

la mayor curiosidad del discurso criollo, en la cubana, Colón es una presencia constante y hospitalaria. Lezama y Vitier encontraron los orígenes de la poesía cubana en el *Diario de navegación* y Lorenzo García Vega, quien escribió el prólogo a la edición habanera de este texto, inició su conocida antología de la narrativa de la isla con la primera descripción física de Cuba, debida a la pluma del “genovés de los ojos obstinados”.

El Colón de Eliseo Diego, temblando de vértigo frente a la página en blanco de su diario, es una cifra de esa imaginación colombina que entendía el descubrimiento del Nuevo Mundo como un acto de creación, realizado por medio de la escritura: “Cristóbal Colón siente el vértigo con que lo llama el abismo de la página/ pero, prudente, se resiste y sólo con la pluma de los dedos toca el blanco mágico./ Escribir la primera palabra será como empezar a no ser, como engendrar o como morir, los dos extremos/ que son una y la misma embriaguez, pavorosos principios,/ triunfos, catástrofes, glorias.../ Cimbrado como una caña,/ vibrante de terror y júbilo, por fin Cristóbal Colón hunde su/ pluma en la página./ Comienza entonces la invención de América”¹⁴. Los versos de Diego parecen ecos del mencionado prólogo de García Vega:

El paisaje americano surgía así, desde las letras del Almirante como un nítido develamiento; y como un fulgor que, aun hieratizado en su calidad de símbolo, hacía deslizar la expresión de la nueva circunstancia, con las parábolas deleitosas de los aires suavísimos y con lo añejo de sus comparaciones, radicadas en la tradición de lo eglógico... Porque el pasmo, la ingenua admiración del Almirante, no se traduce en hipérbolos fabulosas, sino en la pureza de un paisaje eglógico, donde adjetivos como “lindas campiñas” o su insistir en lo “maravilloso”, salen de sus manos con la levedad de un cristal que hiciera sonar la circunstancia¹⁵.

En el segundo de aquellos poemas, “Pequeña Historia de Cuba” (1971), Cristóbal Colón vuelve a aparecer como un personaje central. Es en esta composición donde más cómodamente se lee el imaginario católico de Eliseo Diego y, más específicamente, la idea cristiana del devenir histórico como profecía, revelación y fe. El poema está concebido como una epopeya de ambición y despojo, protagonizada por indios, españoles y negros y movili-

¹⁴ Eliseo Diego, *Obra poética*, pp. 308-310 y 327-329.

¹⁵ Cristóbal Colón, *Diario de navegación*. La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1960, pp. 5-15.

zada en torno a una representación inasible de la riqueza nacional. El hecho de que los españoles no encontraran oro en Cuba era, según Eliseo Diego, una señal originaria de la frustración política que cifrará la historia insular. El azúcar de la colonia y el dinero de la república vendrían a ser restituciones de aquella ausencia de oro que, una vez agotados, devolverían a los cubanos la imagen primigenia de la isla adánica, paradisíaca. El futuro no era más que la revelación de esa imagen vislumbrada por los ojos de Colón y que los poetas católicos de *Orígenes* asociaron al ideal de la “pobreza irradiante”: “mañana será la isla/ como la vio Cristóbal Colón, el Almirante, el genovés de los duros ojos abiertos,/ en amistad la tierra con el mar, tierra naciente/ de transparencia en transparencia, iluminada”. Al parecer, Eliseo intentaba transmitir que ese mañana y ese futuro eran el hoy y el presente de la Revolución. Sin embargo, el mensaje, dada su carga profética o utópica, nunca alcanza una discursividad nítida, como la que predomina en las actualizaciones teleológicas de Lezama o Vitier. Leído hoy, treinta años después de su escritura, el poema nos persuade de que esa “trémula belleza del origen”, ese “regreso soñando a casa”, permanece ubicado en algún atisbo del porvenir.

Duanel Díaz dedica las últimas páginas de su importante libro *Los límites del origenismo* (2005) —desde el punto de vista de las ideas, las páginas decisivas— a comentar este poema de Diego. Díaz inscribe, con razón, los versos de “Pequeña historia de Cuba” en la resistencia a la modernidad y, en especial, al dinero, el mercado y la usura, que ejercieron las poéticas católicas y antiliberales de algunos miembros de *Orígenes*, y, con el fin de destacar su papel legitimante, enmarca el poema, aparecido en *Casa de las Américas* en el verano de 1971, en la coyuntura histórica en que fue escrito: la estalinización de la cultura cubana y el proceso contra Heberto Padilla. Comparto el centro de esta interpretación, por la cual se describe la confluencia simbólica, hábilmente capitalizada por el poder, que se produjo entre los antiliberalismos católico y comunista a fines de los sesenta en Cuba y no sólo en Cuba, ya que casi todos los países latinoamericanos vivieron, por aquellos años, la fugaz simbiosis entre marxismo y catolicismo que postulaba la “teología de la liberación”. Sin embargo, en el caso de Diego, creo importante matizar ciertos atributos de su poética y, sobre todo, cierta naturaleza elusiva, frente al rol ideológico del escritor, que lo diferencian de Cintio Vitier, a quien, incorrectamente, se le asimila por la indudable cercanía familiar, afectiva e intelectual que hubo entre ambos¹⁶.

¹⁶ Duanel Díaz, *Los límites del origenismo*, Madrid, Editorial Colibrí, 2005, pp. 396-399

Desde una perspectiva amplia de la historia cultural, es conveniente advertir que los discursos anticrematísticos, lo mismo contra el comercio que contra la moneda, no son exclusivos del catolicismo o el comunismo antiliberal del siglo XX, sino que tienen, como han documentado Marc Shell en *Money, Language, and Thought* (1982) y antes Horst Kurnitzky en *Estructura libidinal del dinero* (1978), un origen diverso y remoto en la mentalidad antigua y medieval¹⁷. Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Harrington y otros republicanos de los siglos XVIII y XIX, estudiados por Pocock y Skinner, también contrapusieron la lógica hedonista del “comercio” al principio cívico de la “virtud”, sin que por ello llegaran a negar las formas contractuales y representativas de la economía y la política modernas. En cuanto a la compleja relación de la cultura católica hispana con la modernidad occidental, estudios como los de Richard Morse, Glen Dealy, Claudio Véliz y Howard J. Wiarda, han cuestionado el viejo tópico weberiano de la predisposición del imaginario católico contra el capitalismo.

Volviendo a los poetas de *Orígenes*, es importante recordar que intelectuales como Gastón Baquero y Julián Orbón, que compartían con Lezama, Vitier, Diego y García Marruz aquella idea profética de la literatura, terminaron sus vidas como exiliados anticomunistas y anticastristas. En dos ensayos de Orbón, “Tarsis, Isaías y Colón” (1958) y “José Martí: poesía y realidad” (1969), reaparecen varios motivos del catolicismo origenista en un lenguaje muy parecido al de “Pequeña historia de Cuba” de Diego: arcadismo insular, culto colombino, mesianismo martiano. Baquero, por su parte, dedicó varias de sus mejores prosas en el exilio —“En un lugar de América, el 11 de octubre de 1492” (1962), “Amado Nervo creía que Colón era gallego” (1976), “El misterio de Colón” (1983), “El descubrimiento español de América” (1986), “¿Tendremos descubierta a Colón para 1992?” (1986), “Si Colón no hubiera llegado a América” (1989)— a la llegada del Almirante al Nuevo Mundo como evento providencial de la cristiandad. Al igual que Lezama, Vitier, Diego, y hasta el escéptico Lorenzo García Vega, Baquero creía que la literatura cubana comenzaba con el *Diario de Navegación* de Colón, “quien fuese que haya sido su verdadero autor”, y como los tres primeros, el poeta de *Saúl sobre su espada* (1942) pensaba que la poesía era un lenguaje para “la reconstrucción del mundo de los dioses” y que América y Cuba eran tierras de promisión, lugares mágicos, escenarios de

¹⁷ Marc Shell, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, México, FCE, 1985, pp. 266-267; Horst Kurnitzky, *Estructura libidinal del dinero*, México, SigloXXI, 1982, pp. 23-30.

utopías cristianas, como las de Vasco de Quiroga y el franciscano Motilín en México o Fray Junípero en Las Californias¹⁸.

Las utopías, lo mismo que los discursos anticrematísticos, también tienen un origen diverso y remoto y, por su esplendor renacentista, ilustrado y romántico, no siempre se han incorporado, cómodamente, a los repertorios simbólicos antimodernos del catolicismo y el comunismo del siglo XX. En su clásico libro *Ideología y utopía* (1929), que tanto influyó sobre Benjamin, Adorno y Horkheimer, el sociólogo húngaro Karl Mannheim describió cuatro tipos de mentalidad utópica: el “quiliasmo orgiástico de los anabaptistas”, la “idea liberal humanitaria”, la “idea conservadora” y la “socialista-comunista”. Con esta referencia, a propósito de la heterogeneidad ideológica y política del pensamiento utópico, quisiera llamar la atención sobre el hecho —bastante evidente, por cierto, para la historia cultural contemporánea— de que las utopías e, incluso, los cristianismos son múltiples y que no es precisamente en una de sus variantes más pedestres, el nacionalismo católico antimoderno de algunos poetas cubanos, donde habría que encontrar la clave de la apropiación del legado plural de *Orígenes* por el gobierno de Fidel Castro, sino en los desplazamientos de la ideología legitimante y, por tanto, de la política cultural del castrismo. En la necesaria crítica de su instrumentación simbólica, es muy fácil caer en una homogeneización refractaria de aquel grupo intelectual, por naturaleza, diverso y cambiante¹⁹.

Es indudable que entre fines de los sesenta y la primera mitad de los años 80, Eliseo Diego fue el poeta de *Orígenes* más reconocido por las instituciones culturales del gobierno cubano —mientras que a Lezama se le publicó por última vez en 1970, a Diego se le editó durante toda aquella década y en 1983 Letras Cubanas lo homenajeó con su *Poesía* y sus *Prosas escogidas*— y que todo reconocimiento, en un régimen totalitario como el cubano, cumple una función legitimadora del orden político. Sin embargo, la asimilación de Diego, en aquellos años, fue muy distinta a la de Lezama y, sobre todo, a la de Vitier, desde fines de los ochenta y durante los noventa, entre otras muchas razones porque la de éste último, concebida como parte del desplazamiento simbólico hacia el nacionalismo revolucionario

¹⁸ Julián Orbón, *En la esencia de los estilos y otros ensayos*, Madrid, Editorial Colibrí, pp. 81-99 y 107-147; Gastón Baquero, *Indios, negros y blancos en el caldero de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991, pp. 19-40, 243-246, 251-252 y 275-276; Gastón Baquero, *Ensayo*, Salamanca, Fundación Central Hispano, 1995, pp. 247-272.

¹⁹ Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 1941, pp. 248-285.

que demandaba el momento postcomunista, fue la de un ideólogo que ganaba el régimen, mientras que la de Diego, producida en la época todavía triunfalista del socialismo real, correspondió más al reconocimiento de un escritor católico, pero “no problemático”, dentro del espacio literario de la isla. Esta diferencia podría desarrollarse aún más si se toma en cuenta que el reconocimiento de Diego, más que a una demanda de la razón de Estado, respondió al reclamo de poetas y críticos de varias generaciones, como Raúl Rivero, Luis Rogelio Noguerras, Raúl Hernández Novás, Aramis Quintero, Enrique Saíenz, Emilio de Armas o Emilio García Montiel, que, entre los años 60 y 80, no ocultaron su cuantiosa deuda con el autor de *Conversación con los difuntos* (1991).

La amistad con el poeta Nicolás Guillén, Presidente de la UNEAC, y con funcionarios menores de la cultura cubana, en los años setenta y ochenta, permitió a Diego negociar su lugar bajo el poder a partir de la rentable paradoja que implicaba el reconocimiento de un poeta católico por un Estado comunista. Son legibles algunos rastros de esa negociación en su poesía y en su prosa: los poemas motivados por viajes a la Unión Soviética y Hungría, que casi siempre, como en “Una visita a Iván Serguevich” y “A Fedor Mijailovich, en su aniversario”, remiten a clásicos de aquellas culturas como Turgueniev y Dostoievski, las versiones al castellano del romántico húngaro Sandor Petöfi, que hiciera con David Chericían, o esa nota al pie en el prólogo a *Noticias de la quimera* (1975), en que, luego de reconocer el parecido de su tratamiento del tema de la “rebelión de las máquinas” con un poema del norteamericano Stephen Vincent Benét, suelta, sin que venga al caso, una frase revolucionaria y prosoviética: “¡qué distintos resultan los siniestros insectos de guerra norteamericanos, devastando la tierra de Viet Nam, de las pacíficas grúas y candorosos tractores que hoy vemos en Cuba, y ví hace poco en Uzbekistán, trabajando, no en provecho de un solo vientre de Moloch, sino para el bien de todos!”. Además de tratarse de una nota al pie, el carácter exterior o impostado de la frase podría ilustrarse con el hecho que Diego se remonta al *Popol Vuh* para sostener que el “tema de la rebelión de objetos y herramientas contra el hombre forma parte del repertorio ancestral de la humanidad y duerme en lo profundo de nuestra común tiniebla”, en vez de mencionar el movimiento luddita o los tejedores de Silecia, en tanto “precursores del comunismo científico”, como era de rigor entre *aparatchiks* de la cultura cubana²⁰.

²⁰ Eliseo Diego, *Prosas escogidas*, p. 199.

En su enjundioso estudio Duanel Díaz lee el poema “Pequeña historia de Cuba”, que reproduce íntegramente, y un par de prosas de *El libro de quizás y de quién sabe* (1989) en las que cree encontrar el mismo utopismo católico y la misma suscripción de la teleología de los “cien años de lucha”, esbozada por Fidel Castro y sus ideólogos en 1968 y traducida al lenguaje de la historia intelectual por Cintio Vitier en *Ese sol del mundo moral* (1975). Aunque coincido parcialmente con esa tesis, me gustaría insistir en que ese discurso es marginal en la obra de Diego y que no controla la matriz simbólica de su escritura en poesía y prosa, en las que, como hemos visto aquí, muchas veces el metarrelato nacionalista es deliberadamente aligerado o eludido. Para Eliseo Diego, a diferencia de Vitier, la historia no rebasaba los límites de la memoria, la nación no era más que familia y la ideología no reemplaza a la religión. No hay dudas de que un criollismo blanco y católico informa buena parte de sus alegorías históricas, pero casi nunca los motivos de su representación de los dramas del pasado provienen de la narrativa teleológica del nacionalismo revolucionario. En el poema de marras, “Pequeña historia de Cuba” (1971), no sería difícil encontrar, en vez de una narrativa “antimoderna”, una variación más del tema de la violencia y el despojo en la historia de Cuba, similar o paralela a la propuesta por dos escritores ubicados en las antípodas del conflicto cubano: Nicolás Guillén en *El diario que a diario* (1972) y Guillermo Cabrera Infante en *Vista del amanecer en el trópico* (1974).

Es sabido que Guillén fue un afrancesado y que Diego y Cabrera Infante eran anglófilos. De las culturas francesa e inglesa, estos tres escritores cubanos heredaron, probablemente, una visión cercana a la “leyenda negra” de la colonización y evangelización de América por España, plasmada en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de las Casas, texto fundacional del protestantismo y la hispanofobia. Junto con lo que aportaba a esa visión la criollez patriótica de cada uno, las primeras viñetas de *Vista del amanecer en el trópico* —en las que se narran las matanzas de indios, el suplicio de Hatuey, la cacería de cimarrones, la sublevación de los vegueros...— y los primeros anuncios y carteles hemerográficos de *El diario que a diario* de Guillén —que reproducen el ambiente de corrupción, contrabando, trata negrera, mercado esclavista, toros y gallos de la Capitanía General— se inspiraron en aquella tradición antihispánica. El citado libro de Guillén, por cierto, comenzaba con una “Epístola al poeta Eliseo Diego”, que arrancaba así: “Estos viejos papeles que te envío,/ esta tinta preterita, Eliseo,/ ¿no moverán tu cólera o tu hastío?”, y más adelante se lee: “¿Con qué lágrimas duras no lloraran!/ ¿Con qué voz tan sangrienta no

pidieran!/ Con qué puños tan altos no se alzarán!/ ¡Cuántos miles y miles no cayeran!/ ¡Oh Reino de la Muerte, tiempo de España,/ charcos de sangre tus provincias eran!”²¹. Diego correspondió a la cortesía de Guillén con el prólogo a la segunda edición de *El diario que a diario*, en 1979, en el que decía que aquel libro era un “solemne y austero comentario sobre la historia de Cuba, que, por no escuchado ni leído, sentimos con mayor intensidad”²².

Es interesante contraponer esa visión lascasiana de la conquista y evangelización americana, una vez más, a la de otro poeta católico e hispánico de *Orígenes*: Gastón Baquero. En varias de sus prosas, Baquero se opuso al culto a Las Casas como “protector de los indios” por varias razones: porque dicha aclamación opacaba a otras figuras evangelizadoras que, a su juicio, eran más importantes, como Fray Toribio Benavente (Motilín) y Vasco de Quiroga, porque la admiración por Las Casas, en buena medida, estaba ligada a una disminución de la grandeza de Hernán Cortés, a quien Baquero, como José Vasconcelos, consideraba un civilizador o porque los defensores del padre dominico y obispo de Chiapas ocultaban que para aliviar la suerte de los indios había pedido a Carlos V que fomentara la trata de esclavos africanos. Baquero escribió horrores de La Casas: “era violento hasta lo convulsivo y epiléptico. Insoportable, impertinente, liso hasta la paranoia, por dondequiera que pasaba levantaba controversias, pleitos y crispaciones inacabables, por su arbitrariedad y su sectarismo. Donde Las Casas ponía la mano, sembraba el avispero. Escribía sin cesar, y no mentía por ignorancia sino por estrategia”. Pero lo que más molestaba a Baquero de la prédica lascasiana era la utilización de la misma, a lo largo de cuatro siglos, por protestantes, masones, jacobinos, liberales, comunistas, holandeses, franceses, ingleses y norteamericanos en contra de la civilización hispánica: “el veneno derramado por Las Casas fue aprovechado por los enemigos de España para una eterna difamación”²³.

No hay rastros de protestantismo en la obra de Eliseo Diego, pero sí de cierto catolicismo inglés, como el de Chesterton o el de Tolkien, acostumbrado a una relación de parentesco distante con lo hispánico y a cierta oscilación entre los polos del agnosticismo y el anglicanismo, como la que se

²¹ Guillermo Cabrera Infante, *Vista del amanecer en el trópico*, Madrid, Mondadori, pp. 13-39; Nicolás Guillén, *Obra poética (1920-1972)*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1978, t. II, pp. 337-354.

²² Eliseo Diego, *La insondable sencillez. Ensayos*, México, Pértiga, 2007, p.478.

²³ Gastón Baquero, *Indios, negros y blancos en el caldero de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991, pp. 243-246.