado los volúmenes *Familia de Martí* (1962), *Martí, el héroe y su acción revolucionaria* (1966) y *Martí revo-*

¹⁰⁸ El libro fue reeditado en Montevideo en 1965, con el título *Mi experiencia cubana*, e incluye un prólogo de Leónidas Barletta.

lucionario (1967). Esta obra fue, a su juicio, “lo mejor (en calidad y fervor) que yo he producido” (Martínez Estrada citado en Fernández Retamar 1967, XV).

Su labor crítica pretendió sacar a la luz al Martí revolucionario, a contrapelo de la corriente interpretativa canónica que destacaba al literato, al preclaro poeta y cronista. Se propuso, así, exhumar al revolucionario que estaba eclipsado por su obra literaria y, de este modo, incidir en el valor que el Movimiento 26 de Julio otorgara a Martí como figura tutelar. Por entonces era menester construir un Martí que pudiese insertarse en el imaginario de la Revolución sin estridencias; en especial, sin notas liberales. Los nuevos martianos, aseguraba Martínez Estrada, “no saben qué hacer con él, pues sospechan que es un liberal al que no pueden meter en ningún casillero” (Martínez Estrada *et al.* 2009, 139). La cultura de clase de Martí, reconocía el argentino, era la de “la alta cultura de libros y de cátedra, que debemos denominar señorial y aristocrática” (1963b, 125). Esto hacía del escritor cubano un personaje de dudosa incorporación a la revolución social. Las diversas aristas de la personalidad del escritor (liberal antimperialista, promotor de un orden social igualitario, participante de la lucha armada junto al pueblo) encendía la admiración de Martínez Estrada, que, una vez más, encuentra un sosias, un liberal converso como pretendía serlo él mismo por esos años de Revolución.¹⁰⁹

Las operaciones de lectura que realiza el ensayista en torno a Martí son sumamente interesantes, como se sigue en este pasaje: “Vale decir que el Martí que yo iba a desenterrar de debajo de los escombros de una gloria falsa que le habían creado sobre todo los profesores de retórica y

¹⁰⁹ Martínez Estrada vinculó a Martí con Sarmiento, sus dos referentes latinoamericanos. Lo hizo en dos oportunidades. Una, a finales de los cuarenta, en el ensayo “Sarmiento y Martí” (*Cuadernos Americanos* 29: 197-214, 1946) y otra en 1961, en la conferencia “Retrato de Sarmiento” (*Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 56, 1965). En el primer texto, insistía en que ambos pensadores concebían que el progreso de Hispanoamérica comenzaba por la erradicación de las costumbres legadas por España; ambos habían sufrido el destierro y la injusticia en la forma de caudillos y opresores. Idealistas y pragmáticos, ambos habían manifestado una honda preocupación por la enseñanza y un vivo interés por el periodismo. Una nota de interés: el texto fue escrito bajo el primer peronismo y recurre a Sarmiento y Martí para ilustrar el sufrido destino del escritor bajo un gobierno despótico. Afirmaba entonces: “El entusiasmo que [Sarmiento] experimenta al leer sus crónicas [las de Martí] es semejante al que experimentó Baudelaire al conocer la obra de Poe: como el hallazgo de un sosia, del hombre que era ciertamente su otro yo” (2001, 367). Al retomar esa hermandad en 1961, en la conferencia dictada en la Biblioteca Nacional José Martí, eligió hacer hincapié en la labor de ambos como defensores de la educación popular.

de literatura no me imponía la obligación de presentar un Martí marxista-leninista, ni mucho menos. Hubiera podido, inclusive, presentar un Martí espiritualista, esteticista, moralista y bien contrario a las tendencias políticas del momento actual de Cuba” (1965b, 45).¹¹⁰

Fernández Retamar refirió que la primera cosa que pidió ver el argentino al llegar a La Habana fue la casa donde había nacido José Martí y comparó este hecho con la acción de Martí al llegar a Caracas, donde pidió ver la estatua de Simón Bolívar (1967, XII). De este modo, según Fernández Retamar, ambos se inclinaron, en un gesto especular, ante los que consideraban los grandes de América. Sin lugar a dudas, Martí fue para el viajero argentino un último espejo en el que reconocerse y legitimarse; fue, puede decirse, su último sosias, aquel a través del cual intentó interiorizar el llamado libertario, socialista y latinoamericano de los años sesenta. En lo que sigue, se verá un testimonio de viaje que contiene la comprensión y el valor de Martí en el pensamiento de Martínez Estrada.

“El mausoleo de Martí” es uno de los escasos textos de su residencia cubana que se asimila a un relato de viaje. En él, Martínez Estrada cuenta su peregrinación a Santiago de Cuba “como va el creyente sincero a arrodillarse delante del dios de los ideales santos de su religión” (1963b, 164). El testimonio de su visita es, en realidad, un denso panegírico a Martí, no exento de notas de patetismo en las que el autor se autorrepresenta: “Y esa tarde de frío y lluvia, yo, viejo, valetudinario y forastero expatriado y desconocido, me había acercado a sus reliquias silenciosamente, para sentir en mi alma su soledad más que la mía, para llevarle mi compañía y dejársela” (1963b, 164). Habría que acotar que el texto es también una forma de ubicarse en un campo cultural ajeno, específicamente, en el mundillo de los estudiosos de Martí, lo que permite entender mejor el desentendimiento que caracterizó el vínculo del argentino con los martianos cubanos.

Tras un viaje penoso en autobús, desalentado por una lluvia diluvial, el escritor, acompañado por su mujer, decide dar un paseo por Santiago con el fin de “templar el ánimo a las grandes emociones” (1963b, 165). Observa la humildad de las construcciones populares, la pobreza ancestral, en la que identifica la espera de un redentor. Tras ese preámbulo de notas religiosas llega por fin al cementerio de Santa Ifigenia, donde

¹¹⁰ Verdès-Leroux ha analizado cómo Martí constituyó una figura en disputa durante muchos años. Estuvo presente tanto en los discursos de los revolucionarios cubanos, como en los de los comunistas y hasta en algunas intervenciones públicas de Ronald Reagan, que lo citaba como símbolo de la libertad (1989, 41).

está ubicado el mausoleo de Martí, “la voz clamante en el desierto de los mártires traicionados” (1963b, 166). En esto, es claro, el argentino evoca toda la tradición de pensadores latinoamericanos que marcharon al destierro, y entre los que desea incluirse a sí mismo, como ya se comentó anteriormente.

Ante esa tumba evoca otras tumbas de grandes hombres que le ha sido dado ver. El liberal reconvertido que es Martínez Estrada no puede evitar exhibir su aura de experimentado viajero. Hace gala burguesa de sus viajes y peregrinaciones a las tumbas de sus autores favoritos:

Mi impresión frente al mausoleo de Martí era más bien desconcertante. No porque faltara el ambiente propicio a la unción. Un mes de noviciado y una semana de hidroterapia espiritual era suficiente: lloviznaba, hacía frío, con la espalda y los pies húmedos, a mi alrededor el silencio de los cementerios, que es mudo más bien que vacío, templaban el alma para la reverencia y el recogimiento.

Idéntica situación incomprensible y paradójica se me produjo muchas veces, en un lapso de treinta años, entre mi visita a la tumba del soldado desconocido, que era una taza de fuego arrebatado como flámula por el viento; la de Víctor Hugo, de Rousseau, de Balzac, de Molière, en París; de Miguel Ángel, Corelli, Galileo, Rafael, Boccaccio en Florencia y en Roma; de Washington, en Vermont; y, más recientemente, de Dante, en Rávena; de Beethoven, Schubert y Brahms, en Viena; de Bach, en Leipzig; de Goethe y Schiller, en Weimar; de Tolstoi, en Yásnaia Poliana; de Dostoyevski, Chaikovski y Mussorgski, en Leningrado; de Lenin, en Moscú; pero también las tumbas de los zares, en la catedral de Pedro y Pablo; de Napoleón en el Hotel de los Inválidos, de Cecilia Metela, en Roma, de Pedro I (1963b, 166-167).

Las enormes proporciones de las tumbas de los grandes hombres es el hecho que problematiza en el caso de la de Martí, cuyo lugar de descanso fue también construido con una concepción monumental.

Jamás me tentó siquiera la curiosidad de ver las momias de los faraones y no habría dado un paseo en guagua para ver las tumbas de las pirámides. El sentimiento o el instinto de la grandeza humana y, lo diré, el respeto y el culto a los héroes, los santos, los sabios, los artistas y los filántropos llegan en mí a la idolatría; pero no al fetichismo, a la iconolatría de los imagineros, de los custodios, de los trofeos, las panoplias y otras reliquias de armería, y menos a la vil admiración de los turiferarios a los déspotas y usurpadores que pueblan los altares de los ateos y los fanáticos. ¿Qué tiene que ver: qué relaciones hay entre la grandeza humana y la enormidad de las moles y de

las fantasías megalíticas con que se pretende confundirla? ¿Desde cuándo será más majestuosa que la tumba agreste, a la intemperie de Tolstoi, o la de la caballeriza o granero, no recuerdo bien, de los esposos Washington, el Rockefeller Center, si ese es el monumento recordatorio del fundador de la dinastía de los petroleros y templarios de *boss* y de *lobby*? (1963b, 167).¹¹¹

Las grandes moles de mármol nada dicen del lugar que la figura honrada ocupa en el corazón del pueblo. Su tumba es, para el prócer cubano, “un destierro de mármol y bronce” (1963b, 169) y una alegoría de lo que ocurre con Martí en la cultura cubana:

No se le ha querido de corazón con humildad filial, ni se le ha comprendido con sabiduría sin erudición, ni se le ha recibido con los brazos abiertos, como el campo de dos Ríos, vistiendo la mortaja de chamarreta y alpargatas, y con el revólver empuñado y no la lapicera del boletín. Está lejos de los doctos cuanto está cerca de los ignoros, de los pobres y no de los ricos, de los hortelanos y no de los arquitectos, de la plebe tan despreciada por sus apologistas y tan amada por él (1963b, 169).

Así como en el ámbito argentino Martínez Estrada interpretaba el papel del heterodoxo que dispara contra todos, también en Cuba se inviste en profeta detractor. Ahora se convierte en profeta de la religión martiana y señala, con su dedo acusador, a sus colegas martianos: “¿Qué le han agregado los panegiristas, los escoliastas de sus escritos, los críticos de su talento, los tasadores de su moral o el ‘satisfactorio aborrecimiento de los tontos’, que dijo Darío, pronosticando que ‘se le inflingiría además el baldón del elogio de los ignorantes’?” (1963b, 172). En efecto, en una carta a Fernández Retamar aseguraba que su obra “no tiene nada que ver con la papelería y engrudería que hasta ahora se ha publicado sobre Martí” (citado por Fernández Retamar 1967, XIV). El ensayista sostuvo que la magnitud de la tumba no aportaba nada a la estatura del héroe, como tampoco lo habían hecho sus críticos hasta entonces. La llegada del vate de la pampa prometía sacar a Martí de los brillos de la inteligencia y devolverlo al humilde territorio del alma: “Si ellos entonan el *Tē Deum* y esculpen sus aforismos en los frontis, yo, que estoy aferrado a la reja de su monumento, estoy a sus pies, y lo cuido, y lo estoy sirviendo, y lo amo y lo venero; aun en esta indiferencia con que miro, quizá, la pompa de mármol y de bronce” (1963b, 169).

¹¹¹ Como puede verse, Martínez Estrada no deja pasar la oportunidad para zaherir al enemigo del momento y recordar su estancia panamericana en Estados Unidos.

El descubrimiento que pretende entregar al pueblo cubano es que Martí no se encuentra en su tumba, como Orestes tampoco se encontraba en la urna que porta él mismo a su llegada a Micenas. Los héroes, señala el autor, tienen vida: “Tampoco en el cementerio de Santa Ifigenia está nuestro Orestes, que fue además, con legítima similitud, Prometeo, Patroclo, Odiseo y Heracles, y no este o aquel, como nos dicen; está en toda la Isla como la luz que se derrama del cielo desde antes del día hasta después de la noche, en el aroma de resinas, hierbas y flores que exhala toda la tierra de monte y de llanura” (1963b, 172-173).

Martí es el Cristo cubano que ha resucitado y está en todas partes. El intertexto es claro: “Donde un grupo de cubanos se reúne para adelantar la liberación de Cuba está él; allá tiene iglesias y en ellas se come de su carne y se bebe de su sangre; quien piensa con devoción filial en él es su discípulo; quien lo lleva en su corazón sabe de memoria su obra entera” (1963b, 174).

El diálogo con un chiquillo corona esta muestra de devoción. El profeta de la pampa le pregunta al niño si sabe quién fue Martí. Este responde sin rodeos: “Murió por nosotros” (1963b, 175). Sin duda, el escritor-héroe cubano fue para Martínez Estrada la figura decisiva para su integración a la revolución popular, como se evidencia en el siguiente pasaje: “Los cuatro últimos años de mi vida consagrados a Martí han sido para mí el tiempo mejor aprovechado. Me he purificado y he aprendido a estimar la sabiduría, la santidad y el heroísmo, la abnegación, todos los atributos esencialmente humanos en él” (Martínez Estrada citado por Fernández Retamar 1967, XVI).

Retratos de los líderes

Desconfiado de la figura del líder de masas, al llegar a Cuba Martínez Estrada sintió curiosidad por descifrar los engranajes ocultos en el inmenso fervor que despertaban Castro y Guevara. Llevaba consigo la imagen de Perón, a quien consideraba un manipulador de multitudes.¹¹² En efecto, al asistir a un acto en el que el Che se dirigía al pueblo, llevaba cierta prevención, según lo refiere en su testimonio:¹¹³ “Lo escuché con

¹¹² Interesa contrastar esta visión con la de Marechal, quien también se enfrenta al fenómeno del líder de masas con gran interés. Al escuchar a Castro le asombra su dominio de las masas y le recuerda a Perón pero, a diferencia de Martínez Estrada, para bien.

¹¹³ “Che Guevara, capitán del pueblo” fue escrito en 1960 y presentado a *Prensa Latina* que no lo publicó. Finalmente vio la luz en el libro *En Cuba y al servicio de la Revolución cubana* y en el número 33 de la revista de la *Casa de las Américas* (78-81, 1965).

intensa atención, en actitud crítica, para captar en sus palabras y en sus gestos lo que pudiera haber de escénico, ya que la prensa asalariada lo presenta, lo mismo que a Fidel Castro, como a un mistagogo demagógico. Tengo alguna experiencia de esa clase de histriones de la democracia, producto aborígen de nuestras tierras, y cierta pericia de sus artilugios. Mi posición era, pues, de simpatía desconfiada” (1963b, 79).

No medió demasiado tiempo hasta que el escritor bajó la guardia: “Pronto lo escuché con unción más que con curiosidad, lo confieso, y lo admiré en su actitud de tribuno de la plebe, docto y circunspecto como un patricio” (1963b, 79). Como otros viajeros, la descripción del Che, así como la de Fidel, se construye en torno a analogías con personajes mitológicos, titánicos, salidos de un imaginario clásico, tanto bíblico como pagano: “Fidel está erguido, robusto el tórax, la cabeza poderosa asentada en el cuello atlético, higienizado, limpia la camisa suelta, rapada la barba y tupida la cabellera. Es la cabeza de un patricio romano; podría ser la de Tiberio Graco” (1963b, 12). Y así describe al Che: “Exteriormente su figura es la de un personaje bíblico que viste uniforme de fajina en vez de túnica; el cabello y la barba intensos encuadrándole un rostro de adolescente fatigado, los hombros altos y el torso aplanado, sin ninguna robustez corporal, y sin embargo, resistente y poseedor de fuerza comunicativa, de dominio sobre los demás. En todo da la impresión de poder más que de fuerza” (Martínez Estrada 1963b, 80).¹¹⁴ Llama la atención el hecho de que los líderes de la Revolución siempre son, en las descripciones de intelectuales extranjeros, viriles, apuestos, educados, como también puede verse en el caso de Waldo Frank, que esbozaba en *Cuba: the Prophetic Island* un retrato de Fidel como líder atlético y apasionado. La fascinación que despiertan en los viajeros es clara. Hollander ha reflexionado acerca del atractivo que estos personajes tenían para los visitantes: “Más que cualesquiera otros líderes de épocas recientes, Castro y Che Guevara impresionaron a los intelectuales que visitaron Cuba por mostrarse ante ellos como miembros de la intelectualidad, aunque con una diferencia: eran intelectuales en el poder. Creadores, hacedores de

¹¹⁴ Esta intención ennoblecedora o mejor aristocratizante de los revolucionarios es compartida por Oliver, quien también recurre a una tropología clásica para describir a los líderes. Escribe sobre Guevara: “El comandante nos espera de pie en el vano de la puerta de su oficina del Ministerio de industrias. El cuerpo bien proporcionado en su uniforme color de aceituna se recorta a contraluz. Los lóbulos frontales salientes agregan un leve aire taurino a la cabeza de dios griego, de Zeus debido a la barba juvenil y al pelo corto” (Oliver 1968a). Para una interesante reflexión acerca del motivo del “encuentro con el líder”, ver Hourmant 2000, 166-171.

historia, no simples críticos o soñadores. Nadie había encajado tan bien en esta imagen desde la muerte de Lenin” (1987b, 162). Cabe suponer que la ausencia de líderes heroicos y carismáticos durante las décadas del 40 y 50 pudo haber reforzado el atractivo de los líderes de la Revolución (Hollander 1987b, 154-166). Por otra parte, las entrevistas con estos se desarrollan como encuentros entre iguales, o sea, sin las distancias del protocolo y favorecidos por la impronta intelectual de sus personalidades. En el caso del encuentro de Oliver y Martínez Estrada con el Che, se suma además el hecho de que fueran argentinos.

Por otra parte, el afán del ensayista de demostrar una comunión entre con el guerrillero se manifiesta primero mediante la visión del narrador de un mate y su bombilla sobre el escritorio del comandante:

El mate, que indefectiblemente nos acompaña cuando hemos partido, es lo último que conserva para el paladar el sabor de la tierra nativa. Nos reconocemos sin habernos conocido. Dialogamos como si bebiéramos mate. No hay ningún desnivel entre su altura y mi pequeñez. Estamos juntos, codo con codo, platicando de igual a igual, pues la condición humana oblitera a todas las otras. En su compañía descanso. Insensiblemente el diálogo toma cariz confidencial y sin advertirlo nos hallamos cambiándonos recuerdos como prendas de amistad (Martínez Estrada 1963b, 83-84).

Como Oliver, también Martínez Estrada posó su mirada deseante sobre el Che. Lo hacía desde la necesidad de construir un magisterio en sus últimos años, aislado como estaba en el campo intelectual argentino. Por ello, como ya se ha adelantado, también para el ensayista, Guevara fue el hijo que no tuvo:

Me ayuda a incorporarme y paternalmente, él que puede ser mi hijo, me conduce del brazo como si cumpliera conmigo su misión de amparar y guiar. Así nos despedimos y no nos separamos. Lo miro fijo para no olvidarlo; abarco toda su faz de Judas Macabeo, y siento en mi brazo una energía que me hace sentirme más libre y más resuelto. Comprendo que debo contar, lo mejor que pueda y en la forma más fiel, lo que me ha sido revelado (Martínez Estrada 1963b, 84).

Martínez Estrada aprovechaba así el encuentro con el líder revolucionario para construir, aunque más no fuera discursivamente, una descendencia espiritual. El heroísmo y humanismo de Guevara lo volvían el discípulo perfecto, la encarnación perfecta del giro que promovía entre los intelectuales por entonces.

Fidel Castro, en cambio, tuvo para los escritores estudiados una estatura divina, el encanto de lo inaccesible, se podría decir. Su poderoso carisma puede medirse en una anécdota de Oliver, quien narra que cierta vez, a la salida de una conferencia de Fidel, se lo encontró caminando a su lado, pero que fue tal la impresión que le generó que esta argentina dicharachera no pudo dirigirle la palabra. Paradójicamente, Martínez Estrada nunca logró tener un encuentro con Fidel, en dos años de residencia en la isla. A pesar de esto prologó y reunió los discursos del líder en un libro y escribió un artículo sobre su figura:¹¹⁵ “Imágenes de Fidel Castro. Lectura lenta de cuatro instantáneas”.¹¹⁶ En este último, el argentino se dedica a describir fotografías en las que aparece Castro, lo que resulta en un curioso modo de resolver la distancia con el líder. La selección de imágenes hecha por el ensayista y su interpretación responden a una voluntad enaltecedora, del orden de la mitificación. Muestra a Castro preso por el asalto al Cuartel Moncada; la entrada victoriosa de Camilo y Fidel en La Habana; la primera declaración de Fidel ante el pueblo y Fidel ante la ONU. En el texto se palpa la verdadera fascinación que sentía el escritor por esta figura y su voluntad de contribuir al mito del líder y a la épica de la Revolución: “Penetrando en la expresión de las imágenes se percibe que es el momento de la metamorfosis de quien ha muerto en el combate del Cuartel Moncada y renace, como el Fénix, en el combate por la libertad de Cuba, de América oprimida y de los pueblos humillados y expoliados. Ahora es el abanderado de la libertad, y está ahí, al lado de Martí, porque tiene que cumplir la consigna que una muerte valerosa truncó en su anterior campaña” (Martínez Estrada 1963b, 14-15).

Fidel Castro tiene para Martínez Estrada, aparte del arrojo en la acción, el don de la elocuencia. Es el elegido. “Ha recibido una *charis* (un don) que él mismo desconoce” (1963b, 17). Y esta santificación anula la sospecha de demagogia. “Fidel da forma, explica y detalla lo que el pueblo piensa y quiere expresar. Es la voz del pueblo, *vox Dei*” (1963b, 20). De esta manera, el intelectual se reconcilia con la figura del líder de

¹¹⁵ El libro tuvo un destino oscuro pues, si bien se imprimió, los ejemplares no llegaron a comercializarse; desaparecieron misteriosamente, según afirma el autor: “dos tomos de extractos de discursos de Fidel sobre Cuba, la tierra, y el pueblo, la gente, sin política, ni diplomacia, ni economía, hecho con su consentimiento. Impreso ya, el libro desaparece; después de la purga de los complotados para hacerlo saltar, reaparece en librerías y a la semana se retira sin que nadie sepa nada” (2009, 140).

¹¹⁶ Publicado originalmente en *Bohemia*, La Habana, 23 agosto 1963. Para este comentario se sigue el texto reproducido en Martínez Estrada 1963b.

masas. Puede decirse que su comprensión de la multitud lo acerca a la comprensión de su líder. Por otra parte, como se comprueba, el escritor dedica un gran esfuerzo a la construcción de los mitos fundacionales de la Revolución. Quiere aportar a la legitimación de ese nuevo orden político y social; quiere prestigiar, con lenguaje elevado, la acción de la masa y de sus líderes heroicos.

Cuba: utopía y predestinación

Durante siglos las islas han tenido un lugar destacado en el imaginario utópico de Occidente. Como ha señalado Ainsa, en la isla, como arquetipo espacial, se ha cifrado la búsqueda de la sociedad ideal de numerosos relatos, seguramente porque la insularidad “preserva a una comunidad de todo contacto y contaminación del exterior, al mismo tiempo que se presenta un mundo cerrado, cosmos miniaturizado regido por leyes específicas” (1999, 19). Este tipo de geografía ha sido considerado el terreno propicio para la perfectibilidad humana, la armonía, la felicidad, la justicia distributiva de la propiedad, el desdén de la riqueza.

Gran conocedor de los relatos utópicos (ver el capítulo dedicado a “Trapalanda” en la *Radiografía de la pampa*), Martínez Estrada se sintió autorizado para refundar la utopía en el Caribe. Así, en el ensayo “El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba” remozó el género literario fundado por Moro poniéndolo al servicio del proceso revolucionario cubano. La resurrección del tópico en este momento no es una acción exclusiva del escritor argentino. En 1961, Waldo Frank publicaba *Cuba: The Prophetic Island*, relato de su estadía en la isla como invitado del recién estrenado régimen revolucionario. Allí Frank rastreaba también la presencia de la isla en la historia de las utopías y viajes de descubrimientos.

En la misma senda, Martínez Estrada propuso la predestinación de Cuba ya desde el descubrimiento de América, dado que fue una de las primeras islas exploradas por Colón. A pesar de la intencionalidad mitificadora, su ensayo se propone como un estudio histórico de la obra de Pedro Mártir de Anglería, acompañante de Colón en uno de sus viajes y primer cronista de la *terra incognita*. Según el escritor, el relato de Pedro Mártir *Décadas del Mundo Nuevo*, puntualmente el Libro III, fue leído por Moro y a su vez empleado como fuente para la escritura de *Utopía*: “Esta parte de la obra, la única que se publicó antes de 1516 (año de la primera edición de *Utopía*) es, indudablemente, la que inspiró a Moro su

libro famoso” (1967b, 228). Esta relación entre los textos lo conduce a afirmar: “Utopía es Cuba” (1967b, 228). Desde esa identificación inicial, el autor propone un abordaje sinóptico de la crónica de viaje de Pedro Mártir y de *Utopía*.

Todo en Cuba-Utopía parece alentar el nacimiento del “hombre nuevo”, un hombre desprovisto de maldad, que actúa de acuerdo con una moral natural, no conoce la codicia y vive en armonía con la comunidad y la naturaleza. Resulta inevitable ver en esta concepción del hombre cubano-revolucionario la huella del *bon sauvage* rousseauiano, aquel hombre en estado de inocencia pristina. Esta percepción de un sujeto no contaminado fue común en los intelectuales extranjeros y seguramente estuvo alentada por la conformación juvenil de la guerrilla y del gobierno revolucionario luego del triunfo. La visibilidad que lograron los jóvenes al ocupar los primeros lugares de trabajo y de decisión en el proceso político cubano alimentó esa imaginación del “hombre nuevo”, en estado de pureza.

Pero lo que más interesa es la insistencia del autor en que la Cuba de Pedro Mártir represente un protosocialismo, esto es, que entrañe ya la semilla de lo que será la Revolución cubana. Allí no hay clases ociosas; allí existe una marcada tendencia a la socialización. Este hecho se traslada también a la Utopía de Moro, donde se comprueba el funcionamiento de un “régimen socialista comunitario”. Lo que pretende Martínez Estrada es claro: presentar a la Cuba contemporánea como la realización de un plan mesiánico anunciado desde larga data.

Por otra parte, el autor también se preocupa en su ensayo por enfatizar que el plan de la Cuba de Castro es totalmente original y no reproduce el comunismo tradicional. “El comunismo de Utopía no es marxista ni científico, sino como lo exige la palabra raíz, utopía, utópico” (1967b, 257).

Nada tiene que ver, por supuesto, con el Comunismo del Manifiesto de 1848, ni con la ideología más depurada de Paine, Godwin y Proudhon. Muchísimo menos con la práctica del comunismo de Estado por la Unión Soviética de Stalin. Pero contiene el *ethos* de todas las concepciones humanitarias religiosas y laicas que se remontan a Isaías y a Sócrates, y que constituyen la fuerza vital, la *vis vitalis*, que ha puesto en marcha al movimiento de liberación de los individuos sin catecismo de obediencia y sin filosofía de la riqueza (1967b, 270-271).

Esta lectura del proceso revolucionario incluye asimismo la profecía de un apocalipsis de la civilización estadounidense. Martínez Estrada ve

prefigurado el destino norteamericano en el que Moro describió para el pueblo de los Anemolios, vecino de Utopía dado a la codicia y a la acumulación de oro, elemento vil para los utópicos. Esta visión se completa con otro mito propio del imaginario utópico en torno a la isla: el del “calibanismo”, uno de cuyos antecedentes más cercanos se encuentra en el *Ariel* de Rodó, pero que emana originalmente del drama shakespiriano *La tempestad*. Es significativo que el número 25 (1964) de la revista *Casa de las Américas* estuviera dedicado al dramaturgo inglés y que el texto introductorio de José Rodríguez Feo retome, en el mismo sentido que lo hace Martínez Estrada con *Utopía* de Moro, la proyección de América en la composición de *La tempestad*.

Pero el máximo responsable del retorno de Calibán al discurso latinoamericanista fue sin lugar a dudas Roberto Fernández Retamar, quien se reconoció como discípulo del “radiógrafo” de la pampa. En *Calibán*, publicado en 1971, realiza el trabajo más decisivo en torno a este concepto-metáfora o personaje conceptual. A diferencia de la tendencia dominante en las reescrituras de *La tempestad*, el cubano propone al personaje de Calibán como una metáfora de la América “esclavizada” por la metrópoli, encarnada en Próspero, que le roba a Calibán la isla y le enseña el lenguaje. Fernández Retamar recupera la interpretación de Calibán como anagrama de “caníbal” (antropófago) y “caribe” para evidenciar el colonialismo e imperialismo que impregna esa lectura.¹¹⁷

En síntesis, “El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba” se inscribe en el conjunto de obras con las que el Martínez Estrada revolucionario persiguió dar legitimidad a la gesta cubana en el seno de la cultura occidental.

Estados Unidos revisitado: de la hospitalidad al filibusterismo

Contrarrestar la propaganda norteamericana durante los primeros años del régimen de Castro era una tarea urgente y en la que los intelectuales amigos de Cuba tuvieron un rol imprescindible. Su rol de testigos y

¹¹⁷ La revitalización de *La tempestad* y el cambio de valoración de sus protagonistas se detecta ya en la obra de Jean Guéhenno: *Calibán habla* (1928). Se trata de la primera identificación positiva de Calibán como el pueblo. Por su parte, Fernández Retamar combate la apropiación del mito que se hizo en Latinoamérica a principios del siglo xx, imbuida del elitismo de Renan, según él, promotor de una ideología aristocratizante y fascista. El cubano advierte que gracias a Renan cobra fuerza el discurso que defiende el gobierno de una élite de seres inteligentes y que tanto Darío como Rodó consagran a Ariel (lo francés) como “nuestra civilización”.

observadores externos de la vida cubana los autorizaba a denunciar la situación de bloqueo y amenaza de invasión de la que era víctima la isla. Martínez Estrada asumió esta labor de forma apasionada incluso antes de pisar la isla. El primer texto que identificamos en esta nueva etapa de su antimperialismo es “El Deus ex machina” (publicado originalmente en *Nueva revista cubana*, el 13 de noviembre de 1959), en el que denuncia las dificultades que Estados Unidos pone al gobierno revolucionario cubano y la extensión de la política macartista por todo el continente. Todos los gobernantes estadounidenses llevan adelante una política intervencionista: “Llámesse Polk o Teodoro Roosevelt, Wilson o Truman, Mac Kinley o Eisenhower, ostente el garrote gordo o tienda la mano, el enemigo es el mismo, y su nombre verdadero es el ‘Departamento de Estado de Norteamérica’” (1963b, 11).

Como antídoto al intervencionismo imperialista, el autor propone la integración de los pueblos latinoamericanos teniendo a Cuba, México y Venezuela por ejes, “por ser cuna de tres libertadores que previeron la situación actual de Hispanoamérica” (1963b, 11).

En ese conjunto de textos concebidos en esta nueva etapa, destaca también “USA Uber Alles” —publicado originalmente en el número 6 de *Casa de las Américas* (1961)— en el que el autor presenta la historia de Estados Unidos como la historia del último de los filibusteros, reconociendo que la trata y el contrabando se desarrollaron mayormente durante “los siglos XVI, XVII y XVIII; pero desde entonces lo que cambia gradualmente son los procedimientos y los argumentos, no las situaciones estructurales” (1963b, 108). Para Martínez Estrada, en el panorama neocolonial, de la piratería al capitalismo hay sólo un paso.

Por otra parte, este ensayo proporciona ciertas notas de interés y contraste en relación con el pasado panamericanista del escritor, pues en esta oportunidad resuelve todas las “ausencias” antimperialistas del viaje de 1942: invoca a Justo Sierra, Martí, Roque Sáenz Peña, Lázaro Cárdenas, Bolívar, Morazán y Juárez. Por otra parte, resurgen en este texto los complejos expresados en el *Diario de viaje a los Estados Unidos*: “Si los norteamericanos nos consideran inferiores, es porque esa idea feudal se inculcó tanto en ellos como en nosotros traumatizándose en sendos complejos que nos impiden entendernos” (1963b, 106). Dicho esto y como puede inferirse: no hay panamericanismo posible, ni integración, ni intercambio cultural entre la América Hispana y Estados Unidos.

Pero la “reinención” de los Estados Unidos que, como ya se ha comentado, había comenzado en sus escritos de la posguerra, llegó a su punto

más alto con *El verdadero cuento del Tío Sam* (La Habana: Casa de las Américas, 1962), el libro que Martínez Estrada escribió en colaboración con el dibujante francés Siné en el año en que Estados Unidos firmaba el decreto de bloqueo económico y comercial a Cuba. Se trata de una obra que se aparta de los géneros acostumbrados por el argentino (aunque aseveró considerarlo uno más de sus libros de cuentos) y en la que sorprende por su dominio de la ironía y del humor, puestos al servicio, como es evidente, de la causa antinorteamericana. Los textos figuran en tres idiomas: inglés, francés y español, lo que refleja la intención propagandística, la voluntad de difundir el mensaje en diversas latitudes. El libro cuenta la historia del Tío Sam, un personaje que llega al continente americano con los puritanos ingleses, hace un trato con Jehová para luego dedicarse a la dominación de los demás países americanos. Primero mediante las armas, después por el comercio y el soborno. Su superdesarrollo contrasta con el subdesarrollo de sus vecinos: “Idearon un modelo *standard* para el incremento de los países subdesarrollados y de los pueblos atrasados. Así consiguieron ocupar por métodos modernos las tierras expoliadas por los conquistadores, cambiando un viejo sistema de colonización por otro de nuevo modelo” (Martínez Estrada 1962, 50). La ilustración que acompaña este “cambio de estrategia” es sumamente elocuente. Muestra el desplazamiento del misionero por la fuerza y la consagración del hombre de negocios.

En esta historia el Tío tiene sobrinos que, como es de suponer, son aquellos países en los que despliega a mansalva su intervencionismo y que forman parte de su corte de aliados: “con el nuevo trato del Buen Vecino, el Tío Sam pudo instalarse en las casas de sus sobrinos adoptivos, a invitación de los padres de familia” (1963a, 72). Así, “el Tío Sam les reconoció la soberanía y sus consecuencias, y les leyó un papiro en que estaba escrito el destino de los imperios, de las razas superiores, de los pueblos elegidos y de los hombres providenciales. Les explicó que a los imperios hitita, romano, germánico, británico y persa los había sucedido el contemporáneo Imperio de la Banana, el Petróleo y el Caucho” (1963a, 98).

Un aspecto interesante es que en este libro Martínez Estrada y Siné insisten en presentar a Estados Unidos como un facilitador de opio. Sus productos culturales son, en realidad, formas de aletargar el pensamiento y sirven a la dominación imperialista. Así, “para los niños y adolescentes retardados fabricaron tambores, sables, flechas, cohetes y ‘tiras’ de detectives y cowboys” (1963a, 88). Y “para los adultos y ancianos inventaron el rompecabezas, las palabras cruzadas, el ajedrez electrónico en que las

blancas siempre matan a las negras, las danzas guerreras, la Coca Cola, el solitario, las hojas de afeitar, el rock and roll y el taparrabos de nylon” (1963a, 86). Se refuerzan, de este modo, los estereotipos y tópicos del materialismo de la cultura de masas estadounidense. Todos los movimientos del Tío Sam hacia el exterior entrañan la mentira, el engaño, con “embajadores que tocaban la flauta de los encantadores de sinvergüenzas, en las Casas de Gobierno, todos los días hábiles” (1963a, 48).

Pero a pesar de su poder, el Tío Sam presenta los síntomas del agotamiento. Los autores se dan el gusto de sugerir el final del dominio norteamericano, pues el corazón de su civilización habría dejado de latir: “Y esta es la verdadera historia, señoras y señores, del gigante que envejeció siendo niño y tuvo aterrada a la humanidad durante su adolescencia, debiendo considerarse apócrifas todas las historias de los juglares y pendolistas que lo representan como el Primero de los Caballeros de Industria, o como el Último de los Mohicanos” (Martínez Estrada 1963a, 112).

Finalmente, cabe agregar que Martínez Estrada complementa su batería de libelos antinorteamericanos con el rescate de Thoreau, a quien exalta ahora como figura revolucionaria. En “La mansa idea revolucionaria”, publicado en el primer volumen de la revista *Casa de las Américas* (1960), presenta al pensador como el primero en oponer resistencia al imperialismo norteamericano. Según el ensayista, la originalidad de Thoreau se incrementa por el hecho de oponerse “desde dentro” del sistema, al negarse a pagar el impuesto con el que el gobierno pretendía recaudar fondos para la guerra contra México.

*Del gabinete a la revolución popular:
en busca de una conversión*

“No sé todavía qué haré más adelante, pues creo que la fase actual del proceso revolucionario reclama la aplicación de todas las fuerzas materiales y espirituales a consolidar el régimen socialista” (Martínez Estrada 1963b, 89). Este pasaje revela el grado de identificación del escritor con una revolución hacia la que tendió desde un impulso casi religioso, que recuerda la apreciación de que el marxismo vino a ser, tras un intenso proceso de secularización, la religión del siglo xx.¹¹⁸ La mayor parte de su

¹¹⁸ Hollander comentaba este aspecto citando a Bernard Henry Levi: “No basta con decir que el marxismo es una caricatura del cristianismo. El marxismo se ha convertido, de la manera más esencial, en el sucedáneo actual de la Cristiandad” (Hollander 1987a, 249-250).

discurso sobre el proceso cubano se teje con una retórica espiritualizante: “El movimiento popular de liberación está vigorizado por un élan religioso. Yo lo he sentido así, y declaro que no me noto capaz de explicarlo por un simple razonamiento sin acudir a un lenguaje que no me es extraño aunque tampoco agradable. Un lenguaje alegórico” (1963b, 79).

La Revolución es, a sus ojos, la “Revolución de los Macabeos”; sus líderes son nuevos mesías, anunciadores de un nuevo evangelio, y el propio escritor, en tanto ejemplar de la intelectualidad burguesa, se representa a sí mismo como un impío que aguarda una purificación, que desea nacer a una nueva vida, como los llamados por Cristo al apostolado. De hecho, si hay una imagen decisiva en el discurso de este Martínez Estrada es la de la conversión, una conversión ideológica total. El ensayista procuró deshacerse, a sus 65 años, de los esquemas propios del intelectual burgués liberal: el individualismo, la concepción elitista de la cultura y cierta visión paternalista de la masa popular. En otras palabras, deseó ser “otro” para poder incorporarse a un acontecimiento colectivo, a un proceso de masas. De ahí que, tras entrevistarse con el Che, escribiera: “Guevara olvidó cuanto aprendió y sabe y vive de nuevo una vida que no le pertenece. Ojalá pueda yo hacer lo mismo” (Martínez Estrada 1963b, 84).

Fue siguiendo ese afán que el autor se dispuso a transformarse en el ideólogo de una nueva cultura, la que debía representar al gobierno del pueblo. En este sentido, el extenso ensayo “Por una alta cultura popular y socialista cubana”¹¹⁹ sella su compromiso con la postura oficial del régimen cubano. Escrito en 1962, a un año de comenzada la campaña de alfabetización masiva y del primer Congreso de Intelectuales Cubanos,¹²⁰ el texto de Martínez Estrada se ocupa de tres temas principales: la creación de una alta cultura popular y socialista, los deberes sociales del intelectual y la política cultural revolucionaria.

Por un lado, plantea la necesidad de insertar en el seno de la Revolución una cultura que acompañe la educación popular. El autor señala dos fuentes para su planteo. Por un lado, parte del concepto de “cultura funcional” que toma de la etnología cultural y está “en divergencia con el concepto académico de cultura de ‘élites’”. Esta es una forma que se

¹¹⁹ Publicado originalmente en la revista *Unión*, La Habana, mayo-junio 1962: 43-74. Se emplea, para este comentario, el texto reproducido en *En Cuba y al servicio de la Revolución cubana*.

¹²⁰ El congreso determinó la fundación de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), que fue determinante para el control de la cultura por parte del régimen, pues fue el órgano encargado de la censura.

recibe, se reelabora y se transmite individualmente; aquella está identificada con la vida toda del pueblo, teniendo entonces un contenido biológico además de intelectual” (citado en Bueno 1965, 76). Por otro lado, desempolva el concepto de cultura presente en los escritos de Martí. En *Nuestra América*, el escritor atacaba la falsa erudición del intelectual y del universitario, su distancia del hombre rústico, y en un artículo como “Maestros ambulantes”, proponía la creación de un cuerpo de maestros itinerantes que ayudaran al campesinado a salir de la ignorancia, un plan que correspondía con la campaña de alfabetización que llevaba a cabo la Revolución.

Martínez Estrada afianzaba de esta forma un discurso sobre “una nueva cultura sin privilegios y sin clases” (1963b, 130), funcional al pueblo, democrática. Pero para ello era menester independizar a la cultura de la clase alta, pues no es “patrimonio de quienes la heredaban, usaban, perfeccionaban y transmitían, producto genuino de las élites, su propiedad privada legítima” (Martínez Estrada 1963b, 124). La cultura, dice el ensayista, ha sido hasta la Revolución un bien de propiedad particular. A partir de la Revolución, el desafío es fundar una “alta cultura popular”, hecho que conllevaba la espiritualización de la noción de “pueblo”. La raíz de este anhelo es, en realidad, la elevación de la masa. El escritor argentino sueña en este momento con la creación de una cultura de masas de calidad, que se alcanzaría “mediante la habilitación de un mecanismo transmisor de la alta cultura de ‘élites’ a la capacidad de comprensión y noble reeducación del pueblo” (Martínez Estrada en Bueno 1965, 76).

Pero “Por una alta cultura popular y socialista cubana” tiene un segundo punto de interés y es que propone una radiografía de la situación y de los deberes del intelectual latinoamericano en la Revolución, los que, según el ensayista, pueden extraerse de las declaraciones de Fidel Castro y Mao Tse-Tung (1963b, 138). En este sentido, un pasaje que reviste gran interés es aquel en el que el autor describe la situación del intelectual burgués ante el estallido social:

No pudieron prepararse de improviso, y no se habían preparado antes, puesto que hasta el amor que sentían por el pueblo —en casos más raros aún—, era también un sentimiento aprendido en los libros, como decía Martí y no de la nodriza. Los intelectuales de Nuestra América mucho más, sin duda, que los europeos que fueron sus maestros, vivieron divorciados de los sufrimientos, humillaciones, frustraciones y cargas inicuas que agobiaban a las gentes humildes, aunque comprendieran racional y compasivamente esa situación (1963b, 134).

En definitiva, el logro de la empatía es el gran drama del intelectual ante la masa popular y Martínez Estrada lo vive en carne propia. Si bien es cierto que descubre al pueblo a través del populismo peronista, no puede sentir como él, igualarse del todo. El ensayista retoma en Cuba los manidos argumentos de ¿Qué es esto? Los intelectuales no amaban al pueblo: “a lo más, compadecían al pueblo como las damas de caridad, pero no lo amaban aunque lo compadecían” (1963b, 137).

También incluye un pasaje revelador en cuanto a su conciencia del comportamiento del intelectual burgués y describe con gran claridad el cambio de mentalidad que se le exige al mismo en una revolución socialista:

Nosotros, los escritores formados en ambientes cerrados y aromatizados —cotéjese con los escritores de intemperie: Thoreau, Emerson, Walt Whitman y Knut Hamsun—, nos encontramos defendiendo nuestra propiedad y nuestros medios de producción exactamente como los que han sido materialmente privados de los suyos [...] Estamos de acuerdo con la Revolución siempre que no afecte nuestro capital, y nos resistimos, consciente o inconscientemente, a ceder nuestros bienes para incorporarlos al patrimonio nacional recuperado por el pueblo. Consideramos que la inteligencia es un privilegio *sui generis*, porque difiere de otros bienes sociales más groseros, y esta es la excusa que nos deja indiferentes cuando los privilegios de nacimiento y de fortuna son abolidos (1963b, 140).

Como Oliver, Martínez Estrada encuentra en Cuba una oportunidad para revisar la función social del intelectual. Al hacerlo, desnuda la tensión irresuelta entre el sentido elitista y el igualitarismo (o el individualismo y el colectivismo) que experimentan los intelectuales en las revoluciones. Como ha señalado Hollander, muchos sufren el antagonismo entre su compromiso declarado por la igualdad y el sentido de pertenencia a un grupo selecto (Hollander 1987a, 29). En el pasaje transcrito, el autor conduce su desarrollo hacia una especie de *mea culpa* en el que admite haber descubierto tarde el camino del servicio al pueblo. No obstante, intenta salvarse asimilándose a Tolstoi, quien “en la etapa posterior de su existencia descubrió la ‘verdadera vida’, escribió cuentos para los campesinos y los niños y contra los poderes despóticos del Estado y de la Iglesia” (1963b, 140).

Finalmente, el ensayista dedica algunas reflexiones a las consignas culturales dadas por Fidel Castro en su discurso “Palabras a los intelectuales” en el congreso de escritores de 1961. Se discutía por entonces cuál debía ser la política cultural del país ante la amenaza de la con-

trarrevolución. ¿Cómo podían servir los intelectuales a la Revolución “sin que se afectaran los derechos naturales a la libertad de conciencia o de expresión” (1963b, 142)? ¿Recurrirían o no a la censura? Estas eran las principales preguntas del momento. La respuesta dada por Castro consistió fundamentalmente en que lo individual quedaba desde entonces subsumido a lo social. Y sorprendentemente, si se tiene en cuenta la matriz ideológica y cultural de su mentalidad, Martínez Estrada declaró estar de acuerdo con ello: “El área en que el intelectual puede moverse con libertad es todo el campo que abarca la Revolución, con los derechos y deberes comunes y generales: ‘Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, ningún derecho’” (1963b, 142-143).

Castro proponía en esa instancia que el verdadero revolucionario “sería aquel que estuviera dispuesto a sacrificar hasta su propia vocación artística por la Revolución” (citado por Martínez Estrada 1963b, 145). Todo por el pueblo, glosa el argentino, y apoya su conversión a este credo, aseverando que todo esto se realizó ya en la figura de Martí, quien antes que su vida, sacrificó por el pueblo su inteligencia en escritos que sirvieran a la libertad de Cuba. El intelectual debe, en el momento de afirmación de la Revolución, abocarse a las tareas humildes, más urgentes. La construcción “hoy un taller, una granja, una cooperativa y una escuela, y no pensar por ahora en colocarle una cúpula y embellecerlo con pinturas y estatuas, con músicas y representaciones coreográficas” (1963b, 163). Se trata, pues, de abandonar la cultura contemplativa.

Todo lo dicho evidencia un abrupto cambio en el discurso intelectual y en la autofiguración de Martínez Estrada. A partir de entonces se presenta como un intelectual oficialista. Incluso más, como un fanático que sostiene que nada que no pueda resistir el fuego de una revolución debe sobrevivir (1963b, 163). Transfigurado, el escritor llega a invocar una némesis: “Lo que caiga destruido de esa cultura no vale la pena de ser defendido, y lo que verdaderamente cuente en la historia del progreso y la superación de la humanidad, no podrá ser destruido y sobrevivirá” (1963b, 164).

Según se ha visto, tres escasos años sirvieron a Martínez Estrada para pasar de la defensa de la libertad creativa de Pasternak a quedar a las puertas de la fundamentación del arte del socialista (de hecho Pasternak estaba prohibido en Cuba, como Freud y Proust). Esta “miopía”, o credulidad exagerada de Martínez Estrada no respondió a otra cosa más que a su necesidad de reconvertirse en un “intelectual revolucionario” tras haber servido la mayor parte de su vida a la cultura de gabinete, la que se elaboraba, según él mismo advertía, “como la riqueza de los banqueros y

latifundistas, con el sudor, la sangre y las lágrimas de los que no recibían de ella sino las migajas de un gran festín” (1963b, 159).

El intelectual burgués como impedimenta de la Revolución

Este apartado continúa el estudio del fuerte cataclismo que la representación y la mentalidad de Martínez Estrada sufrieron en Cuba. Andrés Avellaneda, en su ensayo “Martínez Estrada revolucionario”, pudo captarlo con nitidez: “Cuba le ha ayudado a comprender la especificidad del intelectual burgués, aferrado frecuentemente a una conciencia de clase que desplaza a la región axiológica para evitar ver su condición social e histórica” (1986, 165).

Muchos años antes de su giro ideológico de los sesenta e integrado aún al grupo conformado por Samuel Glusberg y Luis Franco, escritores de orientación izquierdista, Martínez Estrada participó en una disputa interna acerca de la implicación del escritor en la lucha social. A diferencia de sus compañeros, sostenía que el lugar del escritor no era la arena política, lo que lo hizo merecedor del siguiente juicio por parte de Franco en una carta a Glusberg: “Me concretaré a significarle mi absoluta incompatibilidad con la idea de que un oficinista pluscuamperfecto pueda ser (¡se anime a ser!) un escritor revolucionario, de que un pequeñoburgués excéptico [sic] (pero que sigue creyendo en el grande argentino J. M. de Rosas) pueda formar de verdad entre los leales de M.[arx], E.[ngels], L.[enin] y T.[rotsky]” (Franco en Martínez Estrada 2009, 272). Era el año 1940 y Martínez Estrada estrechaba vínculos con *Sur* y el conservadurismo.

Con el tiempo, el juicio de Franco resultó, si no certero, bastante atinado. Martínez Estrada “se animó” a ser un “escritor revolucionario”, pero le faltó la flema necesaria para concretar un abandono total de la mentalidad de claustro que persigue al intelectual como una rémora del siglo XIX. Lo verdaderamente interesante de esto es que el ensayista fuera consciente del lastre que representaba la mentalidad pequeñoburguesa para el intelectual que deseaba participar de la revolución social, como lo advirtieran Lenin y Trotsky para los “compañeros de viaje” de la Revolución. Así, en “Por una alta cultura popular y socialista cubana”, reflexionaba de este modo:

Creo que la mentalidad burguesa, la inteligencia y la sensibilidad forjadas en el estudio, la meditación y la afinación de los instrumentos expresivos, sea

el lenguaje artístico o el matemático, son en esta fase de la vida cubana un óbice, uno de los estorbos que integran la impedimenta de la retaguardia, de heridos, enfermos, exhaustos y valetudinarios. Lo digo con respeto, y con el penoso deber de ser sincero, pues yo también me considero un soldado de la impedimenta. La tropa está en marcha y sólo podremos ser útiles si abandonamos nuestras bruñidas armas de panoplia y empuñamos las de los compañeros; si cambiamos la lira por la espada (1963b, 160).

Abandonar la lira o descender de la torre, por emplear una figuración espacial afín, constituía el desafío para el escritor-clérigo (siguiendo la figuración de *clerc* de Benda). Tomar la espada —o el fusil—, salir de todo espacio que preservara el aislamiento del escritor, implicaba mezclarse con el pueblo, ser un solo cuerpo con él, dejando atrás el sentir minoritario y evasivo propio de los intelectuales. En estos esfuerzos de Martínez Estrada por volver a nacer ideológicamente retoma la figura de Heine para acompañar su propia metamorfosis. El poeta alemán, según el ensayista argentino, también sintió “la vergüenza de no ser un obrero” y comprendió la humildad del servicio requerido de los escritores en la revolución social:

La posición de Heine era la del poeta que teme que la turba iracunda pueda poner fuego a las bibliotecas y saquear los museos. Pero años más tarde, en *Lutecia* o en *Confesiones*, no recuerdo bien, fabuló muy en su estilo, que sentía pavor al pensar que sus libros de amor pudieran servir para que alguna anciana vendedora de ultramarinos le arrancara las hojas para envolver café o tabaco; pero reflexionó que si era para que alguien que no pudo antes bebiera un pocillo de café y fumara con sosiego un cigarro, no estaba mal que sus versos tuvieran también ese destino (1963b, 161).

Heine funciona en la construcción autofigurativa de Martínez Estrada como el sosia revolucionario de turno, otro espejo en el que legitimar su viraje, su “traición” a la élite de intelectuales liberales. Como se evidencia, el escritor reflejó en Heine sus opciones del momento. Pocos años atrás, se recordará, cuando iniciaba su acercamiento a lo popular, presentaba al poeta alemán como un socialista utópico, un aristócrata que se condolía de la injusticia social pero que no confiaba en la constitución de un orden proletario.¹²¹ Más adelante, en el texto de 1962, la figura

¹²¹ Curiosamente, Heine tuvo una gran amistad con Marx, a quien conoció en París entre los emigrados alemanes, y trató también con los saintsimonianos y primeros anarquistas. En función de estos vínculos era, para la época, un hombre de izquierda. No obstante, según se ha expuesto, oscilaba entre el progresismo y el conservadurismo.

del poeta alemán reaparecía como el artista que entrega por completo su talento a la Revolución o gobierno del pueblo, como pedía Fidel Castro en su “Palabras a los intelectuales”.

Hasta aquí los escritos que presentan una visión “teórica” en torno al lugar del intelectual pequeñoburgués en una revolución social. Pero ¿cuál fue la experiencia real de Martínez Estrada? ¿Cuál su verdadero proceso (o intento de) de transformación en “escritor revolucionario”? Ya en 1961 advertía que podía ser de poca utilidad a la Revolución y destacaba la generosidad de esta al generarle tareas que justificaran su estadía en la isla y lo liberaran de la idea de ser un parásito a costa del trabajo del pueblo cubano. El hecho innegable ante el que debe responder casi de continuo es que recibe sustento económico de una revolución popular. A mediados de 1961, escribía al militante socialista argentino David Tiefenberg: “Yo encontré hecha la revolución y no puedo usufructuarla. De modo que si no encuentro justificada por mi contribución la hospitalidad que se me da, me iré. Entretanto, me complace compartir los peligros de este gran pueblo rehabilitado, y correr la suerte de todos” (Martínez Estrada 1963b, 91). Sin embargo, sus sentimientos en torno al trabajo para la Revolución son ambiguos. Como ya se ha comentado, se entregó por completo a la tarea investigadora (vivía en un cuarto contiguo a su lugar de trabajo en la Casa de las Américas), pero al finalizar su estadía cubana se quejó de haber realizado “trabajos forzados” y en una situación de aislamiento: “estuve dos años encerrado, sin que nadie fuera a verme, ni se enterara de que existía, con una oposición muy grande de los martianos patentados” (2009, 139). La raíz de la oposición de los martianos ya ha sido explicada anteriormente y no es otra que la insistencia de Martínez Estrada en un muy burgués individualismo, el mismo que exhibe en su creencia de que era víctima de un complot en su contra, por el trato que recibían sus obras producidas en el seno de la Revolución, porque permanecían inéditas una vez terminadas o porque no se comercializaban:

Yo les dejé cinco libros: uno de trabajos de Martí desde que empieza la acción de guerra hasta que muere; otro con dibujos de Siné, *El verdadero cuento del Tío Sam*; una reedición de *Panorama de las literaturas* [...] Mi libro *En Cuba y al servicio de la Revolución cubana* estuvo en la imprenta nueve meses. “Cuatro imágenes de Fidel Castro”, el director de la revista Cuba dispone que no se publiquen, pero aparecen en *Bohemia*. En fin, un desbarajuste. Yo con tres años de trabajos forzados, sin saber en qué terminará tanto empeño (Martínez Estrada 2009, 139-140).

Durante este tiempo en Cuba tampoco toma contacto con la Universidad. Dice rechazarla porque esta le imprime una tendencia tecnológica a la formación. Asimismo, lamenta la falta de organización de los estudios literarios. De este modo expresa la queja de un liberal concentrado en las “labores del espíritu” mientras los cubanos se aplican a organizar la industria, la agricultura y la vivienda del país. A diferencia de lo que declaraba en sus textos públicos, en su correspondencia, el escritor manifiesta su malestar por un desarrollo cultural presente en los planes del régimen, pero que aún percibe en un nivel muy básico, en especial, el de la campaña de alfabetización, a la que el intelectual supo alabar pero de la cual no formó parte.¹²²

El juicio de Luis Franco acerca del destino revolucionario de Martínez Estrada se cumple también en que el Partido Comunista cubano haya repudiado al escritor argentino, quien afirmaba: “Parece ser que el PC me enjabonó la vereda, pues no les resulto consanguíneo y ese es un pecado mortal” (en Martínez Estrada 2009, 137). Al final de su residencia cubana evidencia que no sólo su pasado burgués, sino la permanencia de una mentalidad burguesa en él, le impide formar un solo cuerpo con el pueblo y su revolución. Declara: “Yo aparezco como un hurgador de papeles con las preocupaciones de los burgueses que se distraían con las letras. En algo es cierto, y yo lo siento sin que me lo digan. Lo que nosotros sabemos hacer —digamos así— vendrá más tarde, cuando se termine con la amenaza de la contrarrevolución interna y con la amenaza, cada día más inminente, de un nuevo desembarco esta vez en gran escala” (2009, 137-138).

En definitiva, su experiencia en Cuba como intelectual burgués que se allega a la revolución social es la de ser la impedimenta del proceso, ese bagaje que suele llevar la tropa y que le impide la celeridad en las marchas y operaciones. Martínez Estrada se ve a sí mismo como un engranaje que no alcanza a encontrar un sentido en la acción cotidiana de la sociedad

¹²² También se observa como sintomático de su “doble conciencia” (burguesa-revolucionaria) que no abandonara las preocupaciones propias de un escritor burgués, es decir, afincadas en sus vínculos del contexto liberal. La diversidad y contradicción de intereses de Martínez Estrada se advierte en que parejo a su servicio a la Cuba revolucionaria, planee escribir una *laudatio* dedicada a Victoria Ocampo (Martínez Estrada y Ocampo 2013, 75), un libro que sería un homenaje a su benefactora, con quien nunca interrumpió el trato a pesar de las desavenencias ideológicas. Por otra parte, el distanciamiento del ensayista respecto del grupo *Sur*, no impedía que Victoria le solicitase que continuara colaborando en la revista, “aunque escriba contra alguno de nosotros” (Martínez Estrada y Ocampo 2013, 57).

revolucionaria. En Cuba se descubre como un mero “hurgador de papeles” o como un “cajetilla de las letras” (Martínez Estrada 2009, 139), algo muy distante de la estatura revolucionaria que quiso imprimirle a su representación de intelectual y profeta.

Dos relatos y la conversión imposible

Al comienzo de este capítulo se proponía al lector entender la aventura cubana de Martínez Estrada en relación con su deseo de ser otro, es decir, una búsqueda personal de conversión ideológica. Sus declaraciones en una entrevista a Emmanuel Carballo poco antes de emprender su regreso a Argentina en 1962, son reveladoras en ese sentido:

Yo creo que sí, que desgraciadamente no puedo ser otro. Conservo por lo menos las estructuras arquitectónicas de mi personalidad, pero no podría decirle que al regreso soy el mismo que a la ida, y en eso me parezco un poco a Martín Fierro. Con la diferencia de que Martín Fierro volvió sumiso y dispuesto a entregarse a la civilización, que durante tanto tiempo detesté, sino para jugar también mi última suerte, pues traigo no nuevos armamentos para la lucha pero sí nuevas convicciones. Yo puedo decirle que en mí mismo se ha operado, en cierto grado, en cierta escala, un fenómeno religioso de transmutación... Yo he recibido en Cuba, para seguir usando el lenguaje religioso, la consagración de mi devoción (Martínez Estrada 1965b, 48).

El ensayista declaró que su salida de Cuba respondía a que fuera de la isla “podía ser más útil a la Revolución cubana que allí” (Martínez Estrada 1965b, 43) y que los logros de esta eran extraordinarios. Buscó especialmente dar fe del respeto del régimen de Castro a la libertad de expresión: “Yo creo honradamente que no hay en toda América un lugar donde se pueda hablar y naturalmente pensar y escribir sobre asuntos que competen al interés de los pueblos y los individuos, en esta hora mundial de las dictaduras y de las democracias, como en Cuba. Yo no he encontrado ninguna dificultad allí” (Martínez Estrada 1965b, 43). Su vocación profética no decaía, al punto que el escritor llegó a afirmar que decir la verdad sobre Cuba era la última tarea de su vida y una obligación moral: “porque yo no he sufrido presión ni soborno ni ofrecimiento de ninguna ventaja de ningún tipo en pago de lo que he hecho y pueda hacer por Cuba” (Martínez Estrada 1965b, 45).

Sin embargo, la correspondencia de esos años da cuenta de un enraizamiento de la realidad cubana. En ese otro “relato” sobre Cuba, el

autor fue testigo de las presiones y la corrupción y la implantación de un pequeño régimen policial. No obstante, quiso deslindar al gobierno de Fidel Castro de esto: “la Revolución del pueblo cubano y la lucha de sus líderes nada tiene que ver con la conducta de las camarillas estalinistas que persiguen a muerte a los trotskistas y a gente de fe” (2009, 139).¹²³

El cambio cultural impuesto por el giro marxista-leninista de la Revolución lo condenó aun más al ostracismo y le depará incluso la censura: “Hoy, de lejos y con nuevos datos, puedo decirle que el Martí revolucionario que yo me puse a extraer de los bazares y las papelerías, a nadie le interesa. Ni ha interesado. Ni interesará. Ahora están fabricándose una cultura de martillo y tenaza, porque consideran que es marxista-leninista tirar alquitrán a las bibliotecas de noche” (Martínez Estrada 2009, 139).

El encantamiento ante la pureza inicial de la Revolución se esfumaba. “Para muchos —aseveró— la revolución fue una ‘trepadera’” (2009, 138-139). Por otra parte, su experiencia como intelectual al servicio de la Revolución tampoco fue gratificante. En gran medida, debido a lo que ha advertido Enzensberger: “ninguno de los visitantes que regresa de un viaje al socialismo es, en realidad, parte integrante del proceso que intenta describir” (1973, 99). Aunque residiera entre los cubanos durante dos años y pretendiera ser uno de ellos, Martínez Estrada no fue otra cosa más que un visitante, es decir, no compartió las mismas obligaciones ni las condiciones de vida de los ciudadanos. Tampoco, en definitiva, logró sentirse dueño de una revolución que no hizo. En cartas a Samuel Feijóo y Roberto Fernández Retamar, quienes oficiaban por entonces de anfitriones del ensayista, el escritor se lamentaba: “[la] indiferencia, cuando no la suspicacia, la mirada fría con que muchos miraron al intruso, no ha sido estimulante para mi labor” (Martínez Estrada en Feijóo 1965, 82).¹²⁴

¹²³ Uno de esos episodios de persecución y arbitrariedad es el que relata de este modo: “Al venirme, cedí el departamento a Adolfo Gilly, periodista de Roma, hijo de viejos amigos nuestros en Bs. Aires y que había ido a La Habana año y medio hace, para escribir un libro en pro de la Revolución. Colaboraba en *Marcha* y *Le Monde*, con trabajos de propaganda. Un día, al salir de casa, lo detiene la policía secreta, lo encarcela y quiere mandarlo a Bs. Aires (para que la P.F. le arreglara las uñas). Le quitan 400\$ que yo le había dejado más la ropa, una valija de cuero, dos máquinas de escribir, y la estilografía y un cortaplumas-orquesta se lo reparten los empleados. Ya en el aeródromo, le llevan, en una caja de cartón vieja, el sobretodo y un traje, y así lo largan, sin un centavo, a Roma. Más o menos lo que a Matilde Ladrón de Guevara, que no queríamos creer. Pero hay que creer o reventar” (Martínez Estrada 2009, 139).

¹²⁴ Algunas de esas cartas a los cubanos fueron publicadas tras la muerte del escritor en la revista *Islas* 7 (2) (1965), precedidas de una nota de la voz oficialista de Fernández

Por otra parte, tras su regreso a Argentina, en 1962, la Revolución cubana pareció olvidarse de él. Sus cartas no recibían la respuesta esperada, los ejemplares de sus obras publicadas en Cuba no le llegaban y no veía publicadas otras que había entregado a imprenta antes de su partida: “A mí no me han contestado ni una carta, hace un año, que tratara de mi libro. Hace un mes terminé de hacer dactilografiar la primera de las tres partes: 320 000 palabras, en 6 partes y 98 capítulos. ¿Qué hago con ‘eso’?” (Martínez Estrada 2009, 139). Se dolió de haber trabajado fervorosamente para una Revolución que poco tiempo después le daba la espalda. Todo esto lo expresó en un marco de intimidación, es decir, “puertas adentro”, a personas de su entera confianza (como Glusberg), pues, a pesar de su disgusto, mantuvo su condición de intelectual amigo de Cuba y no quiso hacer públicas las fallas del régimen cubano. Así puede constatar en el siguiente pasaje: “No me han escrito ni una palabra, pero yo sí les he preguntado qué están haciendo. Aquí no diré palabra —ni diga Ud. nada— para no armar el escándalo. Pero ¿es eso marxismo, leninismo, castrismo, socialismo o qué?” (2009, 139).

El testimonio de Martínez Estrada es uno de los primeros en dar cuenta de una revolución traicionada, como lo harán numerosos peregrinos del régimen cubano más tarde (entre los más señalados: Régis Debray, Sartre, Enzensberger, Simone de Beauvoir, Vargas Llosa, Octavio Paz). El argentino señaló tempranamente la conversión del socialismo en castrismo, de la utopía en un orden de poder absoluto y prácticas represivas que poco tiempo después obtendría la atención mundial por el caso Padilla. Sin duda la lealtad que los intelectuales prestan a un sistema político depende del respeto que este manifieste por sus libertades, por lo que cuando la estalinización de la cultura fue un hecho, Cuba perdió gran parte de su atractivo como relato utópico. Irónicamente las palabras de Fidel Castro en su última conversación con Padilla, en 1980, antes de permitirle abandonar la isla, concentran el nudo de las tensiones entre el régimen y la intelectualidad: “Los intelectuales por lo general no se preocupan por la obra social de las revoluciones; solo se preocupan por sus libertades. No sé a qué libertades se refieren, pero siempre terminan enfrentándose a la Revolución; se pasan el tiempo dando opiniones sobre nuestros problemas como si fueran expertos” (Padilla 1989, 255).

Por otra parte, el “enfriamiento” del fuego revolucionario era inevitable con la institucionalización del poder. Pronto los propios intelectua-

Retamar, quien matiza el descontento expresado por Martínez Estrada fundándolo en el carácter extremadamente susceptible del argentino.

les se volvieron funcionarios del sistema, identificándose la pérdida de autonomía crítica.¹²⁵ Esa faz se evidencia también en el caso de Martínez Estrada, quien fue leal al régimen de Castro incluso tras haber visto el reverso del poder. La “doble versión” que presentan sus escritos pondría en duda una noción clave de la identidad intelectual: el compromiso con la verdad. Como se ha venido señalando, si algo se reitera en estos viajes políticos es que sostienen una doble escala de valores que los impulsa a disculpar en el exterior lo que no toleran en sus países de origen. Estas dinámicas de doble conciencia, estudiadas a fondo por Hollander, sugieren la utilidad de revisar los mitos en torno a la figura del intelectual, a quien tradicionalmente se le ha exigido el ejercicio del sentido crítico y un indeclinable compromiso con la defensa de la verdad.

CODA: LA AMBIGÜEDAD DEL PROFETA

Al volver a la Argentina, Martínez Estrada se instaló en Bahía Blanca, un exilio “interior” con el que continuaba su destierro de la patria. No transcurrió mucho tiempo hasta que sus problemas de salud se vieron agravados. Falleció el 4 de noviembre de 1964. El destino inmediato de su figura a manos de la crítica es sumamente interesante dado que en ella se plasmó la ambivalencia política de Martínez Estrada. Los números de homenaje que le dedicaron publicaciones como *Sur* y *Casa de las Américas* escenifican la disputa de su obra y legado, en cierto modo, como si se disputaran su propio cuerpo.¹²⁶ En Argentina venció la élite liberal.

¹²⁵ Ángel Rama protagonizó una de las polémicas de la época con Roberto Fernández Retamar. Al reencontrarse con el cubano en 1974, luego de varios años sin verse, Rama apuntó en su diario: “Desalienta verlo transformado en el funcionario. Lo que en Portuondo ni me molesta, en él me duele y me acuerdo de aquel día (¿cuándo? ¿en 1967?) en que vino a verme al hotel, no bien llegado a La Habana y en mi habitación, paseando nervioso y fumando, me dijo: ‘Tú comprendes, llega un momento en que se produce, se triunfa, ahora lo hemos logrado, somos el gobierno’. Nervioso y lleno de entusiasmada ambición entonces. Creo que no sabía, ni sospechaba, en qué debía transformarse para cumplir con ese aparental triunfo que lo llenaba de júbilo. Era la hora del regocijo, luego vendría la de las duras faenas del poder. Otra vez el mismo asunto: el intelectual y el poder. Hablar con él es, ahora, como hablar con un diplomático en un salón” (Rama 2001, 37).

¹²⁶ En el ámbito nacional, la única voz de izquierda que se hizo sentir tras la muerte del escritor es la de Leónidas Barletta, quien denunció entonces el silenciamento de su trayectoria política final en la Argentina: “Aquí nadie ha hecho referencias a su adhesión a la Revolución cubana y hasta se ha insinuado que la experiencia no lo había dejado conforme” (1965, 7). Continúa Barletta, en una clara referencia a los intelectuales de

A ella sigue asociándose la obra y la figura de Martínez Estrada a pesar de su viraje final hacia la causa popular.

No deja de ser extraño que la izquierda nacional no lo reclame, mientras que sí lo hace la izquierda latinoamericana, en virtud del trayecto intelectual y vital de sus últimos años como compañero de ruta del proceso revolucionario cubano. En Argentina, como ha advertido Tarcus, Martínez Estrada ha quedado asociado a la defensa oligárquica del *statu quo* (es un “gorila”), tal vez porque no se ha comentado suficientemente su revisión del fenómeno popular por antonomasia: el peronismo.

Profundizar en la obra y en los desplazamientos de sus últimos años, ayudaría a clarificar las derivas ideológicas de esta figura en disputa. En ese sentido hay que advertir que entre *¿Qué es esto?* y su fascinación por los logros del pueblo cubano y el liderazgo de Fidel Castro, el ensayista expresó una especie de marcha atrás en su juicio sobre el fenómeno peronista. Primero, combinó la revisión del fenómeno con el vaticinio: “Pues sepa usted —y no se olvide que me llamo Ezequiel— que tenemos preperonismo, peronismo y postperonismo para unos cien años (si el vaticinio de Sarmiento de que tendríamos rosismo para doscientos años no es del todo descabellado). Vea usted: a los cien años de Facundo el doble con su reEncarnación” (Martínez Estrada 1956a, 164). Luego, fue más allá, como se percibe en estas líneas que escribía a Glusberg desde México en febrero de 1959: “Hablando días atrás con dos amigos que me pidieron mi parecer sobre la situación actual del país, les dije lo que ahora le confieso a usted lleno de espanto y vergüenza: la Libertadora y la Intransigente han llevado las cosas a tal punto que no hay otra salida que la vuelta de Perón. ¿Concibe usted este veredicto en el autor de *¿Qué es esto?* Precisamente, ¿qué es esto?” (2009, 121).¹²⁷

Ese incómodo parecer también se reiteraba en una entrevista concedida en su primer viaje a La Habana. Consultado acerca de qué opinión tiene sobre el presente político de su país, Martínez Estrada contestaba en los mismos términos: “Creo que la revolución libertadora y el liberador popular [Frondizi] han procedido inteligente y tenazmente en pro

Sur: “Y se puso al lado nuestro, en la vereda de enfrente del egoísmo, donde le negaron todo eco y lo dejaron morir como a un leproso, para suspirar aliviados después del entierro. Ahora le cantan loas a quien los marcó a fuego con sus anatemas, porque es un modo de hacer creer que la diatriba no era para ellos. Pero Martínez Estrada sobrevivirá y los mercaderes de nuestras letras se hundirán en el olvido” (1965, 15-16).

¹²⁷ Con “la Intransigente” Martínez Estrada se refiere al gobierno del presidente Arturo Frondizi, miembro de la Unión Cívica Radical Intransigente, sección de la UCR creada en 1956.

del peronismo. Puede parecer absurdo, y en mi boca una apostasía, decir que la única solución que la Argentina tiene hoy es el regreso de Perón, si cumple por lo menos una parte de su programa de gobierno” (Martínez Estrada 1965a, 77). Estas declaraciones terminan por demostrar la fuerza del viraje al que se entregaba a causa de una verdad que se le imponía a la fuerza, más allá de sus prejuicios y esquemas de raíz liberal.

En definitiva, al final de sus días y trece años antes del regreso del General Perón a la Argentina, Martínez Estrada terminó haciéndose con el aura de profeta. Por fin “vio” con claridad los hechos y las fuerzas en tensión. Ya había anunciado en *¿Qué esto?* un posible regreso del peronismo, un hecho que ha sido comentado con frecuencia por la crítica. Pero lo realmente curioso es que poco tiempo después llegara casi a desearlo, precisamente mientras se dirigía a participar en su primera experiencia efectiva de lo popular. Al ver la adoración de un líder carismático en Cuba comprendió un poco mejor el liderazgo de Perón, en quien tal vez terminó por identificar a la versión vernácula de Fidel.¹²⁸

Como Oliver, el ensayista no pudo cerrar los ojos ante la evidencia de los tiempos. Aceptar la renovación de las tareas y poderes de la intelectualidad no fue sencillo. Menos aún operar en sí mismo una completa transubstanciación. El trayecto vital e intelectual estudiado corresponde precisamente al trance entre dos existencias político-ideológicas, lo que hace que las contradicciones de Martínez Estrada, sus ambigüedades, deban ser leídas como signos de una mentalidad sometida a un proceso de cambio radical.

¹²⁸ Heberto Padilla describió en sus memorias a un joven Fidel aprendiendo de Mussolini el manejo de las masas. Casualmente la misma admiración y aprendizaje se ha señalado para Perón, quien residió como agregado militar en Italia durante los años álgidos del fascismo de *Il Duce*.

Conclusiones

El estudio de la escritura del viaje político en María Rosa Oliver y Ezequiel Martínez Estrada nos ha permitido una aproximación a las condiciones de politización de la élite liberal argentina y a las transformaciones de la conciencia y la función social del intelectual en el periodo que se extiende desde la Segunda Guerra Mundial hasta la Revolución cubana.

A efectos de analizar las claves de la politización del viaje intelectual, partimos por repasar las principales tradiciones que conforman la historia cultural del viaje argentino, enfocándonos, en especial, en la corriente del viaje europeo, a la que Viñas señaló como determinante para la forja de la mentalidad liberal criolla (1974, 129-199). Así proponíamos que el principal antecedente de los viajes políticos de los escritores estudiados se había consolidado en torno a la generación de escritores de 1880 y concentraba notas de sofisticación, ocio y elitismo. De esa mentalidad “señorial” habría derivado el cosmopolitismo (europeísta, esteticista y apolítico) nutricio de la alta burguesía argentina y de *Sur* en particular. El comportamiento ideológico de sus escritores, en cambio, propone un panorama más complejo. Tal como hemos advertido, a partir de la década del treinta el internacionalismo desplazó al cosmopolitismo e impregnó el discurso de las élites intelectuales, de modo que la apoliticidad, uno de los estatutos de la identidad intelectual hasta el momento, se vio fuertemente cuestionada. Ya no alcanzará con servir de conciencia crítica de la sociedad: el intelectual deberá pasar a la acción. Este, en síntesis, fue el trasfondo y el debate que fortaleció y brindó legitimidad a la práctica del viaje ideológico por parte de los escritores.

Este fenómeno, que podría resumirse en una tendencia de la intelectualidad occidental a desplazarse a aquellos territorios en los que veía encarnada la utopía, ha tenido en la obra de Enzensberger (1972), Caute (1973), Hollander (1981) y Hourmant (2000) los aportes más relevantes para su caracterización. Los autores coinciden en que esta modalidad

viajera muestra la conciencia del valor de los intelectuales en la producción imagológica, esto es, en la elaboración y difusión de imágenes nacionales y metáforas culturales. En la era de la propaganda, el intelectual, en virtud de su poder para generar representaciones, cobró el estatus (y asumió, según se ha visto, los riesgos y privilegios) de un agente político-ideológico destacado. Los programas de hospitalidad en los que participaron nuestros escritores, organizados por Estados Unidos, la Unión Soviética, la China de Mao y la Revolución cubana, así lo refrendan. Pero esta modalidad del viaje también acarrearba ciertos riegos, también señalados por los teóricos citados. Las mieles de los privilegios ofrecidos al viajero, la irracionalidad de la adhesión a la nueva fe política, así como la obediencia o las coerciones del partido, provocaban muchas veces la alienación de los intelectuales, entendida también como falsa conciencia.

En el caso concreto de la experiencia viajera de María Rosa Oliver, nuestra lectura de los testimonios siguió como eje su proyecto de desvinculación o “traición” a la ideología de clase que fue manifestado reiteradamente por la autora. La necesidad de una ruptura con su origen privilegiado se evidencia en la trayectoria de Oliver en su temprana militancia en la izquierda. Pero fue el ascenso de los fascismos en la década del treinta lo que la llevó a colaborar activamente con organismos abocados a la defensa de los valores de la democracia y la libertad. Esto motivó sus viajes al servicio del panamericanismo estadounidense a principios de los años cuarenta, una experiencia sumamente relevante para su consolidación como agente intelectual transnacional y que tuvo, como se ha trabajado, reescrituras a lo largo del tiempo. El relato de su regreso a la Argentina entraña gran riqueza en tanto contiene la visión de la autora respecto del nuevo orden político que cobraba fuerza allí al finalizar la Segunda Guerra Mundial. El triunfo del populismo de la mano de Perón fue vivido como una distopía por la autora, que no consiguió comprender el fenómeno popular, ni la demanda de justicia social y se sumó a las filas de la oposición, junto a sus compañeros de *Sur*.

Los viajes que siguieron la acercaron a la utopía socialista. Durante la Guerra Fría, abrazó un intenso compromiso con el pacifismo promovido por la Unión Soviética, lo que motivó los viajes a la URSS y a la China Popular, aumentando la distancia con el núcleo duro de *Sur*, que había asumido una postura abiertamente anticomunista. El destino final de la viajera fue la Cuba revolucionaria, experiencia que modificó su percepción de la revolución social y de cuál era la función del intelectual en esta.

Sin lugar a dudas, los viajes y el activismo internacionalista de Oliver, cimentados en la fe en la función del intelectual como mediador y constructor de la legitimidad del poder, son una muestra de la transmutación del viaje ocioso y sofisticado de la élite argentina en una práctica de alto contenido político y acorde con principios democratizadores.

A diferencia de Oliver, en los escritos de viaje de Ezequiel Martínez Estrada asoma un escritor marcado por la ambigüedad ideológica, dividido por las tensiones entre un orden conservador-oligárquico y el progresismo político y cultural. Las transformaciones que afectan a la imagen que tiene de sí mismo en tanto intelectual pueden seguirse de la fuerte subjetividad que impregna su escritura viajera y que se encuentra subrayada en su *Diario de viaje a los Estados Unidos*, texto que recoge el cimbronazo identitario que sufrió en aquel país. A pesar de su admiración por la democracia norteamericana, su experiencia estadounidense lo sumió en la alienación, incapaz de adaptarse al circuito masivo y mercantilizado de la cultura. Tampoco se adaptó inmediatamente a la cambiante fisonomía de una Buenos Aires “invadida” por la migración interna, amenazada por las masas obreras y la conflictividad social. Aunque antiperonista como los de *Sur*, una vez derrocado el gobierno de Perón, el ensayista se embarcó en un análisis revisionista del movimiento. Recién entonces y sin dejar de rechazarlo, logró comprenderlo. Este hecho significó el inicio de su viraje de la élite al pueblo. Los testimonios de los viajes a Suiza y la URSS reflejan esa transición identitaria en la forma de una acusada ambigüedad ideológica que se manifiesta en la imaginaria y el recurso a la autoficción. La crisis de identidad del ensayista en ese momento, tironeado entre una formación política y cultural de signo liberal, y la defensa de causas que lo inclinaban cada vez más hacia una posición de enfrentamiento con ese *statu quo* conservador. El proceso de “conversión” estaba todavía en ciernes por lo que si bien se inclinó hacia el socialismo, su visión se mostraba aún cargada de notas aristocratizantes. Fue a partir de su llegada a la Cuba de Fidel Castro que dio el paso más seguro hacia la comprensión de lo popular y su metamorfosis en intelectual revolucionario. No obstante, la permanencia en él de trazas del pensamiento liberal (como el individualismo, la creencia en una “alta cultura” y el espiritualismo) le impidieron una completa adaptación al igualitarismo promovido por la Revolución.

A lo largo de este trabajo hemos pretendido subrayar las concomitancias de los viajes políticos de nuestros autores, en particular la íntima unidad de sus procesos de conversión ideológica que los condujo a un

acercamiento a los sectores populares, a la toma de distancia respecto de los núcleos liberales y la búsqueda de referentes que los ayudaran a construir su identidad revolucionaria. Si bien concretaron esta transformación, la misma no pudo darse como un estado de pureza, se mostró, en cambio, signada por diversos grados de ambigüedad ideológica, pues la matriz de su pensamiento, de su imaginario, continuaba siendo la de la *intelligentsia* liberal. Es así como sus relatos del viaje a la utopía —que son, a su vez, relatos de adhesión a la Nueva Fe— mantienen rasgos humanistas y espiritualistas, huellas de la dicotomía civilización/barbarie, del conservadurismo e incluso cierta mirada paternalista. Vinculado con el tema de la pervivencia del molde elitista, hay que tener presente que aprender (y digerir) el fenómeno populista del peronismo constituyó para los autores un proceso escarpado. No obstante, se podría afirmar que los viajes a sociedades revolucionarias colaboraron con la comprensión del populismo argentino alcanzada por Oliver y Martínez Estrada. De hecho, el acercamiento a la Revolución cubana fue para ambos el momento crucial de esa *anagnórisis* en relación con lo popular. Recién allí, cuando tomaron contacto con la masa desheredada y oprimida de Latinoamérica comprendieron el liderazgo que había encantado al pueblo argentino en la figuras de Eva y Juan Domingo Perón y su lucha por la justicia social.

Por otra parte, la literatura de viajes de Oliver y Martínez Estrada posibilita la reflexión acerca de las implicancias de la participación del intelectual en las “lunas de miel” promovidas por regímenes políticos, desde el panamericanismo de Roosevelt, pasando por la democracia suiza, el comunismo de China y la Cortina de Hierro o la Revolución cubana. Según se ha visto, el encantamiento de los escritores con la utopía política y cultural estaba relacionado con la seducción que experimentan ante el poder, aspectos que suelen incidir en su función intelectual y generar tensiones en relación con su compromiso con la verdad y con el sentido crítico. En definitiva, la creencia en un ideario político determinó, en cierto modo, el grado de conocimiento del Otro y la configuración de la experiencia viajera en relato testimonial. El discurso de los viajeros políticos expone, por momentos, cierto carácter tendencioso que hemos equiparado a una percepción miope o, a veces, estrábica de la realidad. Esto es, suelen “ver” y “no ver” según cuáles sean las demandas del compromiso asumido. Con la misma problemática debe relacionarse la existencia de dobles relatos o de reescritura de testimonios, como hemos visto en este trabajo.

CONCLUSIONES

Para finalizar, esperamos que el estudio de la trayectoria viajera de María Rosa Oliver y Ezequiel Martínez Estrada pueda ayudar a combatir la tradicional compartimentación de la historia literaria e intelectual de América Latina.

Bibliografía

OBRAS DE MARÍA ROSA OLIVER

OLIVER, MARÍA ROSA

- 1939 "La novela norteamericana moderna". *Sur* 59: 33-47.
- 1943 "Hudson y Figari". *La Nación*, 26 de septiembre: 4.
- 1945 *América vista por una mujer argentina*. Prólogo de Alejandro E. Shaw, ilustraciones de Antonio Berni. Buenos Aires: Salzmann y Cía.
- 1953 "Sobre una nota del calendario". *Sur* 222: 144-146.
- 1964 "La literatura de testimonio". *Casa de las Américas* 27: 3-11.
- 1965a *Mundo, mi casa*. Buenos Aires: Falbo Librero Editor.
- 1965b "Un recuerdo". *Casa de las Américas. Homenaje a Ezequiel Martínez Estrada* 33: 26-28.
- 1966 "María Rosa Oliver: el amor militante". *Confirmado*: 64.
- 1969 *La vida cotidiana*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 1971 "La salida". *Sur* 326-328: 117-127.
- 1981 *Mi fe es el hombre*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.

OLIVER, MARÍA ROSA Y ROBERTO FRONTINI

- 1955 *Lo que sabemos hablamos... Testimonios sobre la China de hoy*. Buenos Aires: Ediciones Botella al Mar.

OLIVER, MARÍA ROSA Y EUGENIO GUASTA

- 2011 *Correspondencia 1960-1976*. Buenos Aires: Ediciones Sur.

Escritos inéditos

OLIVER, MARÍA ROSA

- s. a. "Impresiones de dos ciudades (Moscú y Leningrado)". María Rosa Oliver Papers, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

OLIVER, MARÍA ROSA

- 1961 "Carta a Victoria Ocampo". 29 de abril de 1961. Archivo de la Academia Argentina de Letras.
- 1968a "Sin apuntes ni grabación". Octubre de 1968. María Rosa Oliver Papers, caja 1, folder 13. Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.
- 1968b "Cuba" [artículo sobre Cuba sin titular]. Diciembre de 1968. María Rosa Oliver Papers, caja 1, folder 14. Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

OBRA DE EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

MARTÍNEZ ESTRADA, EZEQUIEL

- 1947 "Imperialismo y buena vecindad". *Cuadernos Americanos* 5: 80-86.
- 1950 "Norteamérica, la hacendosa". *Sur* 192-194: 156-159.
- 1951 *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*. México: FCE.
- 1952 "Sarmiento y los Estados Unidos". *Cuadernos Americanos* 63: 186-204.
- 1956a "Cuestionarios e interrogatorios". En *Cuadrante del pampero*, 155-166. Buenos Aires: Deucalión.
- 1956b "De las élites al pueblo". En *Cuadrante del pampero*, 16-20. Buenos Aires: Deucalión.
- 1956c "Discurso improvisado en la cena ofrecida el 18 de enero de 1956 en el Club Universitario de Bahía Blanca". En *Cuadrante del pampero*, 82-87. Buenos Aires: Deucalión.
- 1956d "Nueva epístola 'A los romanos'". *Propósitos*, 12 de marzo: 3.
- 1956e "Sucesores y albaceas del peronismo". *Marcha* 808: 12-14.
- 1958 *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, 2 vols. México-Buenos Aires: FCE.
- 1959 *Mensaje a los escritores*. Bahía Blanca: Pampa-Mar.
- 1962a *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*. México: UNAM.
- 1962b *Familia de Martí*. Cuadernos de la Casa de las Américas, núm. 1. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- 1963a *El verdadero cuento del Tío Sam*, ilustrado por Siné. La Habana: Casa de las Américas.

- 1963b *En Cuba y al servicio de la Revolución cubana*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
- 1965a *Mi experiencia cubana*. Montevideo: El Siglo Ilustrado.
- 1965b “Tres radiografías de Ezequiel Martínez Estrada”. Entrevista con Emmanuel Carballo”. *Casa de las Américas* 33: 38-49.
- 1966a *Martí: El héroe y su acción revolucionaria*. México: Siglo XXI.
- 1966b *Panorama de las literaturas*. La Habana: Casa de las Américas.
- 1967a *La poesía afrocubana de Nicolás Guillén*. La Habana: Cuadernos Unión.
- 1967b *En torno a Kafka y otros ensayos*. Compilación a cargo de Enrique Espinosa. Barcelona: Seix Barral.
- 1967c *Martí revolucionario*. La Habana: Casa de las Américas.
- 1967d *Para una revisión de las letras argentinas*. Buenos Aires: Losada.
- 1968a *El hermano Quiroga: cartas de Quiroga a Martínez Estrada*. Montevideo: Arca.
- 1968b *La cabeza de Goliath*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- 1969 *Leer y escribir*. Compilación de Enrique Espinosa. México: Joaquín Mortiz.
- 1971 *Análisis funcional de la cultura*. México: Diógenes.
- 1975 *Cuentos completos*. Edición de Roberto Yahni. Madrid: Alianza.
- 1985a *Panorama de los Estados Unidos. Diario de viaje a los Estados Unidos*. Edición de Joaquín Roy. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- 1985b *Panorama de los Estados Unidos. Diagrama de los Estados Unidos*. Edición de Joaquín Roy. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- 1991 *Radiografía de la pampa*. Edición de Leo Pollmann. Colección ALLCA xxe Archivos 19. Madrid: CSIC.
- 2001 *Sarmiento. Meditaciones sarmientinas. Los invariantes históricos del Facundo*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.
- 2005 *¿Qué es esto? Catilinaria*. Buenos Aires: Colihue-Biblioteca Nacional.
- MARTÍNEZ ESTRADA, EZEQUIEL ET AL.
- 2009 *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco y Samuel Glusberg*. Edición de Horacio Tarcus. Buenos Aires: Emecé.
- MARTÍNEZ ESTRADA, EZEQUIEL Y VICTORIA OCAMPO
- 2013 *Epistolario*. Edición de Christian Ferrer. Buenos Aires: Interzona.

Escritos inéditos

MARTÍNEZ ESTRADA, EZEQUIEL

- 1957 "Apuntes de viaje" ("Berna", "Ginebra", "Zurich", "Lucerna", "URSS", "Yasnaia Poliana"). Sección Literatura, Subsección Originales, legajo 22, signatura M365. Archivo de la Fundación Ezequiel Martínez Estrada (Bahía Blanca).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABBEELE, GEORGES VAN DEN

- 1992 *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ADAM, CARLOS

- 1968 *Bibliografía y documentos de Ezequiel Martínez Estrada*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

ADAMS, PERCY G.

- 1983 *Travel Literature and the Evolution of the Novel*. Lexington: University Press of Kentucky.

AGUILAR, GONZALO

- 2009 *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

AINSA, FERNANDO

- 1986 *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos.
1999 *La reconstrucción de la utopía*. México: Correo de la UNESCO.

ALBERCA, MANUEL

- 2007 *El pacto ambiguo: de la novela autobiográfica a la autoficción*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ALBERTI, RAFAEL Y LEÓN, MARÍA TERESA

- 1959 *Sonríe China*. Buenos Aires: Jacobo Muchnick Editor.

ALTAMIRANO, CARLOS

- 2007 *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé.
2010 *Historia de los intelectuales en América Latina. Vol II: Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz.

AMÍCOLA, JOSÉ

2007 *La autobiografía como autofiguración*. Rosario: Beatriz Viterbo.

ANDERSON, JON LEE

1997 *Che Guevara. Una vida revolucionaria*. Traducción de Daniel Zadunaisky. Barcelona: Emecé.

ANDERSON IMBERT, ENRIQUE

1988 "Kafka y Martínez Estrada". *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXXVI: 467-476.

ANDRÉS, ALFREDO

1968 *Palabras con Leopoldo Marechal*. Buenos Aires: Carlos Pérez Editor.

ARENAS, REINALDO

1992 *Antes que anochezca. Autobiografía*. Barcelona: Tusquets.

ASTRADA, CARLOS

2007 "Convivencia con Mao Tse-Tung en el diálogo". En *Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda*, compilación y prólogo de Sylvia Saïtta, 245-256. Buenos Aires: FCE.

AUGÉ, MARC

1993 *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Traducción de Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa.

2006 "El viaje inmóvil". En *Diez estudios sobre literatura de viajes*, edición de Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel, 11-15. Madrid: csic.

AVELLANEDA, ANDRÉS

1983 *El habla de la ideología*. Buenos Aires: Sudamericana.

1986 "Martínez Estrada revolucionario". *Cuadernos Americanos* 264: 159-169.

BAJTÍN, MIJAÍL

1990 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

BARLETTA, LEÓNIDAS

1952 "El Conte Biancamano: Mensajero de la Paz". *Propósitos*, 22 de noviembre: 5.

1953 "Delegados al Congreso de los Pueblos relatan sus impresiones". *Propósitos*, 16 de abril: 8.

1965 "Prólogo". En Ezequiel Martínez Estrada. *Mi experiencia cubana*, 7-16. Montevideo: El Siglo Ilustrado.

BARNES, JOHN

1997 *Evita. La biografía*. Traducción de Antonio K. Regán. Barcelona: Thassàlia.

BEAUVOIR, SIMONE DE

1964 "Encuentro con la Revolución cubana". *Casa de las Américas* 25: 109-112.

1970 *La larga marcha. Ensayo sobre China*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: La Pléyade.

1987 *La fuerza de las cosas*. Traducción de Elena Rius. Barcelona: Edhasa.

BELLER, MANFRED Y JOEP LEERSEN

2007 *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Character*. Studia Imagologica 13. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.

BENDA, JULIEN

1936 "La cuestión de la élite". *Sur* 27: 117-120.

1974 *La traición de los intelectuales*. Traducción de Luis A. Sánchez. Buenos Aires: Efecé.

BENJAMIN, WALTER

2008 *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Obras*, libro I, vol. 2. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

BERTÚA, PAULA

2013 "María Rosa Oliver: apuntes de viaje y crítica cultural". *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria* 17: 1-34.

BIANCO, JOSÉ

2013 *La pérdida del reino. Sombras suele vestir. Ensayos y entrevistas*. Girona: Atalanta.

BIASI, PIERRE-MARC DE

2008 "¿Qué es un borrador? El caso Flaubert: ensayo de tipología". En *Genética textual*, edición y traducción de Emilio Pastor Platero, 113-151. Madrid: Lecturas.

BINNS, NIALL

2009 *Voluntarios con gafas. Escritores extranjeros en la Guerra Civil española*. Madrid: Mare Nostrum.

2013 *Argentina y la Guerra Civil española. La voz de los intelectuales*. Madrid: Calambur.

BIOY CASARES, ADOLFO

1994 *Memorias*. Barcelona: Tusquets.

BORGES, JORGE LUIS

1931a "Films". *Sur* 3: 171.

1931b "Nuestras imposibilidades". *Sur* 4: 131-134.

1932 "Street Scene". *Sur* 5: 198-200.

1956 "Una efusión de Martínez Estrada". *Sur* 242: 12-13.

1995 "El escritor argentino y la tradición". En *Discusión*, 188-203. Buenos Aires: Alianza.

1999 "L'illusion comique". En *Borges en Sur (1931-1980)*, 55-57. Barcelona: Emecé.

BORGES, JORGE LUIS

2008 *Atlas*. Buenos Aires: Emecé.

2009 *Los conjurados. Obra poética*. Barcelona: Destino.

BRUZUAL, ALEJANDRO

2006 "Los viajes de César Vallejo a la Unión Soviética: La dialéctica del vaso de agua". *A contracorriente* 4 (1): 23-39.

BUENO, SALVADOR

1965 "Don Ezequiel, premio Casa de las Américas 1960". *Casa de las Américas* 33: 74-77.

BUZZATTI, DINO

2004 *La famosa invasión de Sicilia por los osos*, traducción de María Estébanez. Madrid: Gadir.

CAILLOIS, ROGER

1942 *La roca de Sísifo*, traducción de José Bianco, Julio Molina y Vedia y Raimundo Lida. Buenos Aires: Sudamericana.

CAILLOIS, ROGER Y VICTORIA OCAMPO

1997 *Correspondencia (1939-1978)*, prólogo, selección y notas de Odile Felgine, traducción de Francisco Villegas. Buenos Aires: Sudamericana.

"CALENDARIO"

1958 *Sur* 250: 104.

CALOMARDE, NANCY

2004 *Políticas y ficciones en Sur (1945-1955). Las operaciones culturales en los contextos de "peronización"*. Córdoba: Universitat-Facultad de Filosofía y Humanidades- Universidad Nacional de Córdoba.

CANÉ, MIGUEL

1940 *En viaje*. Buenos Aires: Sopena.

CANETTI, ELÍAS

2002 *Obras completas 1. Masa y poder*, traducción de Juan José del Solar. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

CANTO, ESTELA

1989 *Borges a contraluz*. Madrid: Espasa Calpe.

CARDENAL, ERNESTO

1972 *En Cuba*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

2002 *Las ínsulas extrañas. Memorias II*. Madrid: Trotta.

CASTELNUOVO, ELÍAS

2007 *¡Yo vi...! en Rusia. (Impresiones de un viaje a través de la tierra de los trabajadores)*. En Carlos Astrada *et al. Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda*, compilación y prólogo de Sylvia Saítta, 83-124. Buenos Aires: FCE.

CATELLI, NORA

2007 *En la era de la intimidad. El espacio autobiográfico*. Rosario: Beatriz Viterbo.

CAUTE, DAVID

1973 *Compañeros de viaje: una posdata a la Ilustración*, traducción de Teresa Pamies. México: Grijalbo.

CELENTANO, ADRIÁN

2012 "Las ediciones del maoísmo argentino". En *Memoria Académica. Compartimos lo que sabemos. Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición*. La Plata. Consultado el 1 de junio. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1924/ev.1924.pdf.

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS-RENÉ DE

1820 *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes*. Londres: Chez Henri Colburn.

CISNEROS, ANDRÉS, CARLOS ESCUDÉ Y ALEJANDRO L. CORBACHO

1998 *Historia general de las relaciones exteriores de la República Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

CLEMENTI, HEBE

1992 *María Rosa Oliver*, Colección Mujeres Argentinas. Buenos Aires: Planeta.

2004 *Lautaro: Historia de una editora*. Buenos Aires: Leviatán.

CLIFFORD, JAMES

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.

COGEZ, GÉRARD

2004 *Les écrivains voyageurs au XXe. siècle*. Paris: Éditions du Seuil.

COLOMBI, BEATRIZ

2004 *Viaje intelectual: migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*. Rosario: Beatriz Viterbo.

2010a “El viaje, de la práctica al género”. En *Viaje y relato en Latinoamérica*, edición Mónica Marinone y Gabriela Tineo, 287-308. Buenos Aires: Katatay.

2010b “Prólogo”. En Roberto Arlt *et al. Cosmópolis: del flâneur al globe-trotter*, edición de Beatriz Colombi, 11-33. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

CORCORAN, DAVID

2011 “The Infrastructure of Influence: Transnational Collaboration and the Spread of us Cultural Influence in Colombia, 1930s-1960s”. Tesis de doctorado. The University of New Mexico.

CORTÁZAR, JULIO

1967 “Carta a Fernández Retamar (10 de mayo de 1967)”. *Casa de las Américas* 45: 7-14.

1994 “Algunos aspectos del cuento”. En *Obra crítica*, edición de Saúl Yurkievich, 367-385. Buenos Aires: Alfaguara.

2000a *Cartas 2 (1964-1968)*, edición de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Alfaguara.

2000b *Cartas 3 (1969-1973)*, edición de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Alfaguara.

2004 *Los premios*. Madrid: Suma de Letras.

2010 *Cartas a los Jonquières*, edición de Aurora Bernárdez y Carles Álvarez Garriga. Madrid: Alfaguara.

CRAMER, GISELA Y URSULA PRUTSCH

- 2012 "Nelson A. Rockefeller's Office of Inter-American Affairs and the Quest for Pan-American Unity: An Introductory Essay". En *¡Américas unidas! Nelson A. Rockefeller's Office of Inter-American Affairs (1940-46)*, edición de Gisela Cramer y Ursula Prutsch, 15-51. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

CRISTOFF, SONIA

- 2009 "El viaje dislocante". En Martín Caparrós *et al.* *Pasaje a Oriente. Narrativa de viajes de escritores argentinos*, selección y prólogo Sonia Cristoff, 11-60. Buenos Aires: FCE.

CRUZ, JORGE

- 1996 *Genio y figura de Manuel Mujica Lainez*. Buenos Aires: Eudeba.

CULLER, JONATHAN

- 1988 "The Semiotics of Tourism". En *Framing the Sign. Criticism and its Institutions*, 153-167. Norman-London: University of Oklahoma Press.

CVITANOVIC, DINKO

- 1983 "Un manuscrito inédito de Martínez Estrada". *Cuadernos Hispanoamericanos* 402: 124-132.

DARÍO, RUBÉN

- 2010 "Los cosmopolitas de Snobópolis" (fragmento de "Venecia"). En Roberto Arlt *et al.* *Cosmópolis: del flâneur al globe-trotter*, edición de Beatriz Colombi, 194-200. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

DIDIER, BÉATRICE

- 2002 *Le journal intime*. Paris: PUF.

EARLE, PETER G.

- 1971 *Prophet in the Wilderness: The Works of Ezequiel Martínez Estrada*. Austin: University of Texas Press.

EGOROV, SEMION FILIPPOVICH

- 1988 "León Nikolaievich Tolstoi". *Perspectivas: Revista Trimestral de Educación Comparada* 18 (3): 663-675.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS

- 1973 "Turistas de la Revolución". En *El interrogatorio de La Habana. Auto-retrato de la contrarrevolución y otros ensayos políticos*, traducción de Michael Faber-Kaiser, 97-139. Barcelona: Anagrama.

- 1974 "Tourists of the Revolution". En *The Consciousness Industry: on Literature, Politics and the Media*, selección y traducción Michael Roloff, 129-159. Nueva York: The Seabury Press.
- ENZENSBERGER, HANS MAGNUS
1996 "A Theory of Tourism". *New German Critique* 68: 117-135.
- FEIJÓO, SAMUEL
1965 "Para un epistolario cubano de Don Ezequiel Martínez Estrada". *Islas* 7 (2): 69-83.
- FERNÁNDEZ BRAVO, ÁLVARO
2008 "Introducción". En *Mi fe es el hombre*, María Rosa Oliver, 9-49. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO
1967 "Prólogo". En *Martí revolucionario*, Ezequiel Martínez Estrada, XI-XVI. La Habana: Casa de las Américas.
2004 *Todo Calibán*. Buenos Aires: Clacso.
- FERRER, CHRISTIAN
1999 "Soriasis y Nación. Técnica y sintomatología". *Artefacto* 3: 176-184.
2001 "Historia facúndica". En *Sarmiento, Meditaciones sarmientinas. Los invariantes históricos del "Facundo"*, Ezequiel Martínez Estrada, 7-16. Rosario: Beatriz Viterbo.
2006 "Un pensador que cuestionaba al país". *Revista Ñ, Clarín*. Consultado el 13 de febrero. <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2006/01/07/u-01119327.htm>.
2009a "Desmesura". En *La cabeza de Goliath*, Ezequiel Martínez Estrada, 11-17. Buenos Aires: Capital Intelectual.
2009b "Palos de la crítica. Todos contra Martínez Estrada". En *Actas de la I Jornada de la Crítica en la Argentina*, 236-242. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
2013 "Furia y desacralización: Martínez Estrada". En *Camafleos. Sobre algunas figuras excéntricas, desconcertantes o inadaptadas*, 79-93. Buenos Aires: Godot, 2013.
- FIORUCCI, FLAVIA
2002 "Los marginados de la Revolución: los intelectuales peronistas (1945,1955)". En *Anales do 2º Congresso Brasileiro de Hispanistas*. Consultado el 24 de septiembre. http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000012002000300023&lng=en&nrm=iso.

FIORUCCI, FLAVIA

2011 *Intelectuales y peronismo. 1945-1955*. Buenos Aires: Biblos.

FIRCHOW, PETER

2007 "America 3: United States". En *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Character*, edición de Manfred Beller y Joep Leersen, 90-94. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.

FREUD, SIGMUND

1999 *La psicología de las masas*, traducción de Luis López-Ballesteros y Torres. Madrid: Alianza.

FRONTINI, NORBERTO A.

1953 "La cárcel de Pekín". *Propósitos*, 4 de junio: 8.

GAMBINI, HUGO

2007 *Historia del peronismo. El poder total (1943-1951)*, vol. 1. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.

GAMBLE, ALEXANDER WILLIAM

2010 *Between Tourist and Traveler. Exploring the Threshold between Fast and Slow*. Tesis de Maestría. University of Montana.

GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL

1986 *De viaje por los países socialistas. 90 días en la Cortina de Hierro*. Bogotá: La Oveja Negra.

GARRO, ELENA

2011 *Memorias de España 1937*. Madrid: Salto de Página.

GASQUET, AXEL

2002 *L'intelligentsia du bout du monde: les écrivains argentins à Paris*. Paris: Kimé.

2007 *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.

GIDE, ANDRÉ

1936 *Regreso de la URSS*, traducción de Rubén Darío. Buenos Aires: Sur.

GILBERT, ISIDORO

2007 *El oro de Moscú. Historia secreta de la diplomacia, el comercio y la inteligencia soviética en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

GILMAN, CLAUDIA

- 2003 *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GONZÁLEZ TUÑÓN, RAÚL

- 2009 "En Shangai". En *Pasaje a Oriente. Narrativa de viajes de escritores argentinos*, Martín Caparrós *et al.*, selección y prólogo de Sonia Cristoff, 131-152. Buenos Aires: FCE.

GRAMUGLIO, MARÍA TERESA

- 1983 "Sur: constitución del grupo y proyecto cultural". *Punto de vista* 17: 7-9.
- 1986 "Sur en la década del treinta: una revista política". *Punto de vista* 28: 32-39.
- 2004 "Posiciones de Sur en el espacio literario. Una política de la cultura". En *Historia crítica de la literatura argentina, vol. 9. El oficio se afirma*, dirección de Sylvia Saítta, 93-122. Buenos Aires: Emecé.
- 2010 "Sur. Una minoría cosmopolita en la periferia occidental". En *Historia de los intelectuales en América Latina. 2, Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, dirección de Carlos Altamirano, 192-210. Buenos Aires-Madrid: Katz.

GROUSSAC, PAUL

- 2006 *Del Plata al Niágara*. Buenos Aires: Colihue-Biblioteca Nacional de la República Argentina.

GUEVARA, ERNESTO

- 1968 *El diario del Che en Bolivia. Noviembre 7, 1966 a Octubre, 1967*. La Habana: Instituto del Libro.

HEINE, HEINRICH

- 2011 *Atta Troll: el sueño de una noche*, traducción y glosario de Jesús Munárriz. Madrid: Hiperión.

HOLLANDER, PAUL

- 1987a *Los peregrinos políticos*, traducción de María Elena Barro. Madrid: Playor.
- 1987b *Los peregrinos de La Habana*, traducción de Ramón Solá. Madrid: Playor.

HOORMANT, FRANÇOIS

- 2000 *Au Pays de l'avenir radieux. Voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire*. París: Aubier.

HOURLMANT, FRANÇOIS

- 2012 “Les intellectuels et le pouvoir: des ‘idiots utiles’ aux prophètes d’institution”. En *Les intellectuels et le pouvoir. Déclinaisons et mutations*, edición de François Hourmant y Arnaud Leclerc, 7-28. Rennes: P.U.R.

ISER, WOLFGANG

- 1990 “Fictionalizing: *The Anthropological Dimension of Literary Fictions*”. *New Literary History* 21: 939-955.

JAURETCHE, ARTURO

- 1974 *De memoria: Pantalones cortos*. Buenos Aires: Peña Lillo.
2012 *Los profetas del odio y La yapa*. Buenos Aires: Corregidor.

JITRIK, NOÉ

- 1968 *El 80 y su mundo*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
1969 *Los viajeros*. Buenos Aires: Jorge Álvarez

JURADO, ALICIA

- 1989 *Descubrimiento del mundo*. Buenos Aires: Emecé.

KANT, IMMANUEL

- 2010 *Idea para una historia universal en clave cosmopolita. Obras completas*, vol. II, edición de Maximiliano Hernández, 12-27. Madrid: Gredos.

KAPUŃCIŃSKI, RYSZARD

- 2010 “Cristo con un fusil al hombro”. En *Cristo con un fusil al hombro*, traducción de Agata Orzeszek, 67-94. Barcelona: Anagrama.

KING, JOHN

- 1989 *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*. México: FCE.

KING, JOHN

- 1990 “*Sur* y la cultura argentina en la década del treinta”. En *América: Cahiers du CRICCAL* 4/5: 381-391.

KOHAN, NESTOR

- 2000 *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos.
2011 *Tradición y cultura crítica*. Buenos Aires. Consultado el 13 de marzo. <http://www.rebelion.org/docs/138117.pdf>.

KORDON, BERNARDO

- 1958 *600 millones y uno*. Buenos Aires: Leviatán.

- 1963 “Entrevista a Chen Yi y Mao Tse Tung”. *Liberación* 2: 9-11.
- LAMOSO, ADRIANA
 2017 *Ezequiel Martínez Estrada. Cultura, política y redes intelectuales*. México: UNAM.
- LASARTE VALCÁRCEL, JAVIER
 2000 “Sarmiento y la cultura de la masa: transculturación y la utopía del viaje liberal”. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales* 16: 15-36.
- LASERNA, MARIO
 1967 “Formas de viajar a la URSS”. *Razón y fábula* 4: 57-66.
- LAUDATO, RICARDO
 1998 “Vicente Fatone: un letrado cumplido en América”. *Espéculo. Revista de la Universidad Complutense* 9. Consultado el 12 de noviembre. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero9/letrado.html>.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED W.
 2000 *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, traducción e introducción Lourdes Rensoli Laliga. Buenos Aires: Prometeo.
- LEÓN, MARÍA TERESA
 1999 *Memoria de la melancolía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
 1988 *Tristes trópicos*, traducción de Noelia Bastard. Barcelona: Paidós.
- LIGA ARGENTINA POR LOS DERECHOS DEL HOMBRE
 s. a. “Breve historia de la Liga”. Consultado el 23 de mayo. <http://laladh.wordpress.com/aproposito>.
- LOSADA, LEANDRO
 2010 “Rumbos de élite en el Centenario”. En Aldao de Díaz *et alt. Esplendores del Centenario. Relatos de la elite argentina desde Europa y Estados Unidos*, selección y prólogo de L. Losada, 9-46. Buenos Aires: FCE.
- LOUIS, ANNICK
 2006 *Borges ante el fascismo*. Berna: Peter Lang.
- LOYOLA, HERNÁN
 1999 “Notas literarias a Pablo Neruda”. En *Obras completas I. De “Crepusculario” a “Las uvas y el viento” (1923-1954)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

MACCANNELL, DEAN

1976 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Nueva York: Schocken Books.

MACLEISH, ARCHIBALD

1940 "El arte de la Buena Vecindad". *Sur* 73: 69-74.

MANSILLA, EDUARDA

1996 *Recuerdos de viaje*. Madrid: El Viso.

MARECHAL, LEOPOLDO

1969 "La isla de Fidel". En *Cuba por argentinos*, Cortázar *et al.*, 29-59. Buenos Aires: Merlín.

"MARÍA ROSA OLIVER"

1958 *Propósitos*, 15 octubre.

MARTÍ, JOSÉ

2003 *En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892*, edición de Roberto Fernández Retamar y Pedro P. Rodríguez. Madrid: ALLCA XX.

MARTÍN DE LA GUARDIA, RICARDO *ET AL*

2006 *La batalla de Budapest. Historia de la insurrección húngara de 1956*. Madrid: Actas.

MATAMORO, BLAS

1975 *Oligarquía y literatura*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

METHOL FERRÉ, ALBERTO

1967 "La revolución verde oliva, Debray y la o.l.a.s". *Revista Víspera* 3: 17-30.

1974 "Política y Teología de la Liberación". "Liberación: Diálogos en el Celam". *Documentos Celam* 16: 135-192.

1984 "Teología de la Liberación. Génesis histórica y problema actual". *Revista Nexa* 3: 9.

MIŁOSZ, CZESŁAW

2016 *La mente cautiva*. Traducción de Xavier Farré. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

MISTRAL, GABRIELA Y VICTORIA OCAMPO

2007 *Esta América nuestra. Correspondencia 1926-1956*, introducción y notas de Elizabeth Horan y Doris Meyer. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

MOLLOY, SYLVIA

- 2010 "Victoria viajera. Crónica de un aprendizaje". En Victoria Ocampo. *La viajera y sus sombras. Crónica de un aprendizaje*, edición y prólogo de Sylvia Molloy, 9-39. Buenos Aires: FCE.

MORA, CARMEN DE Y ALFONSO GARCÍA MORALES

- 2013 *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1939)*, vols. I y II. Bruselas: Peter Lang.

MORAES MEDINA, MARIANA

- 2013 "El mundo más desconocido: Victoria Ocampo y el viaje de posguerra". En *Navegaciones y regresos. Lugares y figuras del desplazamiento*, edición de Oscar Brando *et al.*, 297-314. Bruselas: Peter Lang.
- 2015 "Viajeros del panamericanismo. Escritores argentinos a Estados Unidos en el auge de la Buena Vecindad". En *Geografía literaria de América*, edición de Adrián Curiel Rivera y Carolina Depetris, 211-250. México: UNAM.
- 2018 "Escritura de viaje, peronismo y ficcionalización: Ezequiel Martínez Estrada en Suiza". *Lo que los Archivos Cuentan* 6: 85-110.

MORELLO, GUSTAVO

- 2003 *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

MUDROVIC, MARÍA EUGENIA

- 2013 "Borges y el Congreso por la Libertad de la Cultura". *Variaciones Borges* 36: 77-104.

MUJICA LAINEZ, MANUEL

- 1984 *Placeres y fatigas de los viajes*, vol. I. Buenos Aires: Sudamericana.

MURAWSKA-MUTHESIUS, KATARYNA

- 2008 "The Cold War Traveller's Gaze: Jan Lenica's 1954 Sketchbook of London". En *Under Eastern Eyes: Studies in East European Travel Writing on Europe, 1550-2000*, edición de Wendy Bracewell y Alex Drace-Francis, 325-354. Budapest-Nueva York: Central European University Press.

MURENA, HÉCTOR

- 1954 *El pecado original de América Latina*. Buenos Aires: Sur.

NAARDEN, BRUNO Y JOEP LEERSEN

- 2007 "Russians". En *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Character*, edición de Manfred Beller y Joep Leersen, 226-230. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.

NAVASCUÉS, JAVIER DE

- 2011 "El estereotipo invisible: imágenes del afrodescendiente en la narrativa argentina del siglo XIX". *Altre modernità* 6: 147-162.
- 2013 "El país rosa de María Rosa Oliver: el viaje a China de 1953". [Inédito] Ponencia presentada en el Congreso Internacional China en la literatura iberoamericana, Universidad de Macao- GRISO-Universidad de Navarra, Macao, 15-17 de abril.
- 2017 *Alpargatas contra libros: el escritor y las masas en la literatura del primer peronismo (1945-1955)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

NERUDA, PABLO

- 1999 *Obras completas I: de "Crepusculario" a "Las uvas y el viento" (1923-1954)*, edición de Hernán Loyola. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

NERUDA, PABLO Y ASTURIAS, MIGUEL ÁNGEL

- 2010 *Comiendo en Hungría*. Madrid: Capitán Swing.

NINKOVICH, FRANK A.

- 1981 *The Diplomacy of Ideas: U.S. Foreign Policy and Cultural Relations, 1938-50*. Nueva York: Cambridge University Press.

OCAMPO, VICTORIA

- 1941 "América indivisible". *Sur* 87: 7-9.
- 1950 "Sobre 'Norteamérica, la hermosa'". *Sur* 192-194: 143-145.
- 1953 "Saludo a los dos Sergios". *Sur* 222: 81-91.
- 1965 "Recuerdos sobre recuerdos (Al margen de *Mundo, mi casa*)". *Sur* 295: 79-85.
- 1967 "Postdata. Waldo Frank y Sur". *Sur* 303-305: 23-36.
- 1981 *Autobiografía III. La rama de Salzburgo*. Buenos Aires: Sur.
- 1984 *Autobiografía VI. Sur y Cía*. Buenos Aires: Sur.
- 1999 "La misión del intelectual ante la comunidad mundial". En *Testimonios. Series primera a quinta*, edición de Eduardo Paz Leston, 340-349. Buenos Aires: Sudamericana.
- 2009 *Cartas de posguerra*. Buenos Aires: Sur.
- 2010 "USA 1943". En Victoria Ocampo. *La viajera y sus sombras. Crónica de un aprendizaje*, selección y prólogo de Sylvia Saítta, 109-167. Buenos Aires: FCE.

ORGAMBIDE, PEDRO

- 1970 *Radiografía de Martínez Estrada*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

1997 *Un puritano en el burdel. Ezequiel Martínez Estrada o el sueño de una Argentina moral*. Buenos Aires: Ameghino Editora.

ORS, EUGENIO D'

1946 "Osos". En *Novísimo glosario. MCMXXXIV-MXMXXXV*, 76-80. Madrid: Aguilar.

"PABLO NERUDA Y SUR"

1953 *Sur* 221:121-125.

PADILLA, HEBERTO

1973 *Provocaciones (poemas)*, introducción de José Mario. Madrid: Ediciones La Gota de Agua.

1989 *La mala memoria*. Barcelona: Plaza & Janés.

PAGEAUX, DANIEL-HENRI

1994 *La littérature générale et comparée*. Paris: Armand Colin.

PAGNI, ANDREA

2000 "Ser o no ser turista". En *Historia crítica de la literatura argentina, vol. 3: El brote de los géneros*, dirección de Susana Zanetti, 39-60. Buenos Aires: Emecé.

PAOLI, ARTURO

2003 *Salutatemi Maria Rosa*. Lucca: Paccini Fazzi.

PASTERNAK, NORA

2002 *Sur, una revista en la tormenta. Los años de formación 1931-1944*. Buenos Aires: Paradiso.

PAZ, OCTAVIO

1993 *Itinerario*. México: FCE.

PELLEGRINI, CARLOS

2010 "Cartas norteamericanas". En *Esplendores del Centenario. Relatos de la élite argentina desde Europa y Estados Unidos*, Aldo de Díaz et al., selección y prólogo de Leandro Losada, 265-301. Buenos Aires: FCE.

PETRA, ADRIANA

2010 "Cosmopolitismo y nación. Los intelectuales argentinos en tiempos de la Guerra Fría". *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX* 1: 51-73.

2013 "Cultura comunista y Guerra Fría. Los intelectuales y el movimiento por la paz en Argentina". *Cuadernos de Historia* 38: 99-130.

PETRA, ADRIANA

- 2017 *Intelectuales y cultura comunista. Itinerarios, problemas y debates en la Argentina de posguerra*. Buenos Aires: FCE.

PIERINI, MARGARITA

- 2004 "El viaje como iniciación en las memorias de María Rosa Oliver". En *Espacio, viajes y viajeros en la literatura latinoamericana*, edición de Luz Elena Zamudio, 122-138. México: Aldous-UAM-I.

PLOTKIN, MARIANO

- 1991 "Perón y el peronismo: un ensayo bibliográfico". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 1 (2). Consultado el 23 de octubre. <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1293/1319>.
- 2002 "Victoria Ocampo y su descubrimiento de los Estados Unidos". *Anuario de Estudios Americanos* LIX (2): 565-588.

PODLUBNE, JUDITH

- 2011 *Escritores de Sur: los inicios literarios de José Bianco y Silvina Ocampo*. Rosario: Beatriz Viterbo-Universidad Nacional de Rosario.

PORTER, DENNIS

- 1991 *Haunted Journeys: Desire and Transgression in European Travel Writing*. Princeton: Princeton University Press.

POSSE, ABEL

- 2003 "Eternos misterios del peronismo". *La Nación*. Consultado el 13 de abril. <https://www.lanacion.com.ar/opinion/eternos-misterios-del-peronismo-nid515292>.

PRADO ACOSTA, LAURA

- 2013 "Concepciones culturales en pugna. Repercusiones del inicio de la Guerra Fría, el zhdhanovismo y el peronismo en el Partido Comunista argentino". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Consultado el 9 de noviembre. <http://nuevomundo.revues.org/64825>.

PRATT, MARY LOUISE

- 2010 *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*, traducción de Ofelia Castillo. Buenos Aires: FCE.

PRIETO, ADOLFO

- 1982 *La literatura autobiográfica argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

QUIROGA, HORACIO

2007 *Obras. Diario y correspondencia*, edición de Jorge Lafforgue y Pablo Rocca. Buenos Aires: Losada.

RAMA, ÁNGEL

2001 *Diario. 1974-1983*. Caracas: Trilce-La Nave va.

RAMOS, JULIO

1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. México: FCE.

REBOURSIN, OLIVIER

2008 “Derribando algunos mitos: acerca de la Liga Argentina por los Derechos del Hombre en el nacimiento y desarrollo del ‘movimiento de Derechos Humanos’”. *Revista del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini* 3. Consultado el 6 de junio. <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/68>.

“REGRESO [sic] DE LA UNIÓN UN ESCRITOR ARGENTINO”

1942 *La Nación*, 3 septiembre 1942: 4.

“REPORTAJE A NERUDA”

1952 *Pro Arte* 160 (28 de noviembre): 1 y 6.

REYES, ALFONSO

2002 *Ensayos sobre la inteligencia americana. Antología de textos filosóficos*, introducción y selección Agapito Maestre. Madrid: Tecnos.

ROCK, DAVID

1988 *Argentina 1516-1987: desde la colonización española hasta Alfonsín*, traducción de Néstor Míguez. Madrid: Alianza.

ROJAS, RAFAEL

2010 “Anatomía del entusiasmo. Cultura y Revolución en Cuba (1959-1971)”. En *Historia de los intelectuales en América Latina. II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX*, dirección de Carlos Altamirano, 45-61. Buenos Aires: Katz.

ROSMAN, SILVIA

2003 *Dislocaciones culturales: nación, sujeto y comunidad en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo.

ROSSI, VICENTE

2002 *Cosas de negros*. Buenos Aires: Taurus.

ROY, JOAQUÍN

1978 “Ezequiel Martínez Estrada y los Estados Unidos”. *Revista Interamericana de Bibliografía* 28 (1): 19-35.

1985 “Génesis y contexto de los escritos inéditos de Martínez Estrada sobre los Estados Unidos”. En *Panorama de los Estados Unidos*, Ezequiel Martínez Estrada, edición de Joaquín Roy, 7-25. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.

RUDNITZKY, LEÓN

2007 “Rusia: la verdad de la situación actual del soviét”. En *Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda*, Carlos Astrada *et al.*, compilación y prólogo de Sylvia Saítta, 59-82. Buenos Aires: FCE.

SAER, JUAN JOSÉ

2003 *El río sin orillas: tratado imaginario*. Buenos Aires: Seix Barral.

SAÍTTA, SYLVIA

2007a “Hacia la revolución”. En *Hacia la revolución: viajeros argentinos de izquierda*, Carlos Astrada *et al.*, compilación y prólogo Sylvia Saítta, 11-44. Buenos Aires: FCE.

2007b “Son cuentos chinos. La recepción del relato del viaje de Elías Castelnuevo al país de los soviets”. En *El vendaval de lo nuevo. Literatura y cultura en la Argentina moderna entre España y América Latina (1880-1930)*, edición de Gloria Chicote y Miguel Dalmaroni, 217-238. Rosario: Beatriz Viterbo.

SÁNCHEZ ROMERO, MANUEL

2005 “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias”. *Revista de Filología Alemana* 13: 9-28.

SANTANDER, SILVANO

1955 *Técnica de una traición: Juan D. Perón y Eva Duarte agentes del nazismo en la Argentina*. Buenos Aires: Antygua.

SARLO, BEATRIZ

1998 *La máquina cultural: maestras, traductoras y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel.

SARMIENTO, DOMINGO FAUSTINO

1993 *Viajes por Europa, África i América: 1845-1847*, Colección ALLCA xxe Archivos 27, edición de Javier Fernández. Madrid: csic.

SARTRE, JEAN-PAUL

1961 *Huracán sobre el azúcar*. Lima: Prometeo.

SCHNYDER PETER Y MANFRED BELLER

2007 "Swiss". En *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Character*, edición de Manfred Beller y Joep Leersen, 251-253. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.

SCHWEIGER, IRMY

2007 "China". En *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Character*, edición de Manfred Beller y Joep Leersen, 126-131. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.

SEBRELI, JUAN JOSÉ

1967 *Martínez Estrada: una rebelión inútil*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

SENKMAN, LEONARDO

1990 "Nacionalismo e inmigración: La cuestión étnica en las élites liberales e intelectuales argentinas: 1919-1940". *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Consultado el 2 de septiembre. http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=809&Itemid=258.

SIGAL, SILVIA

2002 "Intelectuales y Peronismo". En *Nueva Historia Argentina: Los años peronistas (1943-1955)*, dirección de Juan Carlos Torre, 481-522. Buenos Aires: Sudamericana.

SIMMEL, GEORG

1977 "El espacio y la sociedad". En *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. II, traducción de José Pérez Bances, 643-740. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.

SITMAN, ROSALIE

2003 *Victoria Ocampo y Sur. Entre Europa y América*. Buenos Aires: Lumiere.

SOLOMIANSKI, ALEJANDRO

2003 *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.

"SON OBJETO DE AGASAJOS EN LA UNIÓN CUATRO ARGENTINOS"

1942 *La Nación*, 6 de julio de 1942.

SORRENTINO, FERNANDO

1992 *Siete conversaciones con Adolfo Bioy Casares*. Buenos Aires: Sudamericana.

SOSA, JESUALDO

1960 *Conocé China en otoño*. Montevideo: Meridión.

TARCUS, HORACIO

2007 *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé.

2009 "Un estudio de afinidad electiva". En *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco y Samuel Glusberg*, edición de Horacio Tarcus, 11-75. Buenos Aires: Emecé.

TERÁN, OSCAR

2012 *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

TODOROV, TZVETAN

1993 "El viaje y su relato". En *Las morales de la historia*, traducción de Marta Bertran, 91-103. Buenos Aires: Paidós.

TORRE, GUILLERMO DE

1959 "Contestación a un *Popútchiki*". *Sur* 257: 58.

TROTSKY, LEÓN

1969 *Literatura y Revolución, y otros escritos sobre la literatura y el arte* [1924], edición de Juan Andrade y José Martínez; traducción de Sara Alonso. París: Ruedo Ibérico.

"ÚLTIMOS LIBROS RECIBIDOS"

1961 *Sur* 269: 107.

URBAIN, JEAN-DIDIER

1983 *El idiota que viaja*, traducción de Soledad Guilarte Gutiérrez. Madrid: Endymion.

2002 *L'idiot du voyage: histoires des touristes*. France: Éditions Payot.

VALLEJO, CÉSAR

2012 "Tolstoi y la nueva Rusia". En *Desde Europa: crónicas y artículos (1923-1937)*, selección, prólogo y notas de Jorge Puccinelli, 176-178. Málaga: E.D.A. Libros.

VÁZQUEZ, MARÍA ESTHER

2004 *La memoria de los días: mis amigos los escritores*. Buenos Aires: Emecé.

VENAYRE, SYLVAIN

2012 *Panorama du voyage (1780-1920): mots, figures, pratiques*. París: Les Belles Lettres.

VERDÈS-LEROUX, JEANNINE

1989 *La Lune et le caudillo. Le rêve des intellectuels et le régime cubain (1959-1971)*. París: Gallimard.

VIÑAS, DAVID

1974 *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

1975 *Literatura argentina y realidad política. El apogeo de la oligarquía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte

1991 "Martínez Estrada, de *Radiografía de la pampa* hacia el Caribe". En Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Colección ALLCA xxe Archivos 19, edición de Leo Pollmann, 409-423. Madrid: csic.

1997 "Martínez Estrada, de *Radiografía de la pampa* hacia el Caribe". En *Literatura argentina y política*, 193-211. Buenos Aires: Sudamericana.

2008 *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a Estados Unidos*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

WEINBAUM, RAQUEL [SEUDÓNIMO DE DAVID VIÑAS]

1954 "Los ojos de Martínez Estrada". *Contorno* 4: 1.

WEINBERG DE MAGIS, LILIANA

1990 "La dimensión americana de Ezequiel Martínez Estrada". En Ezequiel Martínez Estrada. *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, IX-XXXIX. Caracas: Ayacucho.

1992 *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*. México: UNAM.

WEISS, ALFREDO

1953 "Ruptura entre Camus y Sartre". *Sur* 221: 160-162.

WILLSON, PATRICIA

2004 *La constelación del Sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ZEIGER, CLAUDIO

2008 "La mujer postergada". *Página 12, Suplemento Radar Libros*. Consultado el 26 de junio. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-3110-2008-07-13.html>.

Turistas intelectuales.
Viaje, política y utopía en María Rosa Oliver
y Ezequiel Martínez Estrada

editado por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, siendo el jefe de Publicaciones Salvador Tovar Mendoza, se terminó de imprimir el 12 de marzo de 2020 en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chichahualco, C.P. 52170, Metepec, Estado de México. El texto estuvo al cuidado de Jorge Pérez Martínez y Daniela Maldonado Cano. La formación (en tipos Caslon Pro, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos) la llevó a cabo Salvador Tovar Mendoza. El diseño de los forros lo elaboró Samuel Flores Osorio. El tiraje consta de 250 ejemplares en tapa rústica, impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramos.