

Carlos Blanco Aguinaga

Carlos Fuentes y la

nueva novela

hispanoamericana

LA NO EXCENTRICIDAD DEL "TERCER MUNDO"

Hay un día memorable en los anales del imperialismo inglés del cual podemos hoy acordarnos con vengativo regocijo. Es aquel en que ofendida por no sé qué desmanes de los bolivianos y transportada más allá del desprecio al descubrir que Bolivia no tenía un mar al cual enviar su flota justiciera, la Reina Victoria ordenó a sus ministros que borrarán tal pseudo país del mapa. Podía entonces el Imperio darse el lujo de ningunear tranquilamente a Bolivia o a cualquiera de las partes de partes de otras partes de su dominio. ¡Era tan ancho el mundo, tanto lo que se poseía y aún podía dominarse, tantas las sobras que se arrojaban al mar cuando al hacer las cuentas anuales resultaba que había aumentado la producción de textiles, de carbón, de hierro; tantas las importaciones de materias primas; tantas las exportaciones de capital y de productos manufacturados! Puestos a despreciar a los "salvajes" poco parecía entonces importar una Bolivia más o menos.

Ya sabemos que después las cosas se fueron complicando. Ciertamente que pudo capearse la crisis económica de fin de siglo y que los nacientes movimientos de independencia de lo que hoy muchos llaman todavía el "Tercer Mundo" podían, a su vez, fomentarse y controlarse: no en vano existía ya el modelo de la dependiente independencia de Iberoamérica. Pero iban quedando menos sobras y aumentaba la competencia. Y si tiempo antes la Triple Alianza y sus camaleónicos derivados habían detenido un posible caos revolucionario en Europa, y si, a partir de la Comuna, con racional acuerdo, todos los países del Viejo Continente se habían lanzado a la liquidación de la Internacional, no era cuestión de permitir ahora que, de otra manera, se desquiciara el sistema: de ahí los repartos juiciosos (África) y la mejor definición de las "zonas de influencia" (América, Asia).

A pesar de ello, tras larga y fructífera paz, vino la guerra. Porque, en efecto, se trataba de una cuestión de vida o muerte: si el mundo capitalista había de seguir viviendo al nivel de prosperidad a que se iba acostumbrando no podía despreciarse a ninguna Bolivia. Aquello que la Reina Victoria había mandado borrar de sus mapas no era diseño de fantasía —líneas, color y letras de quita y pon—, sino material realidad de estaño (o salitre, madera, azúcar, petróleo, cobre, algodón, opio, café ...); tierra firme para invertir en ferrocarriles, equipar ejércitos y

vender vajillas, imprentas, telas ...

Todo rincón del mundo era necesario para la explotación, inmediata o futura; nada era marginal ni excéntrico al sistema, y todo había de ser propiedad de unos cuantos países centro. En el sentido estricto en que Marx había hablado, en *La ideología alemana*, de "historia mundial", ninguna zona del globo, por "primitiva" o "salvaje" que fuera, podía quedar ya excluida de la realidad del crecimiento y desarrollo de los países "civilizados". Y la competencia entre esos países exigía componendas y armas de todo género: si la fuerza centrífuga que llevaba flotas al Yang Tze-kiang era la fuerza centrípeta que llevaba carne argentina a Londres y a París —concediendo así a lo no-excéntrico el justo centro de la mesa de un alto mando o de la mesa de comer—, esas fuerzas también exportaban ideas, formas culturales, e importaban, entre discretos aplausos, remedos de esas mismas formas, o, mejor aún —bien avisados desde antes de Gauguin—, lo que en las remotas pero nada excéntricas Bolivias parecía ser propio y distintivo: mitos, maderas talladas, cantos tribales ... Había que vencer y —todavía un poco a regañadientes— convencer. ¡Eran tan útiles para ello los amigos que llegaban de Antofagasta, Morombé, Lumpur, revelando su "centralismo" en el conocimiento de Wilde, de Mallarmé, de Thomas Mann, a la vez que revelaban su interesante "excentricidad" en cómo contaban leyendas extrañas, en el color de la piel, en el porte lujoso que permitía entrever cómo habrían sido las antiguas grandezas de lugares por lo demás tan pobres!

A todo lo cual Lenin llamó, y se sigue llamando, imperialismo: ni excentricidad, ni marginalidad; sistema en el que dependencia, subdesarrollo y burguesía nacional son inseparables del desarrollo capitalista y de la burguesía internacional.

Con el tiempo, aceptado el hecho de la revolución socialista, le resultó necesario a Occidente desembocar en el neocolonialismo —que Lleva en sí, sin embargo, la inevitable afirmación de que quien no es excéntrico ni está al margen, sino en la base misma del poder dominante, ha de librarse de la dependencia y usufructuar ese poder. Queda así definitivamente al descubierto la realidad del imperialismo y se afirman las cosas claras: que cada parte del mundo es su propio centro y que no lo es nadie; excepto en cuanto que el capital monopolista insiste en ser y es de hecho, porque tiene que serlo, el centro de la explotación; y excepto, claro está, en cuanto que el antagónico sistema socialista une a los empeñados en liquidar ese centro. Esta nueva y auténtica conciencia de la no excentricidad se caracteriza así por la lucha decidida contra la dependencia. De este radical antagonismo —

económico, social, político— ha de derivarse y se deriva la nueva y auténtica no-excentricidad cultural del llamado "Tercer Mundo". En la afirmación de esta no-excentricidad ha de afirmarse necesariamente el socialismo.

Le son, por lo tanto, más necesarios que nunca a Occidente (que se llama, en verdad, Capitalismo) los buenos amigos de remotas tierras que lleven y traigan ideas, siempre que en ellas, con la sana intención de convencer confundiendo, entre alusiones a nuevas formas de universalidad, a mitos, o al sistema de comunicaciones que informa a todos al mismo tiempo, se evite el planteamiento básico de la cuestión; planteamiento que sigue siendo el del remoto, pero ni excéntrico ni amigo, Juan Carlos Mariátegui:

Somos antimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico.

Donde se toma en cuenta la "historia mundial", el sistema en su totalidad; y a partir de donde hemos de repensar las complejas relaciones entre no excentricidad económica y no-excentricidad cultural.

Al igual que el lector Carlos Fuentes se sabe todo esto de memoria. De ahí que afirme, como tesis fundamental de *La nueva novela hispanoamericana*,*1 que, hoy día, "si los europeos y los norteamericanos han dejado de ser 'el Hombre', los latinoamericanos, los asiáticos y los africanos hemos dejado de ser 'el buen Salvaje'" (p. 84). A lo que añade: "nuestra marginalidad es idéntica a la que Fidel Castro, Patrice Lumumba y Ho Chi Minh han impuesto al antiguo centro occidental". Por lo que toca a Latinoamérica en particular, que es de lo que aquí se trata, Fuentes escribe: "el fin del regionalismo latinoamericano coincide con el fin del universalismo europeo: todos somos centrales en la medida en que todos somos excéntricos" (p. 97). Y si en 1949, en *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz había escrito que el mexicano era [ya] contemporáneo de todos los hombres, Carlos Fuentes amplía la idea y afirma que "los latinoamericanos son hoy contemporáneos de todos los hombres" (p. 32). Con lo que no sólo se da por terminado ya el "universalismo europeo", sino que, además, se supone que "los europeos saben que su cultura ya no es central" (p. 22).

Ahora bien —y empecemos a ir despacio—, ¿a qué se debe, para Carlos Fuentes, que "los

*1 C. Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*. Cuadernos de Joaquín Mortiz, primera edición, México, 1969.

Europeos y los norteamericanos" sepan (o hagan como que saben) que "su cultura ya no es central"? Frente a tantos siglos de costumbre cultural centralista, ¿qué válida es, realmente, la idea de que hoy "todos somos centrales"?

Por una parte, según hemos visto, Fuentes nos remite a Ho Chi Minh, a Fidel y a Lumumba. Es decir, a lo que hemos de entender como momentos particulares de la larga lucha anticolonialista cuyo sentido ha de encontrarse no sólo en esos momentos aislados, o en situaciones coyunturales de cualquier otro tipo, sino, a largo plazo, en la precisa historia de la evolución del capitalismo y, por lo tanto, de la lucha de clases y del socialismo. Tomar de valedores a Ho Chi Minh, a Fidel y a Lumumba implica, obligatoriamente, compartir con ellos tal visión coherente de la historia mundial.

Sin embargo, hemos visto que Fuentes explica que "el fin del regionalismo latinoamericano coincide [subrayado nuestro] con el fin del universalismo europeo"; y en otro lugar nos dice que la nueva importancia de los escritores europeos "coincide con la única posibilidad de la literatura occidental cuando ésta se vuelve consciente de haber perdido la universalidad" (p. 32). Aunque sean sólo dos nos parecen excesivas las "coincidencias" en quien, tratando de cosas del "Tercer Mundo" y empeñado —según se ve más adelante— en lo que podríamos llamar una nueva "defensa" del lenguaje, emplea también sólo dos veces: en todo el libro la palabra "imperialismo" (pp. 93 y 96). Si nos descuidamos según Fuentes desarrolla su tesis podríamos llegar así a pensar que Ho Chi Minh "coincide" con el final del imperio francés en Indochina, que Fidel Castro "coincide" con la salida de Batista y la creación de la primera sociedad socialista de América, o que la muerte de Lumumba "coincidió" con la reafirmación del neocolonialismo en el Congo. Todo ello, podríamos llegar a suponer, dentro de una historia de extrañas "coincidencias" que irían, por lo menos, desde los discursos de juventud de Ho Chi Minh en el seno de la Tercera Internacional (qué haría allí, citando a Lenin junto a estadísticas sobre subdesarrollo, en el centro de la revolución europea, aquel excéntrico muchachito de 22 años?) hasta la sorprendente declaración de marxismo-leninismo de Fidel Castro (¿qué tendrán Marx y Lenin que ver con que "el buen Salvaje" ya no lo sea?).

Pero Carlos Fuentes, tal vez para simplificar, o para no insistir en lo obvio, no se ocupa de tal historia. Ello no sólo le permite recurrir, a su debido tiempo, a Ho Chi Minh, a Fidel Castro y a Patrice Lumumba, sacando sus nombres casi mágicamente de la nada, sino que le permitirá —y es lo que centralmente le ocupa— enfrentarse con la cuestión de la decadencia de la novela burguesa sin preocuparse de la curiosa "coincidencia" que existe entre la crisis de la burguesía y el auge del socialismo, ni del hecho de que la no-excentricidad del Tercer Mundo "coincide" no sólo con Fidel, Lumumba y Ho Chi Minh, sino con la existencia global

del poder antagónico de los países socialistas (sobre lo cual más de una vez han hablado, por lo menos, Fidel y Ho Chi Minh). Tal falta de atención a la historia le evita también tener que preguntarse por qué, por ejemplo, si "sabe" que su cultura "ya no es central", se empeña Occidente (i.e. el mundo capitalista) en la violencia destructora con la que pretende negar la independencia vietnamesa, o boliviana, o palestina, o congoleña, o chilena; es decir, la violencia con la que el capitalismo se empeña en afirmar que, en efecto, salvo el socialismo, nada *le es* excéntrico porque sólo hay un centro: el de los países que iniciaron —y van ya siglos— la "historia mundial".

Tal desatención a la totalidad del sistema en su historia le resultará esencial a Carlos Fuentes para interpretar el papel que juega la "nueva" novela hispanoamericana en el contexto de la "descentralización" cultural europea.

BREVE HISTORIA DE LA NUEVA NOVELA

Breve, esquemática, coherente y, hoy por hoy, a grandes rasgos aceptada es la historia que hace Carlos Fuentes de la novela hispanoamericana. Desde una novelística en que se trataba de resolver lo que para Sarmiento era el conflicto entre "Civilización y Barbarie", desde los "arquetipos básicos" y el "estilo denuncia", nos lleva Fuentes a la "ambigüedad" de la novela de la revolución mexicana, a la novela ya no "testimonial" de Yáñez y, ya en el umbral de la novela contemporánea, a la "imaginación mítica" de Rulfo y a la "narrativa mítica" de Borges (en la que se "equipara la libertad con la imaginación", creándose así "un nuevo lenguaje latinoamericano", pp. 25-26). Esta introducción desemboca (pp. 26-29) en la "modernidad enajenada" de Juan Carlos Onetti y Ernesto Sábato, en cuyas obras ("primer cuadro de lo que significa en América Latina, ser un hombre de ciudad" p. 29) "la contradicción se acentuaba porque detrás de la fachada relumbrona de las ciudades permanecían, inmutables, la selva y la montaña, con sus indios de carga, sus mineros devorados por la silicosis, sus mujeres mascando coca; sus niños muertos, sus jóvenes iletrados, sus prostíbulos verdes ..."

Pero no se entra en el mundo de la nueva novela americana por la enajenación, sino por la revolución:

Presionado por estas contradicciones, sofocado el sueño de la "civilización moderna" por el encuentro del capitalismo norteamericano y las oligarquías criollas, el intelectual de América Latina sólo ve la perspectiva de la revolución. En las últimas décadas, y sobre todo a partir del triunfo y el ejemplo de la revolución cubana, la inteligencia de nuestros

países se sitúa, mayoritariamente, en la izquierda.

Sin embargo, y aquí empiezan las dificultades según Fuentes enfila hacia sus tesis,

ni el anhelo ni la pluma del escritor producen por sí mismos la revolución y el intelectual queda situado entre una historia que rechaza y una historia que desea. Y su presencia en un mundo histórico y personal contradictorio y ambiguo, si lo despoja de las ilusiones de una épica natural, si lo convierte en un hombre de preguntas angustiosas que no obtienen respuesta en el presente, lo obliga a radicalizar su obra no sólo en el presente, sino hacia el futuro y hacia el pasado (p. 29).

Casi imperceptiblemente, llevados de mano maestra, hemos pasado de la "perspectiva de la revolución", producto del nada ambiguo "encuentro del capitalismo norteamericano y las oligarquías criollas", a un vivir "histórico y personal contradictorio y ambiguo" que convierte al intelectual americano "en un hombre de preguntas angustiosas que no obtienen respuesta en el presente" —a pesar del "ejemplo de la revolución cubana". Parece tratarse de una postura intelectual reconocida o aceptada como válida desde, por lo menos, los orígenes románticos del conflicto entre la libertad individual y las exigencias "ciegas" de la historia: "radicalización" del quehacer humano, pero no dejándose hundir en el presente; quehacer que no olvida lo que Machado llamaba la duda metódica y que, a la vez, apunta a la utopía; "revolución", pero crítica y, tal vez inevitablemente, angustiada; quehacer históricamente particular pero que no tiene por qué excluir la referencia a mitos universales; conciencia de las ambigüedades, de que nada ni nadie es "de una sola pieza"; etc. Más allá del más obvio subjetivismo, ¿quién que esté en su sano juicio negará que, por claras que sean las líneas históricas generales, la realidad se nos da siempre en forma compleja, anudada en contradicciones y ambigüedades y que toda decisión, estratégica o táctica, puede ir acompañada de "preguntas angustiosas"? Desde la perspectiva revolucionaria más ortodoxa, de tales cuestiones trata, por ejemplo, Brecht en *Las medidas tomadas*; el asunto no deja de plantearse en el mejor Malraux, en Sholojov, en Vallejo, en Maiakovski ... Pero la praxis de la "revolución" —si es que Fuentes se refiere en serio al ejemplo cubano, o si toma realmente en serio al Brecht que cita en la página 18— ha de consistir, precisamente, en que, inmerso en la complejidad, el hombre debe intentar extraerle *al presente* "respuestas" que, además de ser hoy necesarias, es de luchar porque germinen en el futuro. Inútil parece "situarse a la izquierda", según dice Fuentes que ocurre con los más de los "nuevos" escritores americanos,

si no se busca la unidad del "rechazo" de una historia y el "deseo" de otra historia en el quehacer cotidiano del hombre.

Pero, ¿de qué "hombre" (o mujer) hablamos? De Ho Chi Minh y de Lumumba, por supuesto; pero no al parecer del "escritor" ya que, según hemos leído, "ni el anhelo ni la pluma del escritor producen por sí mismos la revolución". ¿Que "produzcan", pues, la revolución los otros? Podríamos objetar o añadir que: ni el anhelo ni el trabajo del obrero, ni el anhelo ni el trabajo del organizador, ni el anhelo ni los trabajos del guerrillero, etc., producen "por sí mismos" la revolución. Desde la "perspectiva de la revolución" mucho mejor de lo que podríamos hacerlo nosotros ha escrito ya sobre el asunto Carpentier. Y mucho antes —porque estas cosas no son tan nuevas— ya Maiakovski había dado por supuesto que "el socialismo no se construirá con ninguna palabra. Las palabras no sirven para eso" —a lo que, sin embargo, añadía que "para ejecutar de la mejor manera posible la ordenación social, el poeta debe colocarse a la vanguardia de su clase, debe luchar, conjuntamente con la clase, en todos los frentes". No me parece tan claro como a Carlos Fuentes, por lo tanto, si se escribe "desde la izquierda", que haya que pensar que el intelectual tiene que quedar "situado entre una historia que rechaza y una historia que desea" en vez de situarse, sencillamente, en una historia que junto a los demás construye.

El trasfondo ideológico de su peculiar conclusión lo encontraremos seguramente volviendo atrás en el texto de Fuentes al paréntesis que abre a medio camino de su breve historia de la novela hispanoamericana para expresarse sobre si ha muerto o no la novela (p. 16-23).

NOVELA Y BURGUESÍA

Afirma ahí Fuentes (según él, contra Moravia) que "lo que ha muerto no es la novela, sino precisamente la forma burguesa de la novela y su término de referencia, el realismo [...] varios grandes novelistas han demostrado que la muerte del realismo burgués sólo anuncia el advenimiento de una realidad literaria mucho más poderosa". A lo que añade: "Esta realidad no se expresa en la introspección psíquica o en la ilustración de las relaciones de clase ..." (p. 17).

No haremos mayor caso del hecho que en la lista que nos da a continuación de los "grandes creadores" que "han abierto el telón" sobre la nueva realidad "que realmente está transformando la vida en las sociedades industriales" (y que son, p. 18: Kafka, Picasso, Joyce, Brecht, Artaud, Eisenstein y Pirandello) varios no son novelistas y dos, por lo menos, han "ilustrado" insistentemente "las relaciones de clase". Importa más reconocer que si a la lista de

iniciadores de la "nueva novela" propiamente dicha (Faulkner, Lowry, Broch, Golding) añadimos los de la penúltima ola que tanto apasionan a Fuentes (Witold Gombrowicz, J. M. Le Clezio, Italo Calvino, Susan Sontag, William Burroughs y Maurice Roche; p. 20), resulta irrefutable la afirmación de que la novela no ha muerto. De esto, que no es sino afirmar con ciertos ejemplos que sigue habiendo novelas, Carlos Fuentes deduce que "la crisis de la novela burguesa ha sido superada" (p. 21).

Quizás sólo deba haber dos maneras de interpretar esta afirmación: a) que la novela burguesa se ha recuperado de sus males, cualesquiera que fuesen, y que sigue viva y coleando; o b), si entendemos el término "superar" en su sentido hegeliano, que la novela burguesa ha sido negada y que estamos ahora frente a una novela otra que la burguesa. Las dos posibles interpretaciones exigen que nos pongamos de acuerdo sobre el tan traído y llevado término "novela burguesa".

A pesar de que sobre su parte sustantiva, novela, se han escrito más que millares de páginas, lo que alguna vez nos puede hacer pensar que no sabemos ya ni de qué género hablamos, en última instancia hay un total acuerdo: *novela es el Quijote, Los hermanos Karamazov, Le page disgracié, Lolita, Torn Jones, Maña, Lo que el viento se llevó, Ulises, El halcón maltés, Pedro Páramo, Rayuela, La de Bringas... Ni la voluntad*, por ensayística, ni *Finnegans Wake*, por ilegible, se bastan para que frente a una novela dudemos de lo que tenemos entre manos. Que *El final de Norma* sea una solemne bobería o que *La casa verde* esté construida con un mecanismo de geometría elemental; que si la novela se origina en la picaresca o en el *Quijote*; si en su origen es ya o no un género "burgués" —esos son otros asuntos. Si una novela es buena o mala, qué "ilustra" o qué omite; por qué se da aquí y no allá; si "narra" o "describe": estos y otros seguirán siendo problemas por mucho tiempo; pero reconocer que lo que tenemos entre manos cuando leemos *Libro de Manuel* es una novela no resulta mayor ni menor problema que reconocer un poema o un cuadro.

Mucho menos se ha escrito, en la crítica literaria, sobre la parte adjetiva del término *novela burguesa*. Allí, sin embargo, debido tal vez a que suponemos entender de sobra el significado de *burgués-a*, puede haber una gran confusión de opiniones. En otros contextos (*sociedad burguesa, revolución burguesa, sistema de economía burguesa*) el adjetivo no ofrece dificultad ninguna: *lo burgués*, porque es lo de la burguesía, que es la creadora del capitalismo y, por lo tanto, del imperialismo, es lo capitalista y lo imperialista. Con sus contradicciones, por supuesto. En el término *novela burguesa* el adjetivo no debería, pues, significar, si lo empleamos con el rigor que es de suponer en quien escribe desde la "izquierda", ni más ni menos que en los términos ya citados o que en ciencia burguesa, *estado burgués, modo*

burgués de producción, sociología burguesa o teoría burguesa de la novela. Si empleamos las palabras en serio, *novela burguesa* ha de ser, por lo tanto, novela capitalista e imperialista: no puede así extrañarnos, por ejemplo, que Brecht —a quien Fuentes alude elogiosamente— hable indistintamente de "realismo burgués" y de "realismo capitalista e imperialista". (Lo que no excluye, sino que implica, que ha de haber novelas burguesas en las que se revelan las contradicciones del sistema, e incluso, por supuesto, novelas antiburguesas escritas en el seno de la sociedad burguesa.)

Necesariamente, por lo tanto, la afirmación de Carlos Fuentes ha de significar que: a] la novela capitalista, imperialista (con todo y sus contradicciones internas) se ha recuperado de sus males y sigue viva; o que b] ha sido negada y estamos ahora, en los autores que Fuentes da como ejemplos de "superación", frente a una novela anticapitalista y antiimperialista. Hemos de suponer que es la segunda interpretación la que interesa a Carlos Fuentes, puesto que desde la "perspectiva revolucionaria" de que nos ha hablado no podría él convertirse en apologista de una nueva manera de la novela burguesa (i.e. capitalista, imperialista; contrarrevolucionaria).

Ahora bien, hemos de notar que Fuentes no cree que esa "superación", ejemplificada por Burroughs, Gombrowicz, etcétera, se haya logrado por lo que debería haber sido la negación radical, dialécticamente ineludible, de la novela burguesa; que sería: novela socialista, novela antiimperialista. Y no lo cree, por lo visto, debido a que asocia toda posibilidad de novela socialista con el "llamado realismo socialista" y considera que "el llamado socialismo realista de la época staliniana" se empeñó "en prolongar la vida del realismo burgués y sus procedimientos".

Se trata de una rutinaria declaración de fe, por supuesto, y como tal tópica e imprecisa. Tal vez con ella se logre que ciertos lectores se mezclen una vez más en la costumbre de los lugares comunes que tan bien les han sido inculcados y que no se pregunten —ya que es asunto por demás complejo y polémico— qué relación necesaria existe, por ejemplo, entre la idea de una posible novela socialista y el "llamado socialismo realista". Si así se deja arrullar el lector, no alcanzará a preguntarse, por ejemplo, y sin salir del ámbito de la novela americana, qué tienen que ver con todo esto obras como *El reino de este mundo* o *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; novelas que, a contrapelo de la tesis de Fuentes y precisamente porque, entre otras cosas, "ilustran las relaciones de clase", han superado cada una a su modo la "crisis de la novela burguesa" sin por ello caer en "el llamado socialismo realista" (del cual, naturalmente, tampoco nos da Fuentes ningún ejemplo cuyo análisis pueda guiarnos para entender de qué nos habla exactamente).

No deja de ser sorprendente la soltura con que a lo largo de los años se lanza una y otra vez el término "realismo socialista" dando por supuesto que todos conocemos la historia de la teoría y praxis de ese "realismo" y con qué tranquilidad quienes lanzan el *shiboleth* acostumbran no molestarse ni en dar ejemplos ni en suponer la posibilidad de un realismo socialista que no sea la peor de sus caricaturas. Se da por hecho el fracaso del "realismo socialista" y no parece resultar ya necesario volver a plantearse el problema que significa el que, teóricamente y estrictamente hablando, la "novela burguesa" sólo puede ser "superada" por la novela socialista. No se toma por lo tanto en cuenta la posibilidad de que haya diversos modelos de novelas socialistas. Mucho menos, claro está, se molesta un Carlos Fuentes en recordar que esos posibles modelos tienen una larga historia polémica, en los movimientos marxistas y en los países socialistas. Se dice "realismo socialista" y bajo su mala fama no sólo quedan subsumidas e innombradas múltiples novelas en que la visión burguesa de la realidad ha quedado ya superada hace tiempo por la visión socialista, sino que parece incluso eliminarse toda posibilidad de novela socialista. Como, además, "realismo socialista" hace pensar en novelas de "tesis" dogmáticas, en lo cual, a su vez, va implícita por oposición la idea de que el pensamiento burgués y sus formas literarias no tienen tesis ni son dogmáticos, resulta evidente —de manera implícita, por supuesto— que "la crisis de la novela burguesa" no puede en principio ser superada por ninguna forma de novelar socialista.

Carlos Fuentes, así, repite el lugar común y pasa de largo porque, en verdad, difícil le ha de ser concebir una novela socialista que "supere" nada a quien escribe sencillamente, arrimándose a la más vulgar sociología burguesa, que *vivimos una "época cuyo verdadero sello no es la dicotomía capitalismo-socialismo"* (p. 18). Por supuesto que no hemos de poner a tal negación de Fuentes una afirmación que podría parecer igualmente arbitraria. Hemos de conformarnos con que quede bien claro que la "revolucionaria" teoría de la novela de Fuentes, amparada mágicamente por las palabras "Ho Chi Minh", "Fidel Castro" y "Patrice Lumumba", niega específicamente lo que han afirmado los hombres de carne y hueso que llevaron y llevan esos nombres.

A partir de allí se entiende una de las ideas más extraordinarias que se hayan puesto por escrito en nuestro tiempo; a saber: que "la fugacidad de la burguesía se debió, entre otras cosas, a su incapacidad, en señalado contraste con otras culturas `clásicas' y `primitivas', para crear mitos renovables, impedida por la voraz futuridad que fue su sello de origen" (p. 20). El verbo en pretérito —se debió— no deja lugar a dudas: según Carlos Fuentes la burguesía (es decir, la clase propietaria de los medios de producción capitalista) ha muerto. ¡Por ello, seguramente, no puede ser la "dicotomía capitalismo-socialismo" el "verdadero sello" de

nuestro tiempo! Y de ahí probablemente —como si Fuentes creyese en alguna mecánica teoría del reflejo— que haya muerto "la forma burguesa de la novela" sin dar origen a ninguna forma viable de novela socialista. Con completa lógica interna y sin el menor respeto por la realidad de la existencia de la burguesía, de esta tesis se origina la idea de la novela que predica Carlos Fuentes, inseparable, según era de esperar, de sus ideas igualmente antirrealistas sobre las relaciones entre el mito, el lenguaje y la historia.

MITO, LENGUAJE Y ESTRUCTURA

Murió la burguesía porque no supo crear "mitos renovables"; pero al fin, y "paradójicamente", "la necesidad mítica ha surgido en Occidente sobre las ruinas de la cultura que negó el mito" (p. 20). Por una parte, explica Fuentes, esta "necesidad" encuentra en Occidente mismo soterrados antecedentes que el realismo burgués creía definitivamente muertos; por otra, la nueva necesidad dirige al artista de Occidente hacia mundos en que la "cultura" burguesa al parecer no ha logrado aún hacer olvidar los mitos.

Los antecedentes occidentales son hoy todavía, al igual que hace cincuenta años, "Blake y Coleridge, Nerval y Rimbaud, Lautréamont y Hölderlin"; a quienes se añade algunos de los que en esos cincuenta años se orientaron hacia ellos: "Breton y Péret, Cummings y Char". Son éstos —no faltaba más— "los herejes, los videntes" y Fuentes dice ahora de ellos que son —para variar— "los tesoreros de todo lo olvidado por la burguesía" (p. 20). Como la lista se dirige a los iniciados o a los posibles conversos a quienes por el momento ha de bastar la ritual enumeración mágica que hacen los ya iniciados en esta tradición herética, no se plantea Carlos Fuentes ninguno de los problemas que añadirían complejidad a su pensamiento y que, tal vez, podrían incluso obligarnos a repensar la validez del juicio implícito en la ritual encantación.

Así, por ejemplo, podría uno preguntarse por qué en esta lista de siempre no entra nunca Shelley —purísimo entre los puros, enemigo a muerte de la cultura burguesa, "hereje" y "vidente" como el que más—, quien en la oda a la matanza de "Peterloo" compara la libertad privilegiada del artista rebelde con la de todos los hombres, en particular con la del proletariado inglés, y declara que la libertad es el pan. O bien: ¿a qué se debe que tres de los nombrados, contemporáneos de la revolución francesa, fueron no sólo antijacobinos, sino restauracionistas? ¿Cómo es que la "visión" de esos mismos tres acaba por centrarse, no en mitos de culturas "clásicas" o "primitivas", sino en un Cristo tradicionalista (mito por lo demás tan renovable que a él acuden, al igual que Hölderlin, tanto los astronautas

norteamericanos como los pilotos de los B-52) ? No entendemos tampoco por qué en la lista de herejes en que ahora aparece siempre Breton no aparecen nunca Alberti, ni Maiakovski, ni Neruda, ni Nazim Hikmet. O por qué no se pregunta Fuentes sobre los motivos "antiburgueses" que llevaron a Coleridge, durante su estancia en Malta, a proponer oficialmente al imperio que en vez de depender del algodón americano sería más práctico conquistar Egipto.

Tal vez estas y otras dudas, preguntas, problemas, hayan quedado también resueltos de antemano por la breve e igualmente ritual referencia al "realismo socialista" (que sería lo contrario de la "herejía" visionaria). Hemos de decir, simplemente, que no basta. Y va siendo hora de advertir que quienes acusan a otros de sectarios, de incapaces de expresión imprevisible, de prisioneros de un esquema que da siempre las mismas respuestas a las mismas preguntas, funcionan ellos mismos esquemática, sectaria y previsiblemente. Esquemática y sectaria la lista de "herejes"; previsible, por lo tanto, que sean "tesoreros de lo olvidado por la burguesía" y no, por ejemplo, enemigos del modo burgués de producción; inevitable también que, entre tantas referencias como acuden a su pluma, Fuentes no recuerde, precisamente, lo que Marx escribió sobre las relaciones conflictivas entre la "cultura burguesa" y el artista. No menos inevitable que William Burroughs, "extraliteralmente" heredero de fortunas computadoras, resulte ser uno de los novelistas que han "superado" la crisis de la novela burguesa en un mundo cuyo "verdadero sello" es la "automatización", la "electrónica" y el "uso pacífico de la energía atómica" (p. 18).

Pero, según hemos indicado, no sólo ni principalmente busca Occidente en Occidente el mito. Al descubrir que "después de Mann, no se puede volver a escribir como Mann", porque "su cultura ya no es central", "el escritor europeo descubre que debe conquistar una nueva universalidad, esta vez verdaderamente *común* al quehacer literario: la universalidad de la imaginación mítica, inseparable de la universalidad de las estructuras del lenguaje" (p. 22). Aquí la importancia del "Tercer Mundo" y, en particular, de la "nueva novela" hispanoamericana. Los "videntes" y "herejes" europeos fueron, a fin de cuentas, soterrados por la civilización burguesa en tanto que, según ellos mismos sospechaban, en otros continentes sobrevivían en forma operante los "mitos renovables": según Fuentes, que en esto también es vocero de opinión muy generalizada, la nueva novela hispanoamericana recoge o tal vez debamos decir: ilustra la vigencia de los mitos universales y confirma así la confianza de los "videntes" occidentales en un posible *común* "quehacer literario". Así, no sólo no es ya "excéntrica" la literatura hispanoamericana, sino que dada la "universalidad de las estructuras del lenguaje" es uno de los modelos a "conquistar" para el escritor europeo. ¡Se ha dicho

tanto! Fuentes entre los primeros: Borges y Rulfo habían dado al mundo ejemplos de "imaginación mítica"; ahora son García Márquez, Cortázar, Carpentier, Vargas Llosa quienes, cada uno a su manera, "convierten en literatura mítica los temas tradicionales" de la literatura americana (p. 36) donde hemos de entender que, a diferencia de la historia, lo mítico es lo "ejemplar", ya que es lo "repetible" (p. 51). Desde luego que esta voluntad de mitificación de la nueva novela "no es gratuita", sino que responde a la necesidad que tienen "los hombres" de defenderse "con la imaginación del caos circundante" (p. 63). Si se apura el análisis llegamos a la conclusión de que "uno de los rasgos más significativos de la imaginación literaria latinoamericana", fundamento de su universalidad, es "la aventura en pos" de lo que se encuentra "más allá de la pesadilla histórica y de la esquizofrenia cultural" (p. 68). En el mejor de los casos, según opinión de Fuentes, ocurre en *Rayuela*, se escriben libros que suplantán "radicalmente a la vida" (p. 69).

No podían haber encontrado un mejor modelo los descendientes de aquellos "visionarios" que, oprimidos por el realismo burgués, se veían empujados a buscar siempre "un *lá-bas*, una isla feliz, una ciudad de oro" (pp. 67-68) en la cual, suponemos que suponían, habría de quedar suplantada "radicalmente" la vida. Es larga la tradición europea de la búsqueda de la otredad, de tierras y culturas exóticas como refugio. Llega a su expresión más clara en la época del imperialismo y en la obra de algunos de los "videntes" que Fuentes como Paz y tantos otros considera como opositores reales de la sociedad burguesa. Por supuesto que esas tierras se encontraban siempre en zonas del imperio y claro está que su realidad decepcionaba a los pocos que llegaban a atreverse a ir a ellas, según se desprende, por ejemplo, de las extraordinarias cartas que desde Egipto escribe Nerval a Teophile Gautier recomendándole que siga soñando en París trópicos exóticos: mejor es la fantasía que la realidad pobre y sucia de la vida del Nilo del siglo XIX.

Pero sigue el sueño que nace del temor a enfrentarse con la sociedad burguesa en su propio terreno y hoy, con la antropología cultural estructuralista, se disfrazaba incluso de toma de postura anticolonialista en su negación de la vieja antropología y en su aparentemente profundo, casi sagrado respeto a la otredad de lo otro. De ahí la tesis de que ninguna cultura es excéntrica porque ninguna es central, así como que ¿por lo tanto? igualmente vale la razón mítica que la científica. Más aún: si lográramos tal vez deshacernos de lo que Fuentes llama "los datos excéntricos de nacionalidad y de clase" (p. 22), si llegásemos a entender la abstracta universalidad de los mitos y del lenguaje, podríamos incluso llegar a entender la superioridad de las culturas míticas ya que, a diferencia de las culturas que viven bajo la "historia opresora" (p. 65), los sistemas míticos establecen "relaciones de homología entre las condiciones

naturales y las condiciones sociales" (p. 64) ; con lo cual, por supuesto, las culturas míticas garantizan un orden imaginativo del que carece la historia burguesa (y que es el que echaban de menos los citados "herejes" y "videntes").

Claro está que no debemos preguntar si, quizás, la validez de tales "relaciones de homología" sea puramente interna, formal, ajena a toda referencia objetiva a la naturaleza en cuanto penetrable científicamente o a la sociedad como cambiante en un mundo de cambios. No hemos de preguntarnos si tales "relaciones" revelan, quizá, una ideología enemiga, no ya de la sociedad burguesa, sino del cambio; ideología en la que el inmovilismo o la circularidad (lo "renovable") se justifican por referencia a la impotencia del hombre frente a la naturaleza o frente al "caos" de la historia. Mayor torpeza, si cabe, sería sugerir, como lo hace Lacoste, que en todo el "Tercer Mundo" ciertos vestigios de las estructuras tradicionales, los que podían ser útiles para los fines opresivos de la minoría dominante, particularmente los mágico-religiosos, han sido cuidadosamente preservados y consolidados. Sólo quienes hacen antropología social o histórica, quienes tienen la audacia de fijar fechas, estudiar cuestiones demográficas, buscar relaciones de datos, atender a la totalidad del sistema, tratar de cuestiones de clase, del subdesarrollo, de los contextos, se plantean tan poco imaginativos problemas, problemas tan vulgarmente cercanos al "realismo" (burgués o socialista).

Lo que importa, por lo visto, es saber pasar por alto la posible "relación de homología" existente entre la negación de la centralidad de la lucha capitalismo-socialismo, la apología de la "imaginación" (contra "la historia opresora"), la defensa del mito en pleno subdesarrollo y el hecho de que la "nueva universalidad" que "debe conquistar" el hombre de Occidente se predica ampliamente desde las mismas tribunas en que todavía se insiste en aquello del final de las ideologías y en el desarrollismo (cf. por ejemplo en *Plural* de abril, mayo y junio de 1974 los artículos de Daniel Bell sobre las sociedades posindustriales). Todo ello permite buscar la solución a la opresión cultural burguesa que tanto padecen ciertos intelectuales no en el centro mismo de las relaciones burguesas de producción y en su historia, sino siempre *lá-bas*, en mundos de perfección y hermosura mítica imaginadas. Si además de escabullirse así de la historia, se manipulan las abstracciones de una antropología al parecer antimperialista de modo que algunos de sus principios "coinciden", digamos, con el antimperialismo de Ho Chi Minh, no puede sino aumentar el confusionismo.

Como, por ejemplo, a propósito de la cuestión "lenguaje", que no sólo es inseparable de la cuestión "mitos", sino clave de una manera de leer o entender la novela latinoamericana que aquí representa fielmente Carlos Fuentes.

No podemos sino estar de acuerdo con Fuentes cuando explica que *La casa verde* no

existiría "fuera del lenguaje" (p. 37), o que *El siglo de las luces* es una "novela que se hace a sí misma en su escritura" (p. 57). Con estas palabras se nos llama la atención de nuevo —y tal vez nunca salga sobrando— sobre lo más obvio y difícil de entender del fenómeno literario: que en toda obra literaria de calidad el "fondo" es la "forma", lo "expresado" su "estructura", etc.; palabras que deberían decírnoslo todo, pero que, tras muchos años y millares de páginas dedicadas al asunto, apenas nos dejan ver el umbral del misterio que se nos revela claramente cuando vemos que *Pedro Páramo*, *El coloquio de los perros*, *Le Rouge et le Noir* o *Libro de Manuel*, son, para bien y para mal, la forma que tienen, que no podían haberse escrito de otra manera porque existen en su escritura misma. ¿Quién que haya trabajado en el mundo de la creación literaria negará que es el lenguaje la materia prima del escritor; que escribir es recibir un lenguaje dado, bien mostrenco, y destriparlo y hacer con él otro lenguaje que sea a una vez propio y de otros (por lo que inmediatamente pasa a ser lenguaje "opresivo" para todo el que escriba luego, inclusive su creador mismo) ? Si gracias al lenguaje *La casa verde* no es igual que "una mala película mexicana de Rosa Carmina" (p. 47), tampoco es el hecho terrible y vulgar de la muerte lo mismo que las *Coplas* de Jorge Manrique, ni es *La de Bringas* igual que un discurso de Cánovas sobre las virtudes de la burguesía española de la Restauración.

Saber todo lo cual, es muy distinto que dejarse llevar por la seudológica interna del pensar sobre el "lenguaje" como realidad en sí para llegar a una separación de lenguaje y realidad que permita escribir, por ejemplo, y nada menos que a propósito de Carpentier, que la novela latinoamericana es hoy "lenguaje" porque "todo es lenguaje en América Latina: el poder y la libertad, la dominación y la esperanza" (p. 58). Si acaso —diremos más modestamente— cabe afirmar que América Latina es una lucha entre el poder, la dominación opresiva y la esperanza de la libertad; antagonismo real de dos mundos que, naturalmente, crean cada uno sus propios (y antagónicos) lenguajes.

Porque "inventar un lenguaje", como quiere Carlos Fuentes, puede ser, en efecto, "decir todo lo que la historia ha callado" (p. 30), pero en la realidad histórica: para ayudar en su transformación o, desde el poder, para evitar en lo posible toda transformación. Cuando se inventó el término de "Alianza para el Progreso" se trataba de esto último; pero el lenguaje escéptico o rebelde se opuso a la nueva variante de la ideología imperialista con una sencilla sustitución: a la tal "Alianza" se le llamó en broma "Plan Castro". O cuando en el Perú, según ejemplo de Carlos Fuentes, "un señor de la oligarquía" llama a un sirviente "cholo de mierda", no es que por ese solo acto le "roba a éste de un lenguaje y de un ser" (p. 81) : el "ser" le ha sido robado por una historia anterior a su nacimiento y el lenguaje del "señor" no es sino uno de los instrumentos con que se trata de evitar que el "cholo" llegue a sentirse ser, lo que en

verdad es: persona que por lo bajito, a veces a las claras, tiene un lenguaje libre; hombre que tendrá otro lenguaje. No es aquí cuestión de entrar en disquisiciones sobre "realidad" y "conciencia" y su interacción constante, o sobre cómo un reflejo lingüístico del poder es, a la vez instrumento del poder (se dice "cholo de mierda" porque se puede y porque el decirlo ayuda a seguir pudiendo); pero parece evidente que cuando el "cholo de mierda" deja de serlo, objetiva y subjetivamente, el lenguaje en que se encuentra a sí mismo, como la huelga en que se planta o el rifle que carga, se dirige a la desmitificación de la realidad de base que ha permitido al "señor" someterle por siglos. En todo caso, para el "cholo" y para el "señor", el lenguaje es un instrumento.

Pero a lo largo del libro, una y otra vez, Carlos Fuentes se empeña en volver a poner la realidad cabeza abajo. Otro ejemplo, más extremo, si cabe, que el anterior. Viene hablando Fuentes de la palabra como "enemiga" de la sociedad de consumo y escribe, no sin razón, que "la sociedad de consumo europea, al atenuar o disimular las oposiciones de clase, convirtió a la política en un enorme ejercicio verbal"; de lo cual deduce nada menos que "las palabras son *la realidad de la sociedad de consumo*: todo un sistema se mantiene sobre la utilización del lenguaje" (p. 89). No hace falta haber ido muy allá en el estudio de la comunicación de masas para saber que, en efecto, "el lenguaje" (verbal o de imágenes) le es absolutamente necesario a la sociedad de consumo en su estructura actual: sean o no útiles, sea cual sea su precio o su calidad, los bienes de consumo se venden gracias, en gran parte, a las palabras, a las imágenes. Hasta tal grado es importante el "lenguaje" que, según se sabe, él mismo (palabras, imágenes) ha llegado a ser importante bien de consumo, producto de compraventa. Fenómeno conocidísimo cuya existencia, sin embargo, no nos permite llegar a las conclusiones de Carlos Fuentes. Porque la realidad de la sociedad de consumo (que rigurosamente ha de llamarse capitalismo), como queda de sobra explicado desde Marx y antes, es su inagotable necesidad de ampliación de mercados y, por lo tanto, su necesidad intrínseca de desembocar en el fetichismo de la mercancía.

No se trata aquí de recordar lecciones elementales de historia económica, pero conviene no olvidar que la necesidad de producir exige la expansión del consumo más allá de los niveles básicos del uso. A su vez, la crisis producida por los avances tecnológicos, el enorme peligro de desempleo que traen consigo esos avances, es decir, el peligro que traen de que disminuya el poder adquisitivo, obliga —aparte de fomentar el desarrollismo en el "Tercer Mundo"— a la ampliación del sector terciario (que por algo es tan grande en los países capitalistas más avanzados, Estados Unidos y Alemania, como sólo al parecer "paradójicamente" en los subdesarrollados), el cual se ve obligado, entre otras cosas, a recurrir a la "persuasión" para su

subsistencia. Así, todo un sistema descubre y desarrolla la importancia del "lenguaje" hasta niveles que ni un Quevedo habría sospechado. Pero *la realidad* del sistema (lo que un Quevedo o un Gracián opondrían a su "parecer"; lo que todo estructuralista que se respete y no hable de oídas debería reconocer como su real estructura profunda) no está en "las palabras", sino en su intrínseca necesidad de expansión. Y es claro que el sistema no se "mantiene" sobre "la utilización del lenguaje", sino que por antiimaginativamente sencillo que parezca *se ayuda* del lenguaje como uno más de sus instrumentos; instrumentos entre los cuales han de contarse también: monopolios, industria bélica, bancos internacionales, sabotaje de economías nacionales enemigas, trampas tecnológicas, control de salarios, ideología desarrollista para gobiernos dependientes, bombas, "dumping", etcétera.

Quien así cae en la trampa del enemigo es natural que erija al lenguaje (y, por lo tanto, a quienes mejor lo usan) en instrumento supremo y vanguardia de su peculiar posición de "izquierda". De ahí, por ejemplo que Fuentes declare que Lyndon Johnson "fue corrido de su puesto por los estudiantes, los intelectuales, los periodistas, los escritores; por hombres sin más armas que la palabra" (p. 88). Ante tan radical antirrealismo nos preguntamos si tendrá alguna utilidad recordarle a Fuentes que los vietnamitas, sin excluir a Ho Chi Minh y a Giap, con armas en la mano, y armados también con un riguroso instrumento teórico para el análisis de la realidad, algo tuvieron que ver en ello. ¿O si servirá de algo recordar que en los Estados Unidos mismos "las palabras" de los "intelectuales" eran *uno* de los instrumentos de la movilización cuyos otros instrumentos iban desde sentadas y petardos hasta el sabotaje de las Fuerzas Armadas? Por no hablar de las presiones que desde dentro del poder mismo exigían los cambios tácticos que llevaron, primero, a la más "realista" política de "vietnamización" y bombardeos masivos y, al fin, al problemático armisticio.

Cierto que, como dice Fuentes y repiten tantos, podemos a grandes rasgos aceptar que "inventar un lenguaje es decir todo lo que la historia ha callado". Así, decir por ejemplo que "El Tercer Estado es la Nación", o decir "Libertad, Igualdad y Fraternidad", o decir "plusvalía", fueron modos de revelar el secreto guardado a fuerza para cambiar el mundo. Pero "inventar un lenguaje" puede también ser echar humo sobre lo que, bien mirado, podría salir a la luz peligrosamente. Así, "Igualdad" escondía el hecho de que en la Constitución de 1791 no todos eran ciudadanos y que entre los que lo eran, unos lo eran más que otros; "vietnamización" pretendía cegarnos a la realidad de los B-52; decir que porque no existiría "fuera del lenguaje" *La casa verde* no es igual que una "mala película mexicana" con el mismo tema no garantiza en absoluto que, en cuanto novela, valga más la pena que esa hipotética película; escribir que sobre el escritor hispanoamericano pesan "cuatro siglos de

lenguaje secuestrado" (p. 30) puede ser creer que se trata de liberar del secuestro un lenguaje anterior que estaba ahí y ha sido escondido cuando, en realidad, se trata de descolonizar el lenguaje, no ya de la "Madre Patria", que poco importa ya para estas cosas, sino de esa dizque ya-no-burguesía (Nabokov, Burroughs, Susan Sontag) que ha decidido "conquistar" para sí nuevas tierras culturales, y más vida, en la abstracción, en la negación de la historia. No otra cosa es la "nueva universalidad".

EL SÍY EL NO

Al igual que en lo económico la pretensión del sistema es en lo cultural inevitablemente universalista. Y opera exactamente igual a los dos niveles: o por la fuerza o a través de intermediarios colonizados cuya función ideológica principal en los últimos años ha sido, sistemáticamente, predicar la abstracción, poner el mundo patas arriba y, directa o indirectamente, negar la teoría y praxis de su contrario, que es el socialismo. Si por un lado, recurriendo tanto a la fuerza como a inyecciones de capital y de tecnología, el sistema pretende negar la negación del desarrollismo, niega por otro la historicidad, por ejemplo, del lenguaje o de los mitos: así como el "desarrollo" aparece como una realidad sin historia de acumulación originaria de capitales y sin relación imperial con el "subdesarrollo", el mito es la representación de valores humanos abstractos. De modo que, si un novelista recrea en *El reino de este mundo* la relación real y mistificadora entre Historia y Mito, se le llama a ello "anulación" mítica "del tiempo" (p. 51) y se pasa tranquilamente adelante habiendo negado así la historicidad toda de la obra de Carpentier de un solo sutil plumazo. La máxima negación, por supuesto, la suma y resumen de todas desde que se dio con aquello del fin de las "ideologías", es la afirmación que hace aquí suya Carlos Fuentes de que el verdadero "sello" de nuestro tiempo no es la dicotomía capitalismo-socialismo.

En las páginas que dedica a Carpentier, al igual que el cubano en su conferencia acerca de "El papel social del novelista", Fuentes dice "Si y No": contra el sectarismo, en pro de las "múltiples verdades antagónicas" de lo poético (p. 55), etcétera. Bien. Pero el "No" rotundo que da Fuentes a la "dicotomía" de nuestro tiempo ni es poético ni admite ambigüedades, y si se disfraza aquí y allá con un "Si" a Ho Chi Minh o Fidel Castro, entendemos que no ha hecho sino disfrazarse. Por ello extraña que cerca del final del libro, y en son de queja, Fuentes escriba que "la palabra no debía ser enemiga del socialismo" (p. 92): ¿qué podrá importarle el asunto si la "dicotomía" que predica precisamente el socialismo es en su opinión (y en su palabra) falsa?

Lo que no excluye, desde luego, que con razón o sin ella, "la palabra" que niega lo que el socialismo afirma ha de ser inevitablemente "enemiga" del socialismo. Sólo en este sentido interesaba aclarar algunas de las confusiones más difundidas de los últimos años que Fuentes recoge en *La nueva novela hispanoamericana*.