

Anticipo de Libro

CANCIÓN DE GESTA Y LA «PAZ FURIOSA» DE NERUDA

Greg Dawes*

NOTA DEL EDITOR

Greg Dawes, Profesor Titular de Literatura Latinoamericana en la Universidad Estatal de Carolina del Norte (Estados Unidos), ha cedido el siguiente texto de su nuevo libro, actualmente en preparación, como anticipo exclusivo para nuestra revista.

Resumen: En este ensayo, sostengo que *Canción de gesta* (1960) se puede entender mejor como una reactivación del compromiso político de Pablo Neruda, después de la crisis producida en 1956, por la denuncia de los crímenes de la época estalinista. Ese compromiso se hace viable únicamente después de haber anclado su vida en el amor compartido con Matilde Urrutia, que se aprecia en *Cien sonetos de amor* (1959). Al comprometerse con la Revolución Cubana, pese a las diferencias inherentes a estrategias políticas, Neruda reafirma sus convicciones, después de 1956, y halla un nuevo rumbo en su vida, tanto en lo político como en lo personal.

Palabras clave: Pablo Neruda, *Canción de Gesta*, Literatura y Política, Revolución Cubana, Matilde Urrutia.

Abstract: In this essay I argue that *Canción de gesta* (1960) can best be understood as reactivating Pablo Neruda's political commitment after the crisis produced in 1956 by the condemnation of the crimes committed during the Stalin era. This commitment is only made viable after having anchored his life in the shared love with Matilde Urrutia, which we can note in *Cien sonetos de amor* (1959). By committing himself to the Cuban revolution despite inherent differences as regards political strategies, Neruda reaffirms his political convictions in the period following 1956 and finds a new path in his personal and political lives.

Keywords: Pablo Neruda, *Canción de Gesta*, Literature and Politics, Cuban Revolution, Matilde Urrutia.

Cien sonetos de amor (1959) representa el primer paso para tratar de superar la crisis personal y política con que se enfrenta Neruda ante las revelaciones del xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Confuso, perturbado y desilusionado, el poeta recurre a lo positivo que le queda en la vida

* Profesor Titular de Literatura Latinoamericana en la Universidad Estatal de Carolina del Norte (Estados Unidos) y Director de la revista *A Contracorriente*. Correo electrónico: gadfl@unity.ncsu.edu

Fecha de recepción: 23-09-2010. Fecha de aceptación: 25-10-2010.

Gramma, XXI, 47 (2010), pp. 128-162.

© Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Literarias y Lingüísticas de la Escuela de Letras. ISSN 1850-0161.

—concretamente, el amor de Matilde—, para tratar de frenar y entender el impacto de aquella crisis, al plasmarla en *Estravagario*.

Para la época de *Cien sonetos*... , ha replanteado e invertido la relación entre sus convicciones políticas y personales de tal forma, que lo que prevalece ahora es el amor que comparte con Matilde, que además, le permite amar al prójimo. Todo compromiso social, de ese momento en adelante —su época posmoderna¹—, parte de ese amor de pareja y se vuelca hacia afuera, tendencia que podemos apreciar en los sonetos referentes al compromiso social.

Pero hace falta aún el desarrollo y la comprensión de la magnitud de los cambios que sugiere la crisis de 1956, en particular, en lo que atañe a su pensamiento político. Y *Canción de gesta* (1960) cumple ese rol hasta cierto grado, y le permite al poeta explorar una alternativa socialista más afín a su nuevo pensamiento, sin desprenderse de su postura comunista. Es decir, sobre base de la experiencia de la Revolución Cubana de 1959 y lo que implica para América Latina, busca otra opción socialista ante el socialismo real —o, en palabras de Michael Parenti (1997), el «socialismo en Estado de Sitio»—, sin dejar en ningún momento de apoyarlo². Pero si «[su] pasión y [sus] trabajos seguirán [...] fortificando y defendiendo la Revolución Cubana, a pesar de sus Caínes literarios», como escribe el poeta en 1968, incluso desde el primer viaje a Cuba —según Hernán Loyola—, comienza, para Neruda, «una historia de desencuentros, incomprensiones, antipatías —para usar sus palabras— de “malversaciones ideológicas” y malignidades que persistieron hasta su muerte» (Neruda, 2004, p. 122)³. El desencanto y el enojo eran tales, desde 1960 que —anota Loyola (2007)— hicieron que retirara este libro de las *Obras Completas* publicadas en 1962. Así, a pesar del compromiso unilateral con la

¹ Sigo la periodización propuesta por Hernán Loyola (2007, pp. 69-85).

² Esta es la traducción del inglés de *siege socialism*, término que acuña Parenti (1997) para referirse a los parámetros en los cuales se desarrolló el socialismo en la URSS y otros países socialistas (como Cuba), dadas las intervenciones y sabotajes de parte de las fuerzas fascistas durante la Segunda Guerra Mundial, y de las fuerzas capitalistas, desde 1917 hasta la caída de la Unión Soviética. Parenti reconoce así los logros que se dieron en los países socialistas, como también sus limitaciones y fallas.

³ Hay una versión más reciente de las notas y de la carta que le envía Loyola a Fernández Retamar (2010, pp. 20-22). De acuerdo con Jorge Edwards (2004), los conflictos o las «malversaciones ideológicas» habrían tenido que ver con el abandono de Neruda en el Hotel Nacional, a pesar de haber publicado *Canción de gesta* ese año y de ser un muy destacado poeta comunista. Luego, llegó Carlos Franqui a rescatarlo. En el plano personal, la envidia de Nicolás Guillén llegó a un grado insoportable que desilusionó y molestó a Neruda enormemente. Cuenta Edwards: «Otro factor que influyó fue la arremetida de Fidel Castro contra algunos representantes del viejo Partido Comunista de Cuba, acusados de desviaciones, de burocratismo, de anteponer siempre los intereses de la Unión Soviética a los intereses de Cuba» (2004, pp. 146-47).

Revolución Cubana, quedaron siempre reservas o desacuerdos que lo llevaron a buscar otro camino hacia el socialismo que, a mi ver, halla finalmente en la Unidad Popular. Prueba de ello es la publicación, en 1972, de *Incitación al Nixonicidio y alabanza a la Revolución Chilena*, poemario en el que articula —siguiendo las pautas de *España en el corazón* (1937) y *Canción de gesta* (1960)— un socialismo democrático que calza mejor con su cosmovisión. A su vez, es notorio que no haya publicado ningún otro libro sobre la Unión Soviética, los países del Bloque y China, hasta el póstumo *Elegía* (1974). Sin alejarse completamente del socialismo real y de la experiencia cubana, Neruda, entonces, empieza a reformular una nueva cosmovisión política desde una perspectiva similar al marxismo humanista.

NERUDA Y EL PARTIDO COMUNISTA CHILENO EN LOS AÑOS '50

El pensamiento de Neruda se va elaborando mientras dialoga con las líneas del Partido Comunista Chileno (PCCh) y el Partido Socialista Chileno (encabezado por Salvador Allende). A menudo, sus posturas coinciden con las del Partido Comunista, pero hay veces en que se adelanta (el caso de la Revolución Cubana) o está en desacuerdo con estas ideas (como ocurrió con las invasiones de Hungría y Checoslovaquia). La crisis que sufre el poeta, debido a las revelaciones de Kruschov sobre el régimen de Stalin, le permite liberarse de la defensa de ese régimen y apoyarse en las ideas del nuevo líder soviético. Jorge Edwards comentó que Neruda, devoró *Kruschov recuerda* y que «había sido un [seguidor] entusiasta de Nikita Kruschov y de su apertura» (Edwards, 2004, p. 271). Podía así abogar por la coexistencia del capitalismo y el socialismo, defender pacíficamente el socialismo e interceder por un frente popular radical; ideas promovidas por el Partido, que provienen de poco antes del xx Congreso del PCUS⁴.

Hasta 1956, y aun en años subsiguientes hasta 1973, las posturas del Partido Comunista (PC) y del Partido Socialista (PS) en Chile no diferían fundamentalmente. Tanto el PS como el PC querían orientarse hacia el Socialismo pacíficamente, mientras se transitaba una etapa de la inconclusa Revolución Burguesa (Furci, 1984, pp. 71-72; Faúndez, 1988, p. 163-168). Según ambos partidos, había que luchar contra los vestigios del Feudalismo, seguir un proceso democrático directo, ser antiimperialistas y abogar por las nacionalizaciones de las industrias primarias. Sus discrepancias partían de la

⁴ Como apunta Hobsbawm (2011), Marx había visto la posibilidad de una «transición pacífica al poder en Gran Bretaña y Los Países Bajos, y la posible evolución del comunismo ruso al socialismo» (p. 13).

crítica socialista hacia la relación prosoviética de los comunistas y hacia la inclusión pluralista de partidos —como el Radical— que se consideraban pequeños burgueses o burgueses. De acuerdo con Julio Faúndez (1988), «los socialistas, por tanto, no rechazaron el tradicional punto de vista comunista de que era necesario llevar a cabo una democrática revolución nacional contra el imperialismo y la oligarquía antes de que la revolución socialista comenzara» (p. 165). Sin embargo, rechazaron «la plataforma comunista de las dos etapas y estimaron la revolución como un proceso ininterrumpido que, aunque tendría una fase democrática, desde un principio, la llevarían a cabo los partidos de la clase obrera» (Faúndez, 1988, pp. 164-165). Siendo así, el xx Congreso del PCUS tuvo el efecto de reconfirmar la vía pacífica hacia el socialismo que el PC ya había articulado. «El acontecimiento que gatilló la transición hacia una mejor elaboración de la idea del tránsito gradual y no insurreccional», señaló el historiador Marcelo Casals Araya (2010). «Fue el xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética celebrado en 1956. No pocos han argumentado que los comunistas chilenos se anticiparon en décadas a la elaboración soviética de esta línea» (2010, p. 58). Según este punto de vista, el partido chileno habría aportado la opción de la vía pacífica y de la autodeterminación durante el Congreso de ese año, en el cual, se reconocieron:

... estas dos vías, la pacífica o la violenta, pero indicando que el camino es uno solo, el de la lucha de clase obrera, el de la alianza obrero-campesina, el de la conquista de la hegemonía del proletariado, el de la dictadura del proletariado, el de la solidaridad internacional y el de la estrecha alianza entre los países socialistas y los trabajadores de los países capitalistas en la lucha por la paz, la democracia, la independencia nacional y el socialismo (Casals Araya, 2010, p. 60).

Se consideró la época estalinista una «desviación temporal —terrible por lo demás— de los principios básicos del marxismo-leninismo». De acuerdo con el Secretario General, Luis Corvalán, el PC seguiría el «camino pacífico», pero fomentaría la «lucha de masas» —que era una «lucha de clases», cuyo objetivo final era el Socialismo (Casals Araya, 2010, p. 59-64). No se trataba entonces de una postura pasiva de esperar que la inercia de las condiciones objetivas fueran propicias para pasar de la Revolución Burguesa al Socialismo, sino de una posición activa de agitar, desde abajo, para producir cambios políticos y económicos que llevaran pacíficamente hacia el cambio⁵.

⁵ Este punto de vista, por cierto, tiene su fundamento en las ideas de Marx y Engels, como muy bien señala Eric Hobsbawm (2011, pp. 48-88). El historiador inglés observa que, para Marx y Engels, la política, vale decir, los agentes políticos, se insertan en la historia y hallan sus oportunidades de cambiar

En 1958, Allende y la política frapista lograron reunir las ideas tanto socialistas como comunistas sobre el cambio social en Chile. Casi derrotaron a Jorge Alessandri en las elecciones presidenciales gracias a la unificación del Partido Socialista Popular (encabezado por Luis Reinoso) con el PS y a la relegación del PC. «Los principios fundamentales de la práctica *allendista* tenían relación con la defensa innegociable del pluralismo y la tolerancia en democracia, rechazando cualquier régimen despótico con ansias hegemónicas de los grandes centros del poder del mundo, incluido el soviético» (Casals Araya, 2010, 41). Siendo defensores de la URSS, y sobre todo, bajo Kruschov, el PC coincidió con todas las ideas, salvo la última. Sin embargo, se podría sostener que la vía soviética no era la elegida por los chilenos. En el mismo año en que estalló la Revolución Cubana, se establecieron las líneas para una política que compartiría ideas afines con los revolucionarios cubanos, pero que discrepó de ella sobre cómo llegar al socialismo.

EL DESAFÍO DE LA REVOLUCIÓN CUBANA Y LA IZQUIERDA CHILENA

La izquierda chilena, y el PCCh en particular, ya habían establecido una trayectoria populista por la vía electoral que había pasado por fases diferentes, pero con una orientación muy parecida. Pasamos así del Frente Popular, que en rigor va desde 1938 hasta 1948 (porque, en ese momento, el gobierno declara ilegal el PCCh) y, luego, desde 1958 (cuando termina la etapa clandestina de los comunistas) hasta el golpe militar de 1973. Así, la fecha más crucial para los comunistas no fue, como se esperaría, 1956 —momento en que se celebra el xx Congreso del PCUS y fecha de la invasión soviética a Budapest—, sino más bien la irrupción de la Revolución Cubana a fines de 1958. Esta había saltado etapas, en las cuales creían en Marx y Engels *grosso modo*, que le servían como hilo conductor a los comunistas chilenos, que habían logrado llevar a cabo una revolución social de corte progresista que, en dos años más, se volvería plenamente socialista⁶. Por añadidura, en la superficie parecía que los guerrilleros del Movimiento 26 de Julio habían iniciado la lucha armada y, luego, protagonizado una revolución social sin mayor apoyo del PC cubano.

el mundo según esos parámetros históricos, y plantea que es un error extrapolar dichos agentes políticos de la historia, como lo hacen los voluntaristas, en nombre del marxismo.

⁶ Hobsbawm (2011) aclara que la teoría del desarrollo por etapas no era algo unilateral, siempre consideraban Marx y Engels otras alternativas menos rígidas. Dice: «El marxismo siempre ha afirmado firmemente el punto de vista que todos los pueblos, de la raza o fondo histórico que sea, son igualmente capaces de todos los logros de la civilización moderna una vez que se liberan para alcanzarlos» (p. 171).

Antes y después de llegar al poder, la Revolución Cubana provocó reacciones ambiguas en el PC e inclusive en el PS chilenos.

Evidentemente, desde la óptica de PCCh, era un movimiento que parecía tener rasgos voluntaristas, porque se enfocaba en la conquista de la Sierra Maestra y su base de apoyo radicaba en el campo, y no en La Habana, donde había una concentración de fuerzas políticas —de obreros, estudiantes universitarios y miembros de la clase media desencantados, desde hacía años, ante la dictadura de Batista. Allí el PC cubano, siguiendo la misma estrategia que el PCCh, se había agitado por medio de una lucha de masas. Poner la lucha urbana en segundo plano después de la lucha armada en las montañas, de acuerdo con los comunistas chilenos y cubanos, era correr el riesgo de fracasar en el intento de transformar la sociedad cubana:

El PCCh, como fue el caso de otros muchos partidos comunistas latinoamericanos, tenía una postura ambivalente. En un principio el PCCh consideraba la estrategia de la guerrilla cubana como un experimento destinado a fracasar y los describían a los guerrilleros como aventureros. En 1958, no obstante, cuando el partido se dio cuenta de que había una posibilidad real, de que el castrismo derrocará al dictador Fulgencio Batista, el PCCh declaró que «la lucha del pueblo cubano contra la sangrienta tiranía de Batista está adquiriendo un alcance y una profundidad mayores» (Furci, 1984, p. 84).

El PCCh ya había rechazado la teoría maoísta de las «dos piernas» —una anclada firmemente en la lucha armada y otra plantada en la vía pacífica—, aunque no había descartado la posibilidad de la lucha armada (Furci, 1984, p. 85). El caso es que, como veremos más adelante, los comunistas chilenos creían que, al no querer coordinar con la lucha urbana y al hacer que esta dependiera de la guerrilla cubana, los barbudos estaban socavando la posibilidad del cambio radical en la isla.

Las posiciones del PSCh se mostraban más amenas ante el espectro de la lucha armada en Cuba, aunque, en este caso, también manifestaban sus reservas. Allende «saludó con entusiasmo los logros del castrismo, pero alejándose de una adopción acrítica de los mecanismos utilizados por la guerrilla cubana» (Casals Araya, 2010, p. 71). De acuerdo con el futuro Presidente de Chile, la «violencia proletaria, entonces, solo estaría justificada como reacción a los intentos burgueses de aplastar el movimiento social y no como opción *a priori* para la construcción socialista» (Casals Araya, 2010, p. 71). Si Allende consolidó las estrategias e ideas del PC y del PS en Chile, también lo hizo en el caso de la postura de la izquierda chilena sobre Cuba. Respecto de Allende, comenta Julio Faúndez (1988):

Para establecer su perfil revolucionario, Allende llegó a ser un franco admirador de la revolución cubana, jugó un papel destacado en el establecimiento de OLAS, la organización latinoamericana de solidaridad creada en Cuba en 1966 después del congreso tricontinental y diseñada para promover el socialismo en la región. Que haya podido reconciliar exitosamente su apoyo por la lucha armada en América Latina con su apoyo por el camino electoral en Chile se debió enormemente al hecho de que, para 1963, Castro mismo había atenuado y matizado sus ideas sobre la naturaleza de la lucha revolucionaria en América Latina. En efecto, en 1963, bajo presión de Moscú, Castro concedió abiertamente que la lucha armada, aunque seguía siendo la norma, no era inevitable dado que las condiciones varían de un país a otro (p. 170).

Tanto en el caso del PSCh, como en el del PCCh, se concluía que la estrategia para Cuba se explicaba por circunstancias puramente cubanas, pero no chilenas, y que esto remitía a la importancia de respetar la autodeterminación de los pueblos. Sus posturas ante la Revolución Cubana muestran, en primer lugar, que no había mucha brecha entre las plataformas del PSCh y del PCCh; y en segundo lugar, que todo dependía de la información que se recibiera de Cuba sobre el proceso revolucionario.

LA GUERRILLA SE UNE A LA INSURRECCIÓN POPULAR EN CUBA

Según la lectura que se haga de la Revolución Cubana, se puede concluir que se trataría, primero, de una vanguardia —o un «foco»— que galvanizó a la población y logró llevar a cabo la Revolución, en parte, gracias a la rebelión urbana (esta sería la lectura voluntarista); segundo, de una vanguardia que catalizó la lucha contra Batista y aglutinó las fuerzas revolucionarias contando con el apoyo vital e incondicional de la rebelión urbana (esta sería la lectura que se compaginaría con la del PSCh); y tercero, de una guerrilla vanguardista que no supo, en un principio, combinar su poder catalizador en las zonas rurales con la rebelión urbana —liderada, principalmente, por el PC cubano—, pero que, para 1958, logró unirse a ese bloque para llevar a cabo la Revolución (esta sería la lectura del PCCh y del PC cubano). Según los estudios más recientes, desde la investigación temprana de Maurice Zeitlin (1977), todo indica que lo segundo y lo tercero resulta ser más acertado.

Las divergencias en lo que atañe a estas interpretaciones de la situación revolucionaria en Cuba giran en torno al grado de desarrollo en que se hallaba la isla antes de la Revolución. Si había un desarrollo capitalista significativo pero dependiente, se confirmaría la tesis etapista de los comunistas y socialistas (tanto chilenos como cubanos); si, en realidad, Cuba era una semicolonias

estadounidense que no había contado con una revolución burguesa de los medios de producción, se abrirían las puertas al sector voluntarista. Por eso, urge investigar el tema —sobre todo, antes de pasar a los comentarios del mismo Neruda sobre esta situación— y tratar de desentrañar y aclarar las opiniones que han surgido en relación con el grado de desarrollo, las condiciones objetivas para el cambio y el papel de la vanguardia revolucionaria cubana.

En su artículo escrito en 1969 sobre la Revolución, Zeitlin (1977) sostenía que Cuba tenía un desarrollo significativo en relación con el capital y la formación de las clases correspondientes (la clase capitalista) y respecto de fuerzas de producción en el campo, y observó:

En resumidas cuentas [los intereses económicos urbanos y rurales] formaban la clase capitalista. El componente agrario de esta clase estaba orientado hacia la exportación y empleaba a los obreros a grande escala en los ingenios azucareros y en los campos de caña de azúcar. Por ende, la revolución no tuvo que ser antifeudal (p. 201).

De todas las clases sociales, «la clase obrera era la más grande, la más unida y la más consciente políticamente. No argumenta que Cuba es un país desarrollado, sino una nación con un desarrollo económico social significativo, cuya riqueza ha sido mal distribuida» (Zeitlin, 1977, p. 202). De acuerdo con Zeitlin, la naturaleza cuasicolonial del país, el alto grado de conciencia de clase en casi todos los sectores de la sociedad, más las desigualdades socioeconómicas y la existencia de una dictadura complaciente con los intereses pecuniarios de los Estados Unidos sentaron las bases para la revolución que se dio en 1958.

La mayoría de los historiadores coinciden al considerar la Cuba prerrevolucionaria como lugar de desigualdades nefastas, pese al desarrollo económico que tenían. En 1958, apunta Angelo Trento (2000) «Cuba estaba entre los primeros tres países en cuanto a ingreso *per capita*, y entre los primeros tres en la educación, la salud, y el bienestar común». Y agrega: «Estas estadísticas, sin embargo, ocultaban situaciones de desigualdad extrema. 30 por ciento de la fuerza laboral estaba desempleada o subempleada. [...] 8.5 por ciento de las haciendas controlaban 73 por ciento de la tierra cultivada» (pp. 21-22). Aviva Chomsky (2011) puntualizó que «aproximadamente 900.000 de la gente adinerada controlaba 43 por ciento del producto bruto nacional. [...] Otros 3.5 millones luchaban para sobrevivir. [...] El costo de vida en vísperas de la revolución era más alto que en Estados Unidos» (pp. 33-34). Es decir, que las condiciones objetivas eran propicias para una rebelión con una fuerza catalizadora.

Trento y Chomsky señalan que si es cierto que la guerrilla estableció zonas de autogobernación y que estas se organizaron gracias a un amplio apoyo popular en las sierras, el movimiento revolucionario también contó con el aporte decisivo de sectores urbanos que, con sus manifestaciones y con la huelga general, ayudaron a derrocar el gobierno de Batista. De hecho, los dos historiadores argumentan que la clave en el proceso revolucionario que llevó al triunfo fue la huelga general de 1958; fue lo que gatilló la Revolución junto con la actividad guerrillera (Trento, 2000, p. 27; Chomsky, 2011, p. 39). El mismo Che Guevara reconoció que la «lucha sólo tiene significado si los guerrilleros “son apoyados por las masas campesinas y obreras de la región y de todo el territorio en el que actúan”» (Löwy, 2007, p. 48).

Las condiciones subjetivas, entonces, se unieron a las objetivas en ese momento dado de la historia cubana, pero a pesar del énfasis que le da el Che Guevara a la moral o la ética revolucionaria, no negaron el imperativo de la confluencia de diferentes sectores en tiempos de hacer la Revolución. Sin embargo, la crítica de Guevara al socialismo con una orientación hacia el «mercado», hacia los incentivos materiales, llevó a una reconceptualización de las relaciones sociales en el socialismo sobre la base de una ética humanista. Néstor Kohan (2005) sostiene que estas ideas provienen de sus lecturas de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx (1977) y, muy posiblemente, de *Humanismo burgués y humanismo proletario* de Aníbal Ponce. Guevara, incluso, argumenta que «es posible que en determinadas situaciones las relaciones de producción estén más avanzadas que las fuerzas productivas» (Kohan, 2005, p. 36). Y agrega:

Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto «hecho de conciencia». Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria (Kohan, 2005, p. 42).

La filosofía del Che Guevara (de Marx y de Gramsci) tuvo un impacto en la izquierda chilena y en el camino al socialismo que se concretó en la Unidad Popular y, por tanto, en el mismo Neruda, que visualizó, a partir de la autocrítica, una nueva vía hacia una sociedad más justa. Sin embargo, si bien el poeta y la izquierda chilena compartían la exploración de otro camino al socialismo —tomando en cuenta los incentivos morales y todo— estaban en desacuerdo, como ya se ha señalado, con la solución violenta de la guerrilla. Esa crítica llevaría a Neruda a la defensa de una postura que, inclusive, contradecía ciertos principios de la Revolución a la par que la defendía abiertamente (Concha, 2010, pp. 23-25).

Sería un error, sin embargo, atribuirle demasiada influencia del pensamiento del Che Guevara y del marxismo humanista a Neruda, por dos razones fundamentales: la primera es que, si hubo un peso del pensamiento marxista heterodoxo, seguramente tuvo que haber procedido de sus amigos comunistas que le trasmitían ideas dentro y fuera de las líneas convencionales del marxismo (Louis Aragon, Ilya Ehrenburg, Rafael Alberti, Pablo Picasso, entre muchos otros); en cuanto a la segunda razón, cabe recordar —y esto sigue a colación de lo antedicho— que como William Blake, Neruda era un lector voraz, pero reacio a considerarse intelectual⁷. Sus observaciones y sus experiencias vitales sirvieron de vasos comunicantes para la consolidación de su pensamiento político. A su

⁷ Abordo este tema en la introducción a mi libro *Verses Against the Darkness: Pablo Neruda's Poetry and Politics* (2006). También, recomiendo ver en particular, el trabajo de D. Osés «Pablo Neruda, un lector del siglo xx. Contenidos, modos y usos de lecturas». Se trata de su tesis para obtener el grado de Magister en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2007. Cito *in extenso* de sus observaciones sobre la formación intelectual de Neruda:

Llama la atención la escasez de libros de teoría literaria y teoría y filosofía política en las bibliotecas del poeta. La primera carencia vendría a confirmar el testimonio que nos dio el escritor Jorge Edwards, en cuanto a que Neruda, en una ocasión, cuando se le preguntó qué le parecía el estudio de Amado Alonso sobre su poesía, declaró que a él no le gustaba leer libros sobre otros libros, ni aun cuando éstos se refirieran a sus propias obras. Esto es consistente también con el antiintelectualismo del poeta, al que ya nos hemos referido en otro capítulo.

En cuanto a autores clásicos de teoría y filosofía política marxista, en sus bibliotecas encontramos muy pocos títulos. De Marx, una edición de sus obras escogidas, en francés, de 1970, en dos volúmenes, y el tomo 8 de su correspondencia, publicado en 1934. De Lenin, *The Three Component Parts of Marxism*, 1969, y una edición de sus obras escogidas, de 1946. Hay además un libro sin autor, titulado *Lenin v Obrazch*, publicado en Praga, en 1950. De Gramsci hay un solo título, *Letteratura e vita nazionale*, 1950. Desde luego estos libros son muy escasos entre los cerca de nueve mil volúmenes de las dos bibliotecas. Más aún si se considera que Neruda fue jurado del Premio Stalin, viajaba con cierta frecuencia a la URSS, donde se hacía todo tipo de ediciones de Marx y Lenin, y que, además fue amigo de Wenceslao Roces, traductor de Marx al español. Testimonios de lecturas de estos autores casi no existen. Sólo encontramos dos citas de Marx. La primera es una frase que afirma que el lenguaje es «la realidad del pensamiento» que se encuentra en un extenso artículo titulado «Las lámparas del Congreso», publicado en *Aurora*, N.º 3, Santiago, abril de 1955. La segunda es algo más extensa, se trata de un párrafo del *Manifiesto comunista*, que Neruda cita en el discurso de proclamación de su candidatura presidencial, en septiembre de 1969.

Esta segunda escasez indica que el comunismo de Neruda se nutrió de otras fuentes, que fueron, en primer lugar su experiencia directa de la guerra civil española; luego su práctica política concreta como organizador de instituciones antifascistas, como el Grupo Hispanoamericano de Ayuda a España, la Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura, y el Comité de Ayuda a la Unión Soviética en Guerra. Otros nutrientes fueron su amistad con luchadores ejemplares por la causa de la emancipación, como Luis Carlos Prestes, de Brasil; también sus visitas a la URSS y a los países de Europa del Este, y su percepción de las condiciones de vida de los pueblos en América Latina, principalmente en Chile y particularmente en las provincias del norte, por las que fue senador. Un nutriente adicional fue la lectura de la historia americana y la narrativa social del continente (p. 102).

vez, las experiencias que tuvo en el seno del movimiento comunista en Chile, y con los partidos comunistas, desde 1958 hasta 1960, le ayudaron para formar sus propios juicios *morales y políticos* con respecto al camino del socialismo en general y de la Revolución Cubana en particular⁸. Siendo así, y tomando en cuenta la crisis que enfrentó en 1956, no debería sorprendernos que volviera a la forma y al discurso moral-realista que había ideado en *España en el corazón* (1937) y, luego, en la *Tercera residencia* (1947). Para volver a reconceptualizar su posición en el comunismo, tuvo que volver, primero, a la fuente de pasión candente que lo había llevado a comprometerse con ese partido. En otras palabras, tuvo que retornar al manantial de su compromiso con los republicanos en España para rearticular su propia obligación hacia 1960.

NERUDA Y LA REVOLUCIÓN CUBANA

En el momento en que se pronunció a favor de la Revolución, Neruda pareció acercarse a la postura de Allende, ante el acontecimiento de 1959, y apartarse, hasta cierto grado, del PC: se mostró a favor de una revolución social desde muy temprano (se sentía orgulloso de ser el primer poeta en dedicarle un poemario) y, sin embargo, abogó por la cautela y por la vía pacífica. Concretamente, como dijo en varias entrevistas en Cuba, en 1960, Neruda defendía la revolución porque creía que iba a dar un paso hacia el fin de la guerra y hacia la diseminación de cambios socialistas en el continente: «Por primera vez estamos ante la posibilidad de destruir el espectro de la guerra y de la miseria y lograr el avance del mundo, del socialismo, de la técnica. La posibilidad de que desaparezca el hambre y la miseria, el desamparo, la incultura» (Ferro González, 2008, p. 84).

Como Allende, no buscaba apoyar la lucha armada en el continente, sino darle respaldo a las metas del socialismo cubano, porque pensaba que terminaría con la injusticia social y con la guerra. Seis años más tarde, en 1966, se reafirmaba en su postura: «Estoy a favor de todo lo que favorezca a la paz y termine con la locura de la guerra. Estoy por la poesía y los poetas.

⁸ Sigo aquí la filosofía del realismo moral, que sostiene, epistemológicamente, que el sujeto se puede desprender del objeto («desprendimiento del referente» o la independencia del objeto). Sin embargo, que cualquier percepción humana del mundo objetivo conlleva necesariamente una dialéctica de sujeto y objeto. Así también, el hecho retiene una relación dialéctica con el valor, sobre todo en disciplinas que están saturadas de valoraciones, como es el caso de las humanidades, por ejemplo. En estos campos puede haber argumentos que, en otros, a base de la relación entre el referente y la postura moral, puede contener, según los filósofos del realismo moral, una «objetividad moral» (Bhaskar, 1993; Boyd, 1988; Gilbert, 1990).

Estoy a favor de los hombres razonables» (Ferro González, 2008, p. 112). En 1960, entraba en detalle para describir por qué adhería a la causa cubana:

Ahora que estoy frente a un público invisible, inmenso, quisiera contestar esa pregunta diciéndoles a todos los cubanos, que en el año 1960, casi al empezar 1961, me siento en Cuba como pez en el agua. Porque aquí se está determinando una justicia grande, no sólo para la América sino para el mundo entero. Aquí se está determinando una reforma agraria para todos los campesinos de toda la América, y cada iniciativa no es solamente cubana sino que tiene importancia para todos los países americanos (Ferro González, 2008, p. 86).

En otros momentos, estableció una asociación directa o indirecta entre la lucha por la República en España (1936-1939) y la Revolución Cubana, vinculando la rica cultura española con la esencia de la República, y sugiriendo una situación análoga, en el caso de Cuba:

El que está en contra de la Revolución Cubana está contra todos los pueblos americanos y su desarrollo; está contra la alfabetización popular [...]. El que está con la Revolución Cubana en nuestra vida intelectual está con Góngora y con Alberti, es decir, está contra los fascistas y falangistas españoles (Ferro González, 2008, p. 87).

Y al establecer esta comparación, recordó también cuánto depende *Canción de gesta* de *España en el corazón* en relación con el tono, el lenguaje y la forma. Hernán Loyola (2004) comenta:

Para cantar la Revolución Cubana de 1959, Neruda rechazó la solemnidad mayor y el tono épico-enfático (con impostación moderna) de *Canto general* y *Las uvas y el viento* en favor de un tono épico deliberadamente tradicional, arcaico, popular, y de un lenguaje cálido que invitaba a la participación (p. 126).

Estas características se hallan también en ese otro libro inspirado por su compromiso político que es *España en el corazón*.

EL «PURO POETA»

En *Canción de gesta*, Neruda vuelve a su postura de poeta comprometido, poeta testigo y participante de la historia. Como era su costumbre, ese compromiso no se puede dar sin entregarse por completo y apasionadamente a la causa. De ahí que el lenguaje y las posturas, altamente subjetivas en ese libro, reflejen predilecciones y pasiones semejantes a las que se hallan en *España en el corazón* y, más tarde, en la *Tercera residencia*: condenar a los malhechores a nivel individual, nacional o sistémico; alabar a los héroes en esos niveles que representen causas justas y que ameriten ser defendidas; abogar por la paz o una guerra justa.

Aclaremos que estas posturas morales —a veces un tanto hiperbólicas— se afincan y encuentran su respaldo en la Historia Latinoamericana. No se trata de proclamaciones infundadas ni frases propagandísticas echadas al azar, sino de la combinación del amor y la razón, al decir del poeta. Se trata del hecho de que tiene que ahondarse tanto en el delirio del compromiso como lo hizo en su compromiso personal con Matilde.

La presencia del yo hablante o testigo de la historia es algo que aborda desde el prólogo del libro que dedicó a Fidel Castro: «Este libro no es un lamento de solitario ni una emanación de la oscuridad, sino un arma directa y dirigida, una ayuda elemental y fraternal que entrego a los pueblos hermanos para cada día de sus luchas» (Neruda, 2004, p. 13). Y anticipando las objeciones de los lectores y críticos literarios que quieran apreciar la creación literaria en sí, dice lo siguiente: «Por mi parte aquí asumo una vez más, y con orgullo, mis deberes de poeta de utilidad pública, es decir de puro poeta» (Neruda, 2004, p. 13). «Puro poeta» no significa ser «poeta puro» o «poeta artepurista». Tomar una postura de poeta *engagé*, sin embargo, no quiere decir que esté negando su dedicación a la belleza (algo que recalca también en *Estravagario*): «La poesía tuvo siempre la pureza del agua o del fuego que lavan o queman, sin embargo» (Neruda, 2004, p. 13). En resumidas cuentas, el poeta plenamente comprometido lo es tanto en forma como en contenido. En este caso, el fondo va más allá del estilo; en otros contextos, la forma excede el contenido.

Entre los poemas que forman parte de este libro, son cuatro los que se dedican en parte o del todo a su papel de trovador: «Así es mi vida», «No me lo pidan», «Vengo del sur» y «Meditación sobre la Sierra Maestra» (poema que se analiza más abajo). El primero de estos poemas es una versión sucinta del deber del poeta a estas alturas de la vida:

Mis deberes caminan con mi canto:
soy y no soy: es ése mi destino.
No soy si no acompaño los dolores
de los que sufren: son dolores míos.
Porque no puedo ser sin ser de todos,
de todos los callados y oprimidos,
vengo del pueblo y canto para el pueblo:
mi poesía es cántico y castigo.
Me dicen: perteneces a la sombra.
Tal vez, tal vez, pero a la luz camino.
Soy el hombre del pan y del pescado
y no me encontrarán entre los libros,
sino con las mujeres y los hombres:
ellos me han enseñado el infinito (Neruda, 2004, pp. 34-35).

Retoma aquí el tema de la relación entre la belleza y el compromiso, entre estilo y fondo, para defender su posición dialécticamente. Los «deberes» y el «canto» siguen al unísono y niegan, por tanto, la desorientación en el segundo verso: «soy y no soy». En un principio, creemos que se trata de una cuestión ontológica o vivencial, como los poemas que, a veces, se encuentran en *Estravagario* o en *Cien sonetos de amor*. Pero con el verso siguiente, nos damos cuenta de que los dolores son suyos y que, si de ontología se tratara, tendría que ser —en palabras de Georg Lukács (1978)— una «ontología social» o la «ontología del ser social». Por eso dice, «no puedo ser sin ser de todos», porque no puede existir sin ser un ser social.

Su compromiso emerge como algo natural, como la confirmación de su esencia social: el caso de todo ser humano. Negar ese lado social es caer en la alienación de la especie (del prójimo)⁹. La consecuencia es dialéctica: no puede ser el ser sombrío de su juventud que quería aislarse y que padecía en ese abandono, porque es él y el que ha llegado a ser: «Me dicen: perteneces a la sombra. / Tal vez, tal vez, pero a la luz camino». Sin embargo, nótese que dice «a la luz camino»; *se está encaminando* a la luz, pero, a su juicio, no ha llegado aún. La sombra (léase: la soledad) es parte íntegra, dialéctica, de la luz (la comunidad de seres humanos)¹⁰. En el ámbito de la sociología, del estudio de las clases sociales, esta relación dialéctica sigue vigente: «Vengo del pueblo y canto para el pueblo». Viene de la clase obrera y canta para esa clase. A diferencia del Neruda moderno de la sección número XII de «Alturas de Machu Picchu», no canta *por* el pueblo, sino *para* él. Su objetivo es comunicarse de igual a igual por las luchas de las Américas.

Vuelve a tratarse el tema de nuevo en «No me lo pidan»:

⁹ En *Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx dice al respecto: «Una consecuencia inmediata de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, su actividad vital, su existencia como especie, es la enajenación del hombre del hombre. Cuando el hombre se enfrenta a sí mismo, también se encara con otros hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y con él mismo, es también cierto de su relación con otros hombres, y con el trabajo y el objeto del trabajo de otros hombres» (Marx, 1977, p. 331, traducción propia del inglés).

¹⁰ Alain Sicard (2004) sostiene que hay una lucha entre el Neruda diurno (la autoafirmación) y el Neruda nocturno (la muerte, la disolución mítica del hablante). En la poesía, hasta 1936, prevalecería la oscuridad, lo nocturno; en particular con *Canto general*, dominaría la luz, el Neruda diurno en su afán voluntarista. Desde 1958 en adelante, el poeta diurno tendría que depender cada vez más de lo nocturno. Aunque estoy de acuerdo con el argumento de Sicard, habría que agregar que es durante ese momento —después de 1956— cuando Neruda trabaja su individualidad, gracias a la dialéctica de lo diurno y lo nocturno. «Deshabitar» lleva inexorablemente a la disolución ficticia o mítica, como lo pone Sicard, del individuo, lo cual es deseable según el Neruda moderno, pero también lleva a la eliminación de la individualidad. Por un lado, la individualidad, como muy bien demuestran Marx y Engels (1977), es una liberación porque le permite al individuo controlar su condición natural, pero por otro lado, la muerte es una condición que no se puede dominar. Ver «El desarrollo libre de los individuos» (Marx & Engels, 1977, pp. 117-18).

Piden algunos que este asunto humano
 con nombres, apellidos y lamentos
 no lo trate en las hojas de mis libros,
 no le dé la escritura de mis versos:
 dicen que aquí murió la poesía,
 dicen algunos que no debo hacerlo:
 la verdad es que siento no agradecerles,
 los saludo y les saco mi sombrero
 y los dejo viajando en el Parnaso
 como ratas alegres en el queso.
 Yo pertenezco a otra categoría
 y sólo un hombre soy de carne y hueso,
 por eso si apalean a mi hermano
 con lo que tengo a mano lo defiendo
 y cada una de mis líneas lleva
 un peligro de pólvora o de hierro,
 que caerá sobre los inhumanos,
 sobre los crueles, sobre los soberbios.
 Pero el castigo de mi paz furiosa
 no amenaza a los pobres ni a los buenos:
 con mi lámpara busco a los que caen,
 alivio sus heridas y las cierro:
 y éstos son los oficios del poeta... (Neruda, 2004, pp. 42-43).

Aquí hace una diferencia más tajante entre los artepuristas que rehúsan la poesía comprometida y los que, como el poeta, no pueden separar el hecho del valor, ni la forma del contenido. En este caso, también se considera «solo un hombre de carne y hueso» que, instintivamente, responde ante las injusticias y que, al ser así, reclama y reconfirma que es un ser social. Pero no lo hace, evidentemente, de una manera desapasionada, sino con convicciones *morales* muy arraigadas en él. De ahí, esa antítesis maravillosa de su «paz furiosa»: la paz, como el objetivo final, siempre y cuando se eliminen gran parte de las injusticias en este mundo; y la furia, como la reacción casi visceral que cava en él el abuso y la desigualdad sociales.

De allí en adelante, el poema pasa a subrayar la furia, pero también, a reclamar la bondad o, en otras palabras, a recobrar la «poesía» y el «manifiesto», para asir tanto la belleza como el compromiso político:

del aviador y del picapedrero:
 debemos hacer algo en esta tierra
 porque en este planeta nos parieron
 y hay que arreglar las cosas de los hombres
 porque no somos pájaros ni perros.
 Y bien, sí cuando ataco lo que odio,

o cuando cuanto a todos los que quiero,
 la poesía quiere abandonar
 las esperanzas de mi manifiesto
 yo sigo con las tablas de mi ley
 acumulando estrellas y ornamentos
 y el duro deber americano
 no me importa una rosa más o menos:
 tengo un pacto de amor con la hermosura:
 tengo un pacto de sangre con mi pueblo (Neruda, 2004, p. 43).

Su postura dialéctica no puede quedar más clara: su responsabilidad con la poesía no se niega al comprometerse en la política; tiene un «pacto de amor» con sus versos y un «pacto de sangre» con la historia. Aparte del cambio en su cosmovisión política —que se relaciona dialécticamente con la anterior—, Neruda buscar su voz como poeta comprometido en este libro, y le impone así un tono moral y político.

EL «ESTADO ASOCIADO» DE PUERTO RICO

El poeta chileno expone su interés en el lado subjetivo frente a lo objetivo (la revolución) por medio del lenguaje y por sus posturas morales y políticas. Se vuelca hacia lo subjetivo con un lenguaje, a veces, hiperbólico, mediante el cual le pide al lector que considere las acciones de estos individuos en su contexto sociohistórico específico. Este manejo de la lengua se aprecia en su retrato de Muñoz Marín, el Gobernador de Puerto Rico y, según el poeta, representante del entreguismo y la dependencia neocolonial de la isla. Si en el primer poema dedicado a Puerto Rico —«Puerto Rico, Puerto Pobre» (Neruda, 2004, p. 15)— se destaca el deber del poeta y su lazo con el pueblo, en «Volviendo a Puerto Pobre» se enfoca en la corrupción y la denigración de la isla en su condición de neocolonia:

Mientras sube el laurel a las victorias
 de Cuba, y brilla por el orbe entero,
 una saeta me atraviesa el alma
 y vuelve a Puerto Rico mi desvelo.
 Puerto Pobre, ¿por qué no tienes voz?
 Y ahora que cantaron nuestros pueblos
 ¿por qué de pronto fue como una herida
 la cadena mortal de tu silencio?
 Cuando llegó la libertad a Cuba
 temblaron las banderas en el viento,
 pero faltaba una bandera hermana:
 faltaban los colores de tu pueblo.

Cuando cantó cada nación su canto
salido de victoria y sufrimiento
cada voz nacional dijo su estrofa.
Tú bajaste los ojos en silencio (Neruda, 2004, pp. 32-33).

Empleando el apóstrofe, Neruda establece aquí la antítesis entre el Estado semicolonial de Puerto Rico y la liberación de Cuba del yugo estadounidense. A diferencia de los otros pueblos que cantan, Puerto Rico no tiene voz; oposición que se refuerza con los posesivos «*nuestros* pueblos» y «*tu* silencio» (énfasis mío).

A continuación, en el poema se describe a Muñoz Marín como sinécdoque de la nación puertorriqueña que, como tal, representa su subyugación a los intereses financieros de los Estados Unidos:

Muñoz Mentira envió su telegrama
de aceptación teñido por el miedo,
pero tu voz estaba encarcelada,
tu pobre corazón estaba preso.
El norteamericano puso el pie
sobre Muñoz y le dictó un decreto
y bajo ese decreto y esos pies
el Estado Asociado huele a muerto.
El Muñoz Asociado sube y baja
los corredores del Departamento
ofreciéndole al pobre Puerto Rico
un ataúd con dólares sangrientos.
Ay pobre Puerto Rico Puerto Pobre
clavado con los clavos del tormento
por tus hijos traidores que taladran
sobre una cruz de dólares tus huesos.
Sin embargo tu nuevo día anuncio:
anuncio la llegada de tu tiempo:
los mercenarios rodarán al polvo
y se coronará tu sufrimiento,
se restablecerán las dignidades,
tu propia voz, tu propio pensamiento:
expulsarás la insignia de Chicago,
y tu bandera crecerá en el viento (Neruda, 2004, p. 33).

En esta parte del poema, se crea tensión entre el «tú», que es Puerto Rico, y el «él», que es Muñoz Marín (o Muñoz Mentira en la versión nerudiana), por su relación sumisa con el imperio estadounidense que, a su vez, se distancia aún más al ser denominado *norteamericano*. Así, se crea una abertura entre las aspiraciones socioeconómicas del pueblo y la capacidad de los gobernantes (Muñoz Mentira y los Estados Unidos) de representarlo.

En efecto, la relación entre los Estados Unidos y Puerto Rico se reduce a una asociación, a un acuerdo económico desprovisto de la libertad que viene legalmente en la denominación «Estado Libre Asociado», y Muñoz Marín se impersonaliza al vincularlo con dicha asociación («Muñoz Asociado»). Por consiguiente, el pueblo —en el antitético «pobre Puerto Rico»— solo se conforma con «un ataúd con dólares sangrientos», idea que precisa, aún más, en tres versos más abajo: «tus hijos traidores que taladran / sobre una cruz de dólares tus huesos». La deslealtad se percibe en términos bíblicos con la traición de Caín, o como la traición de Judas que llevaría a la crucifixión del pueblo puertorriqueño. El retrato se agrega al que se hace de Muñoz Marín en el poema que lleva el mismo título, en el que se lo describe como un «gordo gusano», «un rapaz gusano», y como un Judas que «se comió la bandera» y dejó el «territorio desangrado» (Neruda, 2004, pp. 15-16).

Sin embargo, como se destaca en *España en el corazón*, e inclusive en el *Canto general*, Neruda ofrece la esperanza del cambio, valiéndose, una vez más, de una referencia bíblica a la expulsión de los mercaderes del templo en Jerusalén: «Expulsarás la insignia de Chicago, / y tu bandera crecerá en el viento». Así, mediante una inmersión apasionada en el tema, el poeta logra captar la injusticia social así como la había captado durante la guerra de España, empleando en estos versos un lenguaje exagerado y cargado de valor cultural para denunciar el neocolonialismo de Puerto Rico y para apuntar hacia una solución posible. En otras palabras, pareciera decir que, aún en un país tan arraigado en su pasado colonial como es el caso de Puerto Rico, la Revolución Cubana, como ejemplo, le otorga esperanza.

LA GESTA

Esos poemas dedicados a Puerto Rico contrastan abruptamente con la contraparte —en este caso, el ejemplo máximo a estas alturas de la Historia Latinoamericana, y el que domina el libro en sí—, vale decir, la Revolución Cubana.

Ese enfoque comienza desde la dedicatoria original a Fidel Castro, en 1960, hasta los muchos poemas en torno a la isla a lo largo del libro. Anticipando el poema que nos interesa comentar, vienen primero «Cuba aparece» (Neruda, 2004, p. 18), «La gesta», sobre el asalto al cuartel Moncada (pp. 18-19) y «Antigua historia», que versa sobre Martí como fundador de la patria (p. 20).

Pero el poema que en términos estructurales y temáticos se contrapone con «Volviendo a Puerto Pobre» resulta ser «A Fidel Castro». En cuanto a personajes que dominan la trama de este poemario, Fidel Castro sobresale en

su contraste con Muñoz Marín; aquel, elogiado en su capacidad de comandante de la Revolución, y este, difamado por haber vendido Puerto Rico a los Estados Unidos. Aunque aparecen muchos otros detalles sobre la Historia Latinoamericana, el drama gira en torno a estas antípodas individuales y representativas.

Fidel, Fidel, los pueblos te agradecen
 palabras en acción y hechos que cantan,
 por eso desde lejos te he traído
 una copa del vino de mi patria:
 es la sangre de un pueblo subterráneo
 que llega de la sombra a tu garganta,
 son mineros que viven hace siglos
 sacando fuego de la tierra helada.
 Van debajo del mar por los carbones
 y cuando vuelven son como fantasmas:
 se acostumbraron a la noche eterna,
 les robaron la luz de la jornada
 y sin embargo aquí tienes la copa
 de tantos sufrimientos y distancias:
 la alegría del hombre encarcelado,
 poblado por tinieblas y esperanzas,
 que adentro de la mina sabe cuándo
 llegó la primavera y su fragancia
 porque sabe que el hombre está luchando
 hasta alcanzar la claridad más ancha.
 Y a Cuba ven los mineros australes,
 los hijos solitarios de la pampa,
 los pastores del frío en Patagonia,
 los padres del estaño y de la plata,
 los que casándose con la cordillera
 sacan el cobre de Chuquicamata,
 los hombres de autobuses escondidos
 en poblaciones puras de nostalgia,
 las mujeres de campos y talleres,
 los niños que lloraron sus infancias:
 ésta es la copa, tómalá, Fidel (Neruda, 2004, p. 31).

Poema que comienza con la primera persona, que se vincula estrechamente con la primera persona plural al dialogar y comulgar con Fidel («ésta es la copa, tómalá, Fidel»), se afina en la solidaridad partiendo de Chile y extendiéndose por América Latina, y reconoce el papel de vanguardia que juega Cuba. Los mineros chilenos son emblemáticos, porque representan literal y figurativamente el avance de la humanidad, según la versión política trazada aquí por el poeta. Pasan de la oscuridad («la noche eterna») a la oscuridad a la cual son sometidos

«des robaron la luz»), pero gracias a la revolución, su sacrificio no habrá sido en vano, podrán ver sus esperanzas y alegría dominadas resurrectas en la «claridad más ancha».

Cuba parecía ocupar el puesto de la URSS por medio de la sinécdoque Stalingrado, en los cantos a la ciudad soviética impresos en la *Tercera residencia*: sería el epicentro de la lucha obrera, no en el mundo, sino en América Latina. Con evidentes referencias bíblicas, nuevamente, Neruda parece sugerir que el sacrificio de Cuba alentará a los países latinoamericanos a seguir su ejemplo. Sin embargo, en rigor, hay una inversión aquí de la relación entre Jesús y los discípulos: el hablante le pasa la copa a Fidel y no viceversa. Con lo cual se podría concluir que, gracias al sacrificio del obrero chileno (y latinoamericano), se puede hacer una suerte de comunión socialista a lo largo de América Latina, pero la Revolución Cubana depende tanto de ese sacrificio chileno, como los chilenos dependen de los cubanos.

No se trata, entonces, de una glorificación del papel vanguardista de los cubanos, sino, más bien, de una constatación de la interdependencia entre la causa chilena (y, por ende, latinoamericana) y la cubana. Entonces, esta postura nerudiana cuestiona ortodoxa anterior —llamémosla así— y alumbra una nueva estrategia socialista que se relaciona dialécticamente con la soviética. Siendo así, no sorprende que, a continuación, venga la ya muy conocida crítica al culto de la personalidad:

Está llena de tantas esperanzas
que al beberla sabrás que tu victoria
es como el viejo vino de mi patria:
no lo hace un hombre sino muchos hombres
y no una uva sino muchas plantas:
no es una gota sino muchos ríos:
no un capitán sino muchas batallas.
Y están contigo porque representas
todo el honor de nuestra lucha larga
y si cayera Cuba caeríamos,
y vendríamos para levantarla,
y si florece con todas sus flores
florecerá con nuestra propia savia.
Y si se atreven a tocar la frente
de Cuba por tus manos libertada
encontrarán los puños de los pueblos,
sacaremos las armas enterradas:
la sangre y el orgullo acudirán
a defender a Cuba bienamada (Neruda, 2004, pp. 31-32).

No cabe duda de que estos versos remiten a la relación entre Cuba y el resto de América Latina, como ejemplo e inspiración, pero también, como país dependiente que debería inspirarse en otras luchas de América Latina. Así, dado el contexto del «revisiónismo» y crítica de la época de Stalin en la URSS, que Neruda mantiene muy frescos en la mente, en 1960, se ciñen a la relación entre Fidel, el liderazgo y el pueblo cubanos. Observó Loyola (2004):

Tiendo a pensar que la buena fe, la seriedad y la esperanzada admiración, con que un Neruda próximo a los 60 pretendió *advertir* al joven Fidel (que acababa de pasar la barrera de los 30) sobre los peligros del poder revolucionario, fueron mal comprendidas. [...] Lejos estaban —y están aún— los dirigentes cubanos. [...] Neruda era entonces un poeta en metamorfosis y en busca de la recuperación de sus sueños utópicos, y que desde su personal punto de vista estaba muy interesado en que la diversidad revolucionaria de Fidel no se malograra (p. 127).

Puede que, por debajo de estos comentarios, precisamente subyazcan otras críticas, a pesar de su apoyo incondicional a la Revolución. «Neruda insistía en sus comentarios privados, en que la Revolución era demasiado inmadura, retórica, izquierdista, y se complacía en citar el célebre texto de Lenin acerca del izquierdismo como “enfermedad infantil” del comunismo», comentó Jorge Edwards (2004, p. 147). Los comentarios referentes a Fidel, entonces, podrían interpretarse como un apoyo unilateral a la Revolución y, no obstante, una crítica a algunas tendencias en la Cuba revolucionaria. De acuerdo con Edwards (2004), los «errores, los excesos, las arbitrariedades, el personalismo de Fidel y hasta la presencia de él mismo pasarían; y la Revolución, en cambio, era un gran acontecimiento histórico, superior a las circunstancias y a las personas, y estaba destinada [según Neruda], impoluta, formidable a permanecer» (p. 147). En cualquier caso, se trata de una crítica dialéctica de la Revolución Cubana, expresiva de la nueva cosmovisión socialista por la que aboga Neruda a partir de 1956.

«Meditación sobre la Sierra Maestra», poema magistral que toma como *locus classicus* la Sierra Maestra en Cuba, emprende su viaje visual con referencias al sujeto poético que reflexiona sobre el pasado que lo ha llevado a este futuro (el subtítulo es: «Escrito en el 2000»), sobre las luchas personales y políticas que lo han llevado a este punto y a este lugar, y, por ende, sobre las batallas que ha atravesado la humanidad para llegar a este momento en Cuba. Si bien aparece la Revolución Cubana —al comienzo y, luego, hacia el fin del poema— pero no predomina en el discurso poético, sigue siendo el punto de referencia para las transformaciones que afectan al hablante y a la humanidad.

Estas luchas se van marcando como *leitmotiv* de una contienda entre la luz y la oscuridad; aquella parece representar el amor, la poesía, el optimismo; y esta, la muerte, el desamor, el silencio y el pesimismo. No se presentan, sin embargo, como antinomias, sino como términos dialécticos. Así, por ejemplo, el poema se lanza con esas imágenes:

Quiero hablar con las últimas estrellas
ahora, elevado en este monte humano,
solo estoy con la noche compañera
y un corazón gastado por los años.
Llegué de lejos a estas soledades,
tengo derecho al sueño soberano,
a descansar con los ojos abiertos
entre los ojos de los fatigados,
y mientras duerme el hombre con su tribu,
cuando todos los ojos se cerraron,
los pueblos sumergidos de la noche,
el cielo de rosales estrellados,
dejo que el tiempo corra por mi cara
como aire oscuro o corazón mojado
y veo lo que viene y lo que nace ... (Neruda, 2004, p. 59).

Alusión indudable a las *Soledades* de Góngora, con su *locus amoenus* en el campo y el predominio de la celebración del amor, estos primeros versos también vuelven a destacar el concepto de la soledad trabajado en su época posmoderna. Si en *Estravagario* se trata de «sentirse multitud y revivirse solo», en este contexto, parafraseando ese verso, podríamos decir que consiste en «sentirse multitud y vivirse solo», antítesis fructífera que lleva a la superación: la soledad resulta ser parte íntegra del carácter social del ser humano.

El aislamiento es algo deseable, necesario porque, para volver a Fromm (2006), es la afirmación saludable del yo que le permite amar al prójimo. En este caso concreto, el hablante se encuentra solo en la Sierra Maestra que es, a su vez, un «monte humano», vale decir, está solo, pero no se siente solo por lo que ha logrado la Revolución Cubana. Únicamente en este contexto puede evitar que la soledad llegue a ser alienación social. Se percibe parte de ese «monte humano»; sus ojos logran descansar (sin cerrarse) gracias a los «ojos de los fatigados» (expresión, por cierto, que nos remite directamente a los «dormidos» en «Alturas de Machu Picchu»). Esta escena se desenvuelve en plena oscuridad, pero de la «noche compañera» que trae consigo y contrasta con las «últimas estrellas» y, más aún, con los «rosales estrellados» que le permiten ver y tener esperanza.

Y, efectivamente, lo que viene a continuación es lo que ve, lo que aprecia de esta Revolución:

y veo lo que viene y lo que nace,
 los dolores que fueron derrotados,
 las pobres esperanzas de mi pueblo:
 los niños en la escuela con zapatos,
 el pan y la justicia repartiéndose
 como el sol se reparte en el verano.
 Veo la sencillez desarrollada,
 la fuerza del hombre con su arado
 y entre la agricultura voy y vuelvo
 sin encontrar inmensos hacendados.
 Es tan fácil la luz y no se hallaba:
 el amor parecía lejano:
 estuvo siempre cerca la razón
 nosotros éramos los extraviados
 y ya creíamos en un mundo triste
 lleno de emperadores y soldados... (Neruda, 2004, pp. 59-60).

Configuradas así, las soledades que nombraba al comienzo del poema cobran aquí una connotación negativa asociada con la alienación y con la insuficiencia, y distan de la luz que va iluminando los cambios sociales en Chile y Cuba. Congruente con su visión humanista y socialista, y con un eco de Whitman, se trata de repartir «el pan y la justicia» y hallar, nuevamente, el amor (social). La experiencia personal de Neruda en los años '20 y '30 —y a la que hace referencia a continuación— refleja las de la humanidad que no quiso negar su propia enajenación (ni luchar contra ella).

En la siguiente estrofa, la noche personificada se vuelve madre protectora que le anima a que se duerma porque ya «están mis trabajos terminados» (puesto que triunfó el socialismo) así como «hermana y hermano» que conversan con el hablante. Unos versos después, pasa a revisar su juventud —la de los *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*— y medita sobre el lugar de esos amores en su vida:

Me envuelve con fragancia poderosa
 y me toca la noche con sus manos:
 me doy cuenta que soy aquel nocturno
 que dejé atrás en el tiempo lejano
 cuando la primavera estudiantil
 palpitaba en mi traje provinciano.
 Todo el amor de aquel tiempo perdido,
 el dolor de un aroma arrebatado,
 el color de una calle con cenizas,
 el cielo inextinguible de unas manos! (Neruda, 2004, p. 60).

Así como señalé en el caso de la soledad, pese a todo y a la alienación que lo habita en esta época y, luego, en su etapa residencial, ese aislamiento que lo había extraviado y alejado de la humanidad —tal como lo ve el poeta— le pertenece, en una nueva etapa de su vida en que ya ha dejado de tener las repercusiones perniciosas que tuvo en los años '20 y '30.

Todo ese amor se perdió porque se había desvanecido, aunque se registró indeleble en su memoria, pero lo que es más importante, se borró porque era un amor que, volviendo a Fromm (2006), no era compartido. Si una pareja se ama y no comparte ese amor con otros, no deja que ese sentimiento pase por la metamorfosis del amor social, entonces «su amor no es amor, sino un cariño simbiótico, o un egotismo agrandado» (p. 43).

Es como si Neruda reconociera que fue así en sus amores en estos años —tanto en Chile como en el Oriente—, pero se percatara de que esa soledad, ese amor caduco, en su negatividad produjera algo positivo. Desencuentros, amores no correspondidos cavaron hondo en él, creando más bien un amor egoísta o un amor limitado: «Soy sólo un hombre y llevo mis castigos, / como cualquier mortal apesadado / de amar, amar, amar sin que lo amaran / de no amar habiendo sido amado» (Neruda, 2004, p. 61).

Esa escena de amor perdido o limitado se contrasta en la tercera estrofa con el advenimiento del amor social, que se vincula con la Guerra Civil Española y con sus amistades y desentona con el amor social que prevalece en el resto de poema. Una de las estrofas más conmovedoras de esta última parte se cita a continuación:

Ay cuánta noche cabe en una noche
sin desbordar esta celeste copa,
suenan el silencio de las lejanías
como una inaccesible caracola
y caen en mis manos las estrellas
llenas aún de música y de sombra.
En este espacio el tumultuoso peso
de mi vida no vence ni sollozo
y despido al dolor que me visita
como si despidiera a una paloma:
si hay cuentas que sacar hay que sacarlas
con lo que va a venir y que se asoma,
con la felicidad de todo el mundo
y no con lo que el tiempo desmorona.
Y aquí en el cielo de Sierra Maestra
yo sólo alcanzo a saludar la aurora
porque se me hizo tarde en mis quehaceres,
se me pasó la vida en tantas cosas,

que dejo mis trabajos a otras manos
 y mi canción la cantará otra boca.
 Porque así se encadena la jornada
 y floreciendo seguirá la rosa (Neruda, 2004, p. 62).

Reflexionando sobre ese pasado perdido y volviendo estructuralmente al comienzo del poema (con la referencia a las estrellas), llega a una determinación dialéctica en cuanto al pasado, presente y futuro: sus manos están llenas de la «música» de las estrellas y de sombra. Queda el silencio que suena, según el poeta, así como la música invisible, pero perceptible del pasado, y quedan, además, los errores, los problemas y las tragedias.

Concebidas como unidad, la música representativa nuevamente de la luz inicial —literal y figurativa— convive con la sombra en clave posmoderna que dista de las proclamaciones modernas del poeta. Si hubo excesos voluntaristas en la época moderna de la obra de Neruda, tampoco hay que pasar por alto los versos dialécticos presentes, por ejemplo, en *Veinte poemas de amor*, las *Residencias* y aun en el *Canto general*¹¹. Sin embargo, lo que vemos aquí, la compenetración de la música y la sombra, sigue una exploración más a fondo, más crítica de la dialéctica y su relación con la historia y la política. Lo importante es demostrar que es así y constatar que el poeta —que aparece como el «hombre invisible» de las *Odas elementales*— deja su legado para que otros sigan adelante con su trabajo, que es, a su vez, un trabajo individual, pero colectivo («dejo mis trabajos a otras manos»). El contraste entre la luz y la sombra, entonces, atraviesa el pasado del bardo chileno para volver a su esencia colectiva y dialéctica. «Es ésa la unidad que alcanzaremos / la luz organizada por la sombra» (Neruda, 2004, p. 63).

Con esa sutileza y con esa penetración crítica Neruda llega a su etapa posmoderna y reinicia su contacto con la historia: «Y así comienza una vez más la Historia». El inicio de una nueva fase en la Historia Latinoamericana con la Revolución Cubana es también la reinauguración del compromiso del poeta con la Historia después de 1956. Así lo pone Hernán Loyola (2004) en sus comentarios sobre *Canción de gesta*:

«Reafirmación de la Historia y del combate colectivo, pero no más en conexión con un proyecto intercontinental de utopía revolucionaria (como en UVT [Las uvas y el viento]) sin o acentuando el carácter latinoamericano, tercermundista, es

¹¹ Respecto de la presencia de la dialéctica en *Residencia en la tierra*, la *Tercera residencia*, en el *Canto general* y en las *Odas elementales*, véase mi libro *Verses Against the Darkness: Pablo Neruda's Poetry and Politics* (2006). Alain Sicard, Jaime Concha y Hernán Loyola fueron los pioneros en explorar el método dialéctico de Neruda.

decir fragmentario o local, de la gesta barbuda. La visión planetaria y triunfalista del 'socialismo real' en expansión incontenible (UVT, OEL. [*Odas elementales*]) ya no concierne a la poesía de Neruda de los años sesenta, cuyo optimismo histórico torna a la prudencia y a la fragmentación de las crisis locales o parciales» (p. 128).

Esta aseveración se reafirma en la última estrofa de «Meditación sobre la Sierra Maestra»:

Y así, pues, en lo alto de estos montes,
lejos de Chile y de sus cordilleras
recibo mi pasado en una copa
y la levanto por la tierra entera,
y aunque mi patria circule en mi sangre
sin que nunca se apague su carrera
en esta hora mi razón nocturna
señala en Cuba la común bandera
del hemisferio oscuro que esperaba
por fin una victoria verdadera.
La dejo en esta cumbre custodiada,
alta, ondeando sobre las praderas,
indicando a los pueblos agobiados
la dignidad nacida en la pelea:
Cuba es un mástil claro que divisan
a través del espacio y las tinieblas,
es como un árbol que nació en el centro
del mar Caribe y sus antiguas penas:
su follaje se ve de todas partes
y sus semillas van bajo la tierra,
elevando en la América sombría
el edificio de la primavera (Neruda, 2004, p. 63).

Entrelazándose con el poema «A Fidel Castro», el pasado de Neruda se une al pasado sombrío de las Américas en una sola copa que le ofrece el lírico a la «tierra entera». Así, como vimos en ese poema, en este también se recalca la interdependencia de los pueblos en el contexto mundial y de América Latina. Sin embargo, en la «América sombría» y en las tinieblas, Cuba es el mástil claro que guía a los pueblos latinoamericanos, el que guía con su ejemplo. Y así cierra este poema sobre el poeta y sobre Cuba, resaltando su nuevo compromiso con el socialismo en 1960. Esa visión no cambia radicalmente, como veremos, inclusive con el último poema dedicado a Cuba que pidió que, tras su muerte, se agregara al libro: «Juicio Final».

ENTRE DICTADURAS Y GUERRAS DE LIBERACIÓN NACIONAL

Canción de gesta, entonces, establece dos polos opuestos en Cuba y Puerto Rico, pero también dedica varios poemas a los países latinoamericanos que han tenido guerras de liberación nacional, pero que han sido derrocados por la intervención militar de los Estados Unidos. En el caso de Nicaragua, por ejemplo, le dedica cinco poemas cortos, pero significativos porque este país centroamericano viene a ser un punto medio entre Cuba y Puerto Rico: ha tratado de forjar su propio destino; sin embargo, ha sido sometido a los intereses del imperio estadounidense por medio de las dictaduras de los Somoza. El poema dedicado a Augusto C. Sandino, líder de la guerrilla que organizó una guerra de liberación nacional durante la imposición militar de los Estados Unidos entre 1927 y 1933, «Aquel amigo», describe esta situación con el mismo vocabulario moral que suele emplear Neruda en este poemario y con una ironía dura relacionada con los datos históricos. El poema empieza *in media res* y, como tal, enfrenta al lector con la lucha entre las fuerzas invasoras y la guerrilla sandinista:

Después Sandino atravesó la selva
y despeñó su pólvora sagrada
contra marinerías bandoleras
en Nueva York crecidas y pagadas:
ardió la tierra, resonó el follaje:
el yanqui no esperó lo que pasaba:
se vestía muy bien para la guerra
brillaban sus zapatos y sus armas
pero por experiencia supo pronto
quiénes eran Sandino y Nicaragua:
todo era tumba de ladrones rubios:
el aire, el árbol, el camino, el agua,
surgían guerrilleros de Sandino
hasta del whisky que se destapaban
y enfermaban de muerte repentina
los gloriosos guerreros de Luisiana
acostumbrados a colgar los negros
mostrando valentía sobrehumana:
dos mil encapuchados ocupados
en un negro, una sogá y una rama (Neruda, 2004, p. 23).

Desde el comienzo, se contrasta la pobreza material de Sandino y los guerrilleros con la riqueza material de los soldados norteamericanos, y se resalta la diferencia entre los primeros, que están en un ambiente familiar y que defienden su territorio que aman, y los segundos, con su falta de preparación psicológica y militar. La consecuencia es que «todo era tumba de ladrones rubios». En términos éticos, los

norteamericanos son «ladrones», porque han querido usurpar un territorio que no era suyo. Por lo tanto, su invasión y ocupación de Nicaragua están cargadas de injusticia, en contraste con los sandinistas que están llevando a cabo una guerra justa. *Justa*, en términos de Aristóteles; es decir que los guerrilleros están armando una autodefensa de su territorio, ante lo que se percibe universalmente como un agravio y como una injusticia (la invasión no provocada de un territorio ajeno).

Neruda se vale de esa referencia a esta inequidad inmoral y recurre a expresiones irónicas y sarcásticas que aluden a la historia estadounidense. Los soldados que llegan y ocupan Nicaragua son como los «gloriosos guerreros de Luisiana / acostumbrados a colgar negros / mostrando valentía sobrehumana: / dos mil encapuchados ocupados / en un negro, una soga y una rama». Se subraya aquí la injusticia inherente a una situación así, en términos numéricos, pero también económicos y raciales. Se trata de dos mil miembros del Ku Klux Klan que ahorcan a un negro. Pero se trata también de la historia de la esclavitud y de la persistencia nefasta de la ideología racista durante la segregación racial, inclusive, en el momento en que Neruda escribe estos versos (1960). Recalca así que el blanco usa el terrorismo para dominar económicamente al negro, y esta mentalidad racista e imperialista se trata de trasladar a Nicaragua, pero sin éxito. Sufren la derrota, hasta que Sandino es traicionado y asesinado en 1934 —tema de «La traición» (pp. 24-25) y «La muerte» (p. 25).

Si la primera parte del poema termina con esa visión del invasor, lo que viene a colación es un retrato positivo de Sandino, que se asocia —en este poema también— con la luz, el fuego y las esperanzas:

Aquí eran diferentes los negocios:
 Sandino acometía y esperaba,
 Sandino era la noche que venía
 y era la luz del mar que los mataba.
 Sandino era una torre con banderas,
 Sandino era un fusil con esperanzas.
 Eran muy diferentes las lecciones,
 en West Point era limpia la enseñanza:
 nunca les enseñaron en la escuela
 que podía morir el que mataba:
 los norteamericanos no aprendieron
 que amamos nuestra pobre tierra amada
 y que defenderemos las banderas
 que con dolor y amor fueron creadas.
 Si no aprendieron esto en Filadelfia
 lo supieron con sangre en Nicaragua:
 allí esperaba el capitán del pueblo:

Augusto C. Sandino se llamaba.
 Y en este canto quedará su nombre
 estupendo como una llamarada
 para que nos dé luz y nos dé fuego
 en la continuación de sus batallas (Neruda, 2004, pp. 23-24).

Sandino sirve de sinécdoque del pueblo nicaragüense acosado por el imperialismo estadounidense y por la dictadura de Anastasio Somoza que se repite en estos primeros versos cuatro veces, como para reforzar la magnitud del «problema» militar que tienen que enfrentar los Estados Unidos. En los versos, también Sandino aparece como una figura omnipresente e implacable frente a los invasores. Siguiendo el empleo de imágenes en otros poemas, el líder de la guerrilla se asocia con valores positivos y altruistas —la luz, el fuego y la esperanza— que remiten a un porvenir socialista¹². Estableciendo una analogía con *Canto general*, Neruda estima que, como José Martí («Recuerdo a un hombre»), Sandino «construyó con sangre y pensamiento / la arquitectura de la luz naciente» (Neruda, 2004, p. 23).

Aunque estos retratos de los años '30 en Nicaragua terminan fiel a la historia —pero no sin un lenguaje cargado de posturas morales—, al culminar con «Muere el traidor» (sobre el asesinato de Anastasio Somoza) y «Los dinastas» (sobre padre e hijo mayor), le brinda al lector cierta esperanza de que la suerte de Nicaragua se encamine hacia una sociedad más justa. En ese sentido, como apuntábamos antes, Nicaragua y otros casos en el libro se enlazan con el caso cubano, pero sin haber llegado aún a un futuro socialista.

A EISENHOWER

Estados Unidos hace el auténtico papel de invasor en «Aquel amigo», pero, en «Al norteamericano amigo» —poema whitmaniano que se asemeja a «Que despierte el leñador» del *Canto general*—, indaga en las contradicciones internas en la política estadounidense y hace una diferencia entre el pueblo (el grueso de la población) y los intereses financieros y estratégicos de los capitalistas que planifican semejantes invasiones¹³. Es, a su vez, qué duda cabe, una alusión a «A Roosevelt» de Rubén Darío (1995), cosa que se aprecia desde el comienzo del poema.

Hombre del Norte, norteamericano,
 segador industrial de las manzanas,
 sencillo como un pino en un pinar,

¹² En ese sentido, se podría afirmar que este poema es profético, puesto que, en 1979 —y de esa fecha hasta 1990—, se cumplió con ese destino socialista en Nicaragua.

¹³ Me refiero concretamente a «Song of Myself» (Whitman, 1973). Ver la edición a cargo de Van Doren (1973).

abeto geográfico de Alaska,
 yanqui en las aldeas y las fábricas
 con mujer, con deberes y con hijos,
 fecundos ingenieros que trabajan
 en la selva inmutable de los números
 o en la relojería de las fábricas,
 obreros anchos y altos y encorvados
 entre las ruedas y sobre las llamas,
 poetas desgarradores que perdisteis
 la fe de Whitman en la raza humana,
 yo quiero que lo que amo y lo que odio
 quede con claridad en mis palabras:
 contra vosotros sólo mi reproche
 por un silencio que no dice nada: ... (Neruda, 2004, p. 53).

Después de describir a los obreros y profesionales que conviven y trabajan juntos, y aclarando así quién es el destinatario de ese mensaje, como Darío (1995), apela a la figura de Whitman para tratar de entender por qué los Estados Unidos han llegado a jugar el papel de invasor.

Suponiendo que las intenciones de los norteamericanos eran buenas, y ellos eran honestos y trabajadores, se produjo un desfase ideológico entre la economía nacional y los intereses expansionistas de los Estados Unidos, a pesar de que aquella siempre dependió de estos.

Por lo que escribe Neruda, esta brecha parece darse porque, al vivir bajo el capitalismo extremo en el imperio, el pueblo sufre la enajenación del prójimo, sea este su conciudadano u otro americano del sur. Por eso dice que «Estados Unidos perdió la fe de Whitman en la raza humana»¹⁴. Pero esa alienación es tan efectiva y denigrante que ha logrado callar al pueblo norteamericano cuando, al invadir otros países, los Estados Unidos les negaba los derechos de soberanía.

A fines de esa década, hubo una rebelión de las masas contra la guerra en Vietnam, a favor de los derechos civiles (la cuestión de la segregación) y a favor

¹⁴ En «A Roosevelt», como se sabe, Darío (1995) dice:
 con voz de la Biblia, o verso de Walt Whitman
 Que habría que llegar hasta ti, Cazador!
 ¡Primitivo y moderno, sencillo y complicado,
 Con un algo de Washington y cuatro de Nemrod!
 Eres los Estados Unidos,
 Eres el futuro invasor
 De la América ingenua que tiene sangre indígena,
 Que aún reza a Jesucristo y aún habla en español (p. 359-60).

Poema más acérrimo en su crítica de Estados Unidos, sin embargo, Darío recurre también a la ironía y al sarcasmo como armas simbólicas contra el imperio. Naturalmente, Neruda no se enfrenta con el «futuro invasor», sino con el «invasor» a secas.

de los derechos de la mujer. Sin embargo, después de la Revolución en Cuba, el gobierno norteamericano mantuvo una distancia ante los barbudos y desconfió respecto de la dirección política que se estaba tomando en la isla.

En menos de un año (1961) —ya en plena Guerra Fría—, los Estados Unidos invadieron Cuba en la Bahía de los Cochinos y hubo poca resistencia contra esa agresión en Norteamérica.

El silencio y la complicidad a los que se refiere Neruda se hacen patentes. Irónicamente, la única voz que se escucha, como anota más abajo, es la de *Voice of America*, noticiero oficial del gobierno estadounidense. Sin embargo, como sucede en el caso de Darío en «A Roosevelt», Neruda busca ir más allá de esta historia de imperialismo al hacer un llamado a la razón y a la vía pacífica compartida, mostrando así que América Latina no representa una amenaza:

comprendemos la miel de la familia,
pero amamos también la llamarada,
cuando algo sucede en este mundo
queremos compartir las enseñanzas
y encontramos que dos o tres personas
cierran las puertas norteamericanas
y sólo se oye la *Voice of America*
que es como oír a una gallina rara (Neruda, 2004, p. 55-56).

Y a continuación, apela al concepto de la unión de las Américas —para desacreditar la legitimidad de la política bélica de los Estados Unidos— y, a la vez, insiste en la importancia de conservar la identidad y la historia latinoamericanas, como lo hace Darío, en su poema análogo, cuando en la quinta estrofa, defiende la cultura autóctona de América Latina, desde los indígenas hasta su actualidad:

Pero por lo demás aquí celebro
vuestras proezas de hoy y de mañana
y pienso que el Satélite atrasado
que colocasteis una madrugada
es saludable para todo orgullo:
¿por qué estar siempre en la primera sala?
En este campeonato de la vida
quedó atrás para siempre la jactancia:
así podemos juntos ir al sol
y beber vino de la misma jarra.
Americanos sois como nosotros
y no os queremos excluir de nada,
pero queremos conservar lo nuestro,
hay mucho espacio para nuestras almas
y podemos vivir sin atropello
con simpatía subdesarrollada

hasta que con franqueza nos digamos
 hasta dónde llegamos, cara a cara.
 El mundo está cambiando y no creemos
 que hay que vencer con bomba y con espada.
 Sobre esta base nos entenderemos
 sin que sufran Uds. para nada:
 no vamos a explotarnos el petróleo,
 no les intervendremos las aduanas,
 no venderemos la energía eléctrica
 a las aldeas norteamericanas:
 somos gentes pacíficas que pueden
 contentarse con lo poco que ganan
 y no queremos someter a nadie
 a la codicia de las circunstancias (Neruda, 2004, p. 56).

Como el poeta nicaraguense, Neruda aboga por la coexistencia, pero no sin criticar la política bélica de los Estados Unidos (responde con la bomba y la espada) y su orgullo nacional (alarmados por Sputnik, buscan alcanzar a los soviéticos)¹⁵.

En la parte final de esta sección, si afirma que los latinoamericanos son pacíficos, lo hace para denunciar la política expansionista y militar de los Estados Unidos, y cuando niega que los latinoamericanos se interesan en las intervenciones económicas de los norteamericanos, critica al país del Norte. Esta exposición invierte los términos morales y políticos, porque obligaría al norteamericano a pensar en el imperialismo desde una perspectiva despegada de la ideología dominante para, irónicamente, entender el fenómeno desde un punto de vista moral. Si los Estados Unidos no quieren que América Latina lo colonice, ¿cómo va a querer América Latina que los Estados Unidos la colonice? Darío (1995) señala esta duplicidad, esta hipocresía, de una manera genial, al mostrar la incongruencia entre los valores democráticos y el imperialismo: «Y alumbrando el camino de la fácil conquista, / La libertad levanta su antorcha en Nueva York» (p. 361).

Las figuras positivas de los Estados Unidos que dominan el poema dariano son Whitman, Washington y Grant; mientras que, en la versión nerudiana, hay una matización muy clara que recalca lo mejor y lo más radical de la tradición estadounidense:

¹⁵ Darío (1995) lo pone así:

Eres soberbio y fuerte ejemplar de tu raza;
 eres culto, eres hábil; te opones a Tolstoy.
 Y domando caballos o asesinado tigres,
 eres un Alejandro Nabucodonosor.
 (Eres un profesor de Energía
 como dicen los locos de hoy) (p. 360).

Respetamos de Lincoln el espacio
 y de Paul Robeson la conciencia clara.
 Te aprendimos a amar con Charlie Chaplin
 (aunque su autoridad fue mal pagada).
 Y tantas cosas más, la geografía
 que nos une en la tierra deseada,
 todo me indica una vez más decir
 que navegamos en la misma barca:
 con el orgullo se podría hundir:
 carguémosla con pan y manzanas,
 carguémosla con blancos y con negros,
 con el entendimiento y la esperanza (Neruda, 2004, pp. 56-57).

De acuerdo con el hilo que atraviesa estos últimos versos sobre la idea de unirse y combatir la división —la segregación racial y cultural—, Neruda elige al presidente Abraham Lincoln para señalar el gran salto psicológico e ideológico que da su país cuando se gana —a pesar de la enorme tragedia— la Guerra Civil y se emancipa a los esclavos. Destaca a dos comunistas de renombre internacional —Robeson, como atleta, cantante y actor; y Chaplin, como comediante y actor— para combatir indirectamente la manía anticomunista en esta época de la Guerra Fría y para señalar otro camino social, más pacífico y más orientado hacia el bienestar común. Y, con esta referencia a que «navegamos en la misma barca» y que buscamos «el entendimiento y la esperanza», Neruda vuelve, aunque sin mencionarlo, al ejemplo de Cuba.

POSDATA O LA CARTA DE 1966 Y «JUICIO FINAL»

Aunque en rigor no venga al caso, resulta imposible dejar a un lado la carta de 1966 que le escribieron los intelectuales cubanos a Neruda, después de su visita al PEN Club en los Estados Unidos, en plena Guerra Fría —y tomando en cuenta el bloqueo económico de Cuba y todo—, dado que al poeta le pareció de suma importancia agregar la réplica crítica, en la edición póstuma de *Canción de gesta*.

Ya a partir de la edición uruguaya, traía un prólogo en donde se hace referencia a aquella carta, pero, sobre todo a partir de la muerte del poeta, la carta y su respuesta forman parte del texto que hemos analizado. Por esta razón, aunque no encaje cronológicamente con el texto, sí corresponde mencionarla por su relación temática. En el prólogo, Neruda aclara las circunstancias de la carta:

Ya se dice que escribí este libro en el año 1960. Desde entonces he recorrido las Américas leyéndolo a extensas o pequeñas multitudes. En mi país leí sus cantos a la gesta de Cuba desde el desierto nortino hasta más allá del Estrecho de Magallanes. México y Perú oyeron estos versos. Fueron mayorías de estudiantes y obreros mi

fervoroso público. Invitado por el PEN Club de los Estados Unidos a uno de sus Congresos leí mi poesía lírica, épica y antiimperialista, a muchos y grandes auditorios en New York y California.

Algunos literatos cubanos sirvieron de redactores y divulgadores de una carta contra mí que pasará a la historia moderna de la infamia (Neruda, 2004, p. 14).

Y agrega:

Canción de gesta sigue vivo y ardiente en sus numerosas ediciones. Fue el primer libro que ningún poeta —en Cuba ni en ninguna otra parte— haya dedicado a la Revolución Cubana. Juro que mi poesía seguirá sirviendo y cantando a la dignidad en contra de los indignos, a la esperanza a pesar de los desesperados, a la justicia a pesar de los injustos, a la igualdad en contra de los explotadores, a la verdad en contra de los mentirosos y a la gran fraternidad de los verdaderos combatientes (Neruda, 2004, p. 14).

Si en lo político, en el conflicto entre la vía chilena al socialismo y el camino cubano a una sociedad más justa se superó, según lo que relata Neruda en *Confieso que he vivido*, Hernán Loyola sostiene que «en lo personal, el abismo subsistió» (Neruda, 2004, p. 123). De todos modos, el compromiso de Neruda con Cuba no vaciló, y eso se ve plasmado en *Canción de gesta*.

Cuba le permitió al poeta sobreponerse de la crisis que enfrentó en 1956 con el xx Congreso del PCUS y establecer una visión política socialista que viraba más hacia América Latina que hacia el «socialismo real» y le permitió una formación y dedicación políticas que se asemejaban a la pasión que sentía por su amor, Matilde. En otras palabras, Cuba le permitió sentar las bases para su cosmovisión política, así como, *mutatis mutandis*, Matilde le ayudó a fundar una vida personal que lo guió en todo.

Sin embargo, los roces y los agravios en lo personal y en lo político llevaron a Neruda a seguir orientado hacia su cosmovisión socialista y humanista, hacia la vía pacífica en el futuro. Tal afirmación en ese tipo de socialismo se encuentra, sin lugar a dudas, en Allende y en la Unidad Popular, y el libro que mejor encarna esas convicciones es *Incitación al nixoncidio y alabanza a la revolución chilena*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bhaskar, R. (1993). *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- Boyd, R. (1988). How to be a Moral Realist. En Sayre-McCord, G. (Ed.). *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Casals Araya, M. (2010). *El alba de una revolución: la izquierda y el proceso de construcción estratégica de la «vía chilena al socialismo». 1956-1970*. Santiago: LOM.
- Chomsky, A. (2011). *A History of the Cuban Revolution*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.

- Concha, J. (2010). Notas de ayer y de hoy en torno a Canción de gesta. *Nerudiana*, 10, 23-25.
- Darío, R. (1995). *Azul... Cantos de vida y esperanza*. Madrid: Cátedra.
- Dawes, G. (2006). *Verses Against the Darkness: Pablo Neruda's Poetry and Politics*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Edwards, J. (2004). *Adiós poeta... Pablo Neruda y su tiempo*. Barcelona: Fábula Tusquets.
- Faúndez, J. (1988). *Marxism and Democracy in Chile: From 1932 to the Fall of Allende*. New Haven: Yale University Press.
- Fernández Retamar R. & Ida Vitale (2004). Prólogo. En P. Neruda. *Canción de gesta / Las piedras de Chile*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Ferro González, V. (2008). *Neruda y Cuba*. La Habana: Arte y Literatura.
- Fromm, E. (2006). *The Art of Loving*. (50ª. ed.) New York: Harperperennial.
- Furci, C. (1984). *The Chilean Communist Party and the Road to Socialism*. London: Zed Press.
- Gilbert, A. (1990). *Democratic Individuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (2011). *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism*. London: Little Brown.
- Kohan, N. (2005). *Ernesto Che Guevara. El sujeto y el poder*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago: LOM.
- Loyola, H. (Ed.) (2004). P. Neruda. *Canción de gesta / Las piedras de Chile*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Loyola, H. (2007). Modernidad/Posmodernidad como propuesta de periodización histórico-cultural. *A contracorriente*, 3, 69-85. Recuperado 10 sept. 2010 de http://www.ncsu.edu/acontracorriente/spring_07/Loyola.pdf
- Loyola, H. (2010). 1960-2010: el medio siglo de Canción de gesta. [Carta a Fernández Retamar]. *Nerudiana*, 10, pp. 20-22
- Lukács, G. (1978). *The Ontology of Social Being*. London: Merlin Press.
- Marx, K. (1977). *Early Writings*. New York: Vintage Books.
- Marx, K. & F. Engels (1977). *La ideología alemana*. New York: International Publishers.
- Neruda, P. (2004). *Canción de gesta / Las piedras de Chile*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Osés D. (2007). *Pablo Neruda, un lector del siglo xx. Contenidos, modos y usos de lecturas*. Tesis no publicada, Universidad de Chile.
- Parenti, M. (1997). *Blackshirts & Reds: Rational Fascism and the Overthrow of Communism*. San Francisco: City Lights Books.
- Sicard, A. (2004). A plena luz camino por la sombra. *Atenea*, 489, pp. 11-22.
- Trento, A. (2000). *Castro and Cuba: From the Revolution to the Present*. New York: Interlink Books.
- Van Doren, M. (Ed.). *The Portable Walt Whitman*. New York: The Viking Press.
- Whitman, W. (1973) Song of Myself. En M. Van Doren (Ed.). *The Portable Walt Whitman*. New York: The Viking Press
- Zeitlin, M. (1977). Cuba: Revolution Without Blueprint. En I. L. Horowitz (Ed.). *Cuban Communism*. (3ª. ed.). New Brunswick, NJ: Transaction Books.