

Escarbamos en el terreno de nuestras tradiciones radicales | Boletín 35 (2026)



Sliman Mansour (Palestina), *Rituals Under Occupation* [Rituales bajo la ocupación], 1988.

Queridas amigas y amigos,

Saludos desde las oficinas del **Instituto Tricontinental de Investigación Social**.

Dedicado a Sliman Mansour (1947-2026), un pintor amable y generoso de la emancipación palestina.

En enero de 1968, 470 personas delegadas de 70 países se reunieron en Cuba para el Congreso Cultural de La Habana. Llegaron de naciones en guerra, de sociedades socialistas en construcción, de movimientos de liberación nacional que luchaban contra el colonialismo y de centros imperiales donde lxs intelectuales habían comenzado a rebelarse contra el poder. Vietnam resistía al ejército más poderoso de la Tierra. El asesinato del Che Guevara tres meses antes no había extinguido la convicción de que el imperialismo podía ser derrotado; solo la había intensificado.

El imperialismo, comprendían las personas delegadas, no sobrevive solo con el fusil y el banco. También utiliza escuelas, emisoras de radio, editoriales, laboratorios, museos y la imaginación. Enseña a las personas colonizadas a ver sus propias historias como atrasadas, sus lenguas como provincianas y sus artes populares como materia prima en espera de ser refinada por la metrópoli. Frente a esta maquinaria, el congreso convocó a lo que Fidel Castro describió como “un Vietnam en el campo de la cultura”: una lucha organizada por los medios mediante los cuales los seres humanos se comprenden a sí mismos y comprenden su poder. Nuestro dossier más reciente, *Un Vietnam en el campo de la cultura: el Congreso Cultural de La Habana, 1968* (agosto de 2026), toma su título de la frase de Fidel Castro y vuelve al congreso en el año del centenario de su nacimiento.



El Congreso Cultural de La Habana nos ofrece el terreno sobre el cual encontrarnos con el tema de este boletín: las tradiciones radicales. Una tradición radical no es un altar al pasado. La palabra *radical* proviene del latín *radix*, raíz. Ir a la raíz es descubrir las luchas que originaron el pensamiento y la belleza de un pueblo y

llevar sus posibilidades inconclusas al presente. La tradición no es lo que permanece inmutable. Es lo que el pueblo rehace continuamente mientras lucha por realizar su humanidad y por florecer dentro de la naturaleza, y no mediante su destrucción.

Uno de los ejemplos más claros de esta tradición radical en este período surgió a partir de la reelaboración anticolonial de **Calibán**, la figura esclavizada de *La tempestad* (1610-1611), de William Shakespeare. En el Caribe y América Latina, Calibán se convirtió en una forma de pensar no en el regreso a un pasado intacto, sino en la transformación de lo que el colonialismo había impuesto: la lengua, la literatura y el conocimiento, como armas contra el dominio colonial. Dos obras afinaron esta lectura anticolonial: la obra de teatro *Une tempête* [Una tempestad] (1969), de Aimé Césaire, y el ensayo *Calibán* (1971), de Roberto Fernández Retamar. En la obra de Shakespeare, Próspero (la civilización europea) se apodera de una isla, esclaviza a Calibán (el colonizado) y le enseña su idioma para poder darle órdenes. Césaire dramatiza el rechazo de Calibán a ese mando colonial. Su Calibán exige ser llamado X, lo que sugiere tanto la violencia que borra su nombre como la libertad que quiere disfrutar. Césaire deja a Próspero y a Calibán atrapados en un mundo colonial en deterioro. Próspero no puede imaginarse sin el sujeto que domina, mientras que el rechazo de Calibán a ser colonizado fractura su mundo. Calibán no pide una mejor representación dentro del orden de Próspero. Disputa el orden mismo. Para Fernández Retamar, Calibán no es una sombra vergonzosa al borde de la civilización latinoamericana, es su pueblo colonizado. Próspero invadió su tierra, mató a sus ancestros, lo esclavizó y le impuso una lengua. ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán, pregunta Fernández Retamar, sino usar esa lengua para maldecir a Próspero?

La maldición es apenas el comienzo. Calibán no se limita a rechazar la lengua del colonizador: se apodera de ella. La ciencia, la tecnología, la literatura y los conceptos políticos acumulados en los centros imperialistas fueron posibles gracias a la riqueza y el trabajo **extraídos** del mundo colonizado. Fernández Retamar rechaza la idea de que pertenecen naturalmente a Occidente. Su recuperación no es imitación, sino restitución. Recuperarlos es desenterrar las raíces de un mundo que el colonialismo intentó monopolizar y volver sus instrumentos hacia la liberación. Calibán convierte la lengua del mando en una lengua de revuelta: en la tradición radical que atesoramos. Pasé una hora **conversando** con el equipo de Tank Magazine sobre el ensayo de Fernández Retamar y su contexto.



Camilo Egas (Ecuador), *Sueño de Ecuador*, 1939.

¿A quién se le permite representar la razón y a quién se le confina a la emoción? En La Habana, esta no era una pregunta abstracta. Los debates sobre la *negritud* enfrentaron este problema directamente. René Depestre señaló la formulación de Léopold Senghor según la cual “la emoción es negra, como la razón es blanca” como ejemplo del peligro que enfrentaba una revuelta cultural anticolonial. Depestre honró la afirmación original de la *negritud* de las culturas negro-africanas frente a la deshumanización racial, pero advirtió que, separada de la lucha de clases, podía convertirse en esencialismo racial y ser capturada por élites reaccionarias. En Haití, el *noirisme* [ideología racial esencialista] de François Duvalier había convertido la defensa de la cultura negra en una ideología de Estado que aterrorizaba al pueblo y a la izquierda en nombre de la autenticidad negra. El congreso rechazó, pues, tanto la asimilación liberal como el esencialismo racial. El racismo no podía ser derrotado admitiendo a unas pocas personas colonizadas en la casa del amo, ni convirtiendo las categorías coloniales en verdades permanentes. Requería una transformación de las relaciones materiales que reproducen continuamente la raza como jerarquía.

La tradición radical aparece, sin embargo, también en obras cuya política permanece limitada o irresuelta. *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, escrito lejos de la política revolucionaria de La Habana, se acerca a

la herida colonial de México mediante máscaras, silencios, fiestas y soledad: los hábitos de ocultamiento y distancia formados en una sociedad marcada por la conquista. Paz comprendió que la conquista sobrevive dentro de las formas de la subjetividad. El sujeto colonizado y poscolonial puede llevar una máscara no porque no haya nada debajo de ella, sino porque la historia ha hecho peligrosa la exposición. La soledad se vuelve a la vez herida y defensa. Sin embargo, el laberinto nunca es meramente psicológico, porque sus muros fueron construidos mediante la conquista, la jerarquía racial, el poder de clase y la relación irresuelta de México con la modernidad. La tradición radical comienza donde el relato de Paz llega a su límite: la soledad se rompe con la lucha colectiva. La asamblea campesina, el comité de huelga, la brigada de alfabetización, el taller de teatro y la emisora comunitaria hacen más que expresar a un pueblo existente: ayudan a hacer nacer uno nuevo. Incluso el relato de Paz apunta más allá de sí mismo hacia este hecho.



Benjamin Silva (Brasil), *Masacre de Tlatelolco*, 1968.

Una pregunta afín surgió en Irán a partir de la obra de Jalal Al-e Ahmad (1923-1969): ¿cómo puede un pueblo apoderarse del conocimiento moderno sin someterse a las categorías y dependencias del poder imperial? Al-e Ahmad, que pasó del entorno comunista del Partido Tudeh a un antiimperialismo de inflexión

religiosa, publicó en 1962 su célebre polémica *Gharbzadegi*, título traducido con frecuencia como *Occidentosis*. Leído ampliamente en Irán, también entre sectores de *ulemas* [clérigos], el libro describía una sociedad golpeada por Occidente, no simplemente porque importaba mercancías extranjeras, sino porque había comenzado a inhalar las categorías de Occidente como si fueran oxígeno. El resultado era una suerte de mal aliento civilizacional: la exhalación rancia de la imitación, la dependencia y la autoalienación. La tecnología llega sin la capacidad social de dirigirla, la élite local se convierte en intermediaria de bienes y deseos importados y se enseña a un pueblo a experimentar su propio mundo como una carencia.

La polémica de Al-e Ahmad podría haberse leído como una retirada romántica hacia un pasado no contaminado, pero su intuición más potente apunta a otra parte. Quería tanto un reconocimiento de nuestras propias tradiciones como una radicalización de ellas para el mundo moderno. Aquí es donde la pregunta de Al-e Ahmad se encuentra con las preocupaciones de La Habana. En el congreso no se rechazó la ciencia ni la tecnología por ser occidentales. Se preguntó quién es su dueño, con qué fines se organizan y de quién es el trabajo que las hace posibles. Las personas delegadas describieron a médicos formados a expensas públicas en el Tercer Mundo y extraídos por el centro imperial. Conocimientos locales recopilados como “materia prima científica” y devueltos en forma de políticas, vigilancia e intervención militar. La respuesta a la *occidentosis* no es, por tanto, la pureza, sino la soberanía: la capacidad colectiva de apoderarse del conocimiento moderno, redirigirlo hacia la necesidad social y transformar la sociedad en el proceso.



Bahman Mohassess (Irán), *Il Minotauro fa paura alla gente per bene* [El minotauro asusta a la gente de bien], 1966.

Los movimientos de liberación representados en La Habana ya ponían en práctica esta soberanía. Mostraron que la cultura no era algo que debiera preservarse en aislamiento ni posponerse hasta después de la victoria, sino un medio a través del cual se construía la liberación misma. En Vietnam, los informes mensuales del

Frente Nacional de Liberación contaban a las personas liberadas del analfabetismo junto a las victorias militares, mientras los equipos de cine trabajaban desde sótanos bajo el bombardeo. En las zonas liberadas de **Guinea-Bissau**, Angola y Mozambique, las escuelas, las imprentas, los talleres de artistas y las canciones revolucionarias formaban los cimientos de una nueva sociedad antes de que llegara la independencia formal. La liberación misma era un acto de cultura.

La misma comprensión animaba a *Lotus*. Publicada por primera vez en marzo de 1968 como *Afro-Asian Writings* [Escritos Afroasiáticos], la revista ayudó a construir la infraestructura cultural que La Habana había reclamado: un hogar multilingüe para escritorxs de África y Asia, y más tarde de América Latina. Sus páginas rechazaban el arreglo colonial en el que lxs escritorxs del Sur aguardaban el reconocimiento de Londres, París o Nueva York. *Lotus* hizo visible otra geografía literaria: la resistencia palestina podía hablar con la liberación vietnamita, la lucha sudafricana con la poesía egipcia y las naciones recién descolonizadas con quienes aún luchaban por la libertad. Un solo ejemplo captura lo que esta infraestructura hizo posible. En 1972, *Lotus* publicó una obra de teatro, *Ughniyyat al-Marwt* [Canción de muerte], del dramaturgo egipcio Tawfiq al-Hakim. Gracias a las redes de la revista, la obra fue traducida al hindi e interpretada ese mismo año en Nueva Delhi. También fue traducida al amárico y una función fue transmitida por la televisión estatal etíope. Una historia sobre una familia rural egipcia cuya vendetta se vio trastornada por la educación de un hijo en El Cairo pudo así viajar más allá de Egipto y hablar a públicos que enfrentaban sus propios dilemas de tradición, modernidad y transformación social.



Wifredo Lam (Cuba), *Tercer Mundo*, 1966.

Hoy necesitamos la urgencia de *Lotus*. El aparato mediático que enfrentó La Habana se ha convertido en un denso sistema de plataformas, algoritmos, extracción de datos y propiedad concentrada. No se limita a censurar: inunda el mundo de imágenes, fragmenta la experiencia común en corrientes personalizadas, convierte la atención en propiedad y hace que la solidaridad parezca lejana incluso cuando la guerra llega al instante a nuestras pantallas. El racismo y el colonialismo se renuevan mediante viejas jerarquías vestidas con ropas digitales. Los pueblos del mundo son invitados a consumir las imágenes de otros pueblos mientras se les impide construir relaciones duraderas con sus luchas.

Una nueva visión cultural del mundo no puede ensamblarse a partir de consignas de diversidad suministradas por las mismas instituciones que financian la guerra y el saqueo. Debe surgir de las luchas contra el racismo, el colonialismo, el patriarcado y la explotación capitalista. Debe recuperar el sentido total de la cultura afirmado en La Habana: la cultura como arte y educación, pero también como salud, ciencia, trabajo, deporte, medios de comunicación, tecnología y organización de la vida cotidiana. La persona trabajadora intelectual en el centro de este proyecto no es una genia solitaria erguida sobre el pueblo, sino alguien cuyo conocimiento se coloca dentro

de un proceso colectivo. El horizonte de este proyecto no es el reemplazo de una élite por otra, sino la ampliación de la vida intelectual hasta que la división entre quienes piensan y quienes hacen comience a desaparecer. Las tradiciones radicales no nos dan ni un mapa completo ni un refugio del presente. Nos ofrecen métodos: el recorrido de Paz por las máscaras que dejó la conquista; el rechazo de Césaire al guion colonial; la apropiación de la lengua del amo por parte de Fernández Retamar; la alarma de Al-e Ahmad ante la imitación dependiente; el común literario internacionalista construido por *Lotus*; y la insistencia de La Habana en que la revolución debe transformar la totalidad de la vida.



Paritosh Sen (India), *Rain over Benares, India* [Lluvia sobre Benarés, India], 1962.

Hemos heredado la tormenta. Nuestra tarea es emanciparnos de ella.

Cordialmente,

Vijay

