

Fraternalmente americanos: el Movimiento Nueva Solidaridad y la emergencia de una contracultura en la década de 1960*

Fraternally Americans: the New Solidarity Movement
and the Emergence of a Counterculture in the 1960s

VALERIA MANZANO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Instituto de Altos
Estudios Sociales, Argentina
amanzano@umail.iu.edu

Abstract: This article reconstructs the emergence of a counterculture in the early 1960s. In particular, it focuses on the New Solidarity Movement, which was created by a group of poets and writers, and anchored on a network of little magazines, correspondence, and meetings, such as the one held in Mexico City in 1964. These writers aimed at constructing an inter-American fraternity and, from a neo-humanist perspective, called to the “awaken consciousness” of the Americas in order to discuss the meanings of a revolution that they envisioned as ongoing and conceived of as dual, collective and subjective. The analysis of this singular experience contributes to a better understanding of the plurality of meanings that the language of revolution acquired throughout the 1960s.

Keywords: Counterculture; 1960s; Interamericanism; Revolution.

Resumen: Este artículo reconstruye la emergencia de iniciativas contraculturales en los tempranos años sesenta. En particular, el artículo se focaliza en el Movimiento Nueva Solidaridad, una iniciativa creada por poetas y escritores, y cimentada en una red de revistas, cartas y encuentros, como el que tuvo lugar en Ciudad de México en febrero de 1964. Los escritores

* Este texto tuvo su origen en una ponencia enviada al III Congreso de Historia Intelectual de América Latina. Agradezco los comentarios y las sugerencias de Isabella Cosse y Vania Markarian a esa primera versión y los de Mauro Pasqualini a las sucesivas.

de Nueva Solidaridad propusieron la construcción de lazos de fraternidad interamericanas y, desde una perspectiva “neo-humanista”, convocaron a las “conciencias despiertas” de las Américas a debatir los sentidos de una revolución que creían ya estaba en marcha y concebían como dual, colectiva y subjetiva. El análisis de esta experiencia contribuye a una mejor comprensión de las dinámicas políticas y culturales latinoamericanas, y a restituir la pluralidad de sentidos históricos que asumió el lenguaje de la revolución en la década de 1960.

Palabras clave: Contraculturas; Década de 1960; Interamericanismo; Revolución.

En febrero de 1964, tres docenas de poetas y escritores jóvenes, provenientes de quince países americanos, se dieron cita en la Ciudad de México. Sin ninguna intermediación institucional, los visitantes se pagaron sus propios pasajes, se alojaron en las casas de sus pares mexicanos y leyeron sus textos en salones prestados (como el del Círculo de Periodistas Mexicanos) o, de manera más informal, en *picnics* en el Bosque de Chapultepec. En estos encuentros cristalizó el Movimiento Nueva Solidaridad, un proyecto que desde el bienio anterior venían delineando el poeta y editor argentino Miguel Grinberg (quien lanzara en 1961 la revista *Eco Contemporáneo*) y la pareja por entonces conformada por el poeta mexicano Sergio Mondragón y la norteamericana Margaret Randall (quienes en 1962 lanzaran la revista de poesía bilingüe *El Corno Emplumado*). Nueva Solidaridad fue el nombre que aglutinó, de modo efímero, a un cúmulo de escritores nucleados en torno a proyectos artísticos que irrumpieron en la intersección de las décadas de 1950 y 1960. Además de *Eco Contemporáneo* y *El Corno Emplumado*, estos proyectos incluían al grupo venezolano El Techo de la Ballena, a los Nadaístas colombianos y a la revista nicaragüense *El pez y la serpiente*, entre otros.

Más allá de sus diferencias estéticas, y eventualmente políticas, los escritores que Nueva Solidaridad logró convocar se posicionaban de manera iconoclasta al respecto de las formaciones culturales en sus respectivos países y recuperaban de las vanguardias clásicas de la primera mitad del siglo xx la expectativa de imbricar arte y vida, y la certeza de estar atravesando tiempos revolucionarios (Adamson 2007). Como sostenía un manifiesto de El Techo de la Ballena, se trataba de “cambiar la vida, transformar la realidad” en un movimiento continuo y dialéctico que se presumía revolucionario.¹ Planteándose como un nexo para esos emprendimientos culturales, la única declaración de Nueva Solidaridad —producida al finalizar el encuentro de México— reconocía que las revistas eran “expresión de una revolución interior” que, junto con otras dinámicas tildadas también como revolucionarias (desde las luchas de descolonización en Asia y África hasta el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos) constituía una reacción frente a las “presiones de sociedades deshumanizantes” (Grinberg 2010: 54). En ese léxico se cifraban las apuestas de los convocantes: por un lado, la creencia en la emergencia de una revolución “interior”, a veces también llamada de las conciencias, que sería la base para la formación de una nueva humanidad; por otro lado, la búsque-

¹ El Techo de la Ballena. En: *Eco Contemporáneo* 6/7 (1963: 41).

da por localizar los puentes entre lo “interior” y lo exterior, un puente que se situaba en la confrontación con un “afuera” tildado de deshumanizante y tecnocrático. Esas coordenadas eran, en la clásica formulación de Theodore Roszack, las premisas para las corrientes que definió como contracultura, en tanto movimiento “radicalmente opuesto a la visión científica del mundo” (Roszack 1971: 15).

Los escritores nucleados en Nueva Solidaridad, sin haber usado el vocablo, demostraban una voluntad de creación de una contracultura que idealmente confrontaría la “deshumanización” a partir de la construcción de una comunidad cimentada en la emergencia de lazos de fraternidad. Esa constelación de escritores participaba de una estructura de sentimientos atravesada por un sentido de “inminencia” que, como lo analizara la crítica cultural Diana Sorensen, le dio el tono a la década de 1960 en América Latina y que implicaba la certeza que “el cambio [estaba] a punto de suceder o ser voluntariamente buscado” (Sorensen 2007: 14). Sin embargo, con excepciones que, desde la historia de la literatura, han focalizado en emprendimientos individuales (Romero 1988; Davidson 1994; Brioso Santos 2002; Carrillo 2007; Gatto 2012), esta vertiente contracultural no ha ingresado en el radar de los estudiosos de la historia cultural e intelectual latinoamericana de los sesenta. Hay, al menos, dos ejes analíticos que colaboraron para opacar esta vertiente. Por un lado, la historiografía que ha auscultado movimientos contraculturales en América Latina ha privilegiado el análisis de otro tipo de fenómenos –como las culturas del rock– que eclosionaron con mayor visibilidad hacia finales de la década (Zolov 1999; Dunn 2001; Markarian 2013; Manzano 2014). Recientemente, sin embargo, la historiadora Mary Kay Vaughan (2015) ha mostrado la importancia de ampliar la mirada para incorporar el estudio de movimientos más variados –en su caso, una constelación de artistas plásticos en la Ciudad de México– y de detenerse a explorar la emergencia de una corriente “neo-humanista” a comienzos de la década de 1960, corriente de la cual, sugeriré, Nueva Solidaridad participó. Por otro lado, la historiografía que ha analizado procesos culturales e intelectuales en la década de 1960 se ha interesado antes bien en los modos en que se procesaron las relaciones entre prácticas escriturarias, modernización sociocultural y política revolucionaria, en los debates sobre el “rol del intelectual” y en los modos en que se imaginaba a América Latina (Franco 2001; Gilman 2003; Sorensen 2007). Esta rama de estudios no hizo lugar a experiencias como la cristalizada en Nueva Solidaridad, quizá evidenciando un éxito inesperado de sus hacedores, quienes –siguiendo los consejos que Julio Cortázar les enviara– se propusieron “ahogar en ríos de carcajadas toda tentativa de discurso académico, de estatutos con artículos de I a XXX, de organización petrificadora” (Grinberg 2010: 15). Una perspectiva lúdica y un rechazo de formas organizativas que pudieran burocratizarse estaban en la base de los emprendimientos que Nueva Solidaridad logró nuclear. Sus hacedores, sin embargo, no dejaron de interrogarse sobre su “rol” en procesos de cambio, sobre las características que asumiría una revolución que ellos veían en marcha (y decían corporizar), y también, sobre los significados culturales y políticos de América.

Uno de los rasgos más salientes de este movimiento de escritores que, de manera efímera, se organizó en torno a Nueva Solidaridad fue precisamente su decisión de modelar lazos y nexos inter-, antes que latinoamericanos. El interamericanismo se vinculaba, en principio, con las preferencias estéticas de muchos poetas y escritores, quienes leían, traducían y eventualmente se carteaban o visitaban con los *beatniks* norteamericanos (en especial Allen Ginsberg y Lawrence Ferlinguetti) y, como ellos, intentaban configurar una crítica iconoclasta a las sociedades “tecnocráticas” de la segunda postguerra, a las cuales confrontaban desde la fisonomía de la propia producción estética, desde el rechazo de los circuitos más aceitados de distribución y difusión de la literatura, y también desde la creación de personas artísticas pretendidamente oposicionales de los valores centrados en la respetabilidad, el consumo y la decencia asociados a las clases medias, en Estados Unidos, blancas y educadas (Medovoi 2005). La asimilación con los *beatniks* de Estados Unidos, y con otros exponentes de la escritura “rebelde” norteamericana, como Henry Miller —a la sazón, presidente honorario del Movimiento Nueva Solidaridad— fue crucial para la autorrepresentación de la variante contracultural de escritores latinoamericanos, y también en el modo en que fueron percibidos por sus contemporáneos (Baciu 1966). A partir de vínculos de tipo estéticos y culturales, y del compartir —o creer compartir— un núcleo básico de crítica política fue sedimentando la decisión de producir lazos fraternales interamericanos, inclusivos de esas posiciones y “conciencias despiertas” en las Américas. Esos lazos ni fueron horizontales ni estuvieron exentos de muchas tensiones, en parte relacionadas con posiciones paternalistas e “imperialistas” de los escritores norteamericanos, y con cuestionamientos velados —y no tanto— de sus pares latinoamericanos. De hecho, el proyecto interamericanista se sobreimpresionó con posiciones antiimperialistas, una combinación que potenció la fuerza crítica de las vertientes de tipo contracultural en las Américas en los primeros sesenta. Emblemáticamente, cuatro participantes de Nueva Solidaridad, junto con Allen Ginsberg, fueron invitados a participar como jurados de los premios de Casa de las Américas en 1965, posiblemente la última coyuntura en la cual proponentes de distintos tipos de revolución, de distintas vertientes de estética “disruptiva”, pudieron sentarse a la misma mesa. El desenlace de esa participación fue también el principio del fin del deseo de fraternidad americana propuesto por los escritores en torno a Nueva Solidaridad.

Este ensayo reconstruye las posiciones político-culturales, los sentidos de lo americano, y la red de relaciones que cinceló y sostuvo el proyecto de Nueva Solidaridad, el encuentro de México y su secuela —quizá impensada— en La Habana en 1965. Además de restituir esas experiencias, aun inexploradas, para la historia cultural e intelectual latinoamericana, este ensayo pretende contribuir a una interrogación sobre los nexos entre las Américas, por lo general enfocados en términos de la hegemonía de perspectivas antiimperialistas (Marchesi 2006). En tal sentido, una exploración de experiencias de este tipo, en toda su singularidad, nos devuelve un escenario menos unívoco, uno que ha comenzado a desandarse por historiadores que analizaron el apoyo de escritores, intelectuales y activistas norteamericanos a la Revolución Cubana en su bienio inicial,

mostrando el atractivo que ejerció en jóvenes –y no tan jóvenes– *hipsters*, *beatniks* y “liberales críticos”, y planteando que la solidaridad con Cuba fue una de las vetas de una emergente Nueva Izquierda (Gosse 1993; Tietchen 2010). Este ensayo mira a, y desde, los *beatniks* latinoamericanos, antes que estadounidenses y se adentra en la década de 1960 para avanzar, también, en una comprensión de los encuentros (y desencuentros) de ciertos proyectos revolucionarios, como el cubano, con estas vertientes contraculturales.

FRATERNALMENTE...

Como había sucedido en la década de 1920 con la conformación de un tipo de sociabilidad intelectual ligada al Reformismo Universitario (Bergel/Martínez Mazzola 2010), los jóvenes poetas y escritores de los tempranos sesenta cimentaron sus vínculos, de manera práctica, a partir de una extensa correspondencia, publicaciones y, en menor medida, viajes. Como en aquella otra experiencia, en esta también existieron algunos individuos que operaron de manera clave para la conformación de redes y la articulación de un “nosotros” y, en tal sentido, el argentino Miguel Grinberg (1937) desempeñó un papel central. Tras abandonar sus estudios de medicina a fines de la década de 1950, Grinberg se volcó de lleno a la exploración de cuanta novedad circulara en las artes, participando de grupos teatrales, cineclubísticos y literarios, y abriéndose a la lectura de poetas y escritores norteamericanos –incluyendo los *beatniks*– y a la escucha de las vertientes más experimentales del jazz y de la naciente bossa nova. En su relato de vida, de hecho, resalta la experiencia de un viaje a Río de Janeiro en 1960, junto a su amigo, el escritor Antonio Dal Masetto, viaje en el que “descubre” la bossa nova y la latencia de “América” que, desde su perspectiva, era menos evidente en Buenos Aires.² Al retornar lanzaron *Eco Contemporáneo* y, con ella, intentaron moldear un “nosotros” en clave generacional, apelando a la identificación de una “generación mufada”. En términos de Grinberg, la “mufa” era un “estado de conciencia” que condicionaba a “toda una generación argentina”, y algunos de sus miembros –entre quienes se incluía– habían caído en la cuenta de “estar vegetando y malogrando energía creadora”. Luego de reconocer lazos de fraternidad con “existencialistas, beatniks, e iracundos”, Grinberg sostenía que los “mufados” iban por más en su demanda de una “revolución en la que ese cacho de carne con alma que es el hombre se convierta definitivamente en un ser humano”, y terminaba indicando que no pretendían “convencer a nadie de nada”, sino que buscaban a sus “iguales, para unir fuerzas”.³ Una generación que se imaginaba emergente de la negatividad y del “moho” –tal es el otro uso del vocablo mufa– y como corporizadora de una revolución que no era la propiamente política, sino la “humana”. Tampoco era propiamente

² Entrevista de la autora con Miguel Grinberg, 22 de septiembre de 2007.

³ Grinberg, Miguel: “Revolución vs. revolución”. En: *Eco Contemporáneo* 1 (diciembre de 1961: 62-66).

te político el tipo de interpelación: sin búsqueda de persuasión, el ideal era –como lo analizó Gatto (2012)– la posibilidad de tejer una nueva comunicación que hiciera posible el encuentro con otros que, se presumía, estaban “allí afuera” y pensaban, y actuaban, de manera semejante.

La búsqueda de un “nosotros” fue distintiva de la actividad cultural, muchas veces febril, de Grinberg. Ya desde el primer número de *Eco Contemporáneo* los esfuerzos se centraron en incluir voces que se reconocían similares en las Américas, como por ejemplo la poesía del grupo Nadaísta colombiano. A diferencia del proyecto de *Eco Contemporáneo*, que giró alrededor de la figura articuladora de Grinberg, la experiencia del Nadaísmo fue grupal y programática, y sus efectos sobre el campo cultural colombiano tuvieron una relevancia mucho más nodal, al punto que algunos historiadores de la literatura consideran a este movimiento como una bisagra para comprender la poesía y las artes en la segunda mitad del siglo xx. El grupo fue fundado en 1958 por un grupo de jóvenes entre los que se destacaba Gonzalo Arango, quien asumió su voz pública y protagonizó –junto a otros poetas, como Jaime Jaramillo Escobar (alias X 504)– la quema de sus bibliotecas personales en una plaza de Medellín, acto que marcó la creciente visibilidad del Nadaísmo y sus usos iconoclastas del espacio urbano (Galeano 1993; Yepes 2003). El primer *Manifiesto* –en el que se dejaba traslucir una asociación con el surrealismo y el dadaísmo– era explícito en lo referente a la voluntad de desacreditar toda institución, práctica y madeja de valores de una sociedad sumida en “la violencia”, la miseria y la “superchería”. Abiertamente anticlericales, los Nadaístas proponían construir una nueva religión en torno a la “literatura como forma de ocio”, en la que también invitaban a la experimentación sexual y con drogas: “Somos de una raza nueva que santifica el placer y los instintos”, concluía el *Manifiesto*, “y libra al hombre de la razón y de los idealismos trascendentales”.⁴

Esa búsqueda hedonista y vitalista fue una de las marcas del grupo Nadaísta, y configuró el modo en que se percibió entre esa fraternidad que se estaba articulando a través de correspondencia, cartas y viajes. De hecho, cuando el argentino Zito Kerrag inició un viaje por América Latina, con Nueva York como destino final, hizo una escala en Cali y se acercó a poetas Nadaístas: “En Buenos Aires alguien me había dicho que eran homosexuales y toxicómanos, pero deben ser de una banda rival”, le escribía a su amigo Grinberg, mostrando también la dosis de puritanismo que destilaban los argentinos. Y Kerrag concluía que “mi crítica es que no les importa nada. Si se sacaran de encima la mufa, podríamos hacer cosas interesantes”.⁵ Un “mufado” argentino, entonces, le reclamaba a los colombianos que se sacudieran la “mufa” como condición de posibilidad para la confraternización. Arango, el “profeta” del Nadaísmo, se hacía eco de las relaciones entre confraternización y “mufa” en una carta enviada a Miguel Grinberg: “Esa fraternidad de la que te hablo, compañerito, no es la vieja idiota fraternidad humana, no es el cacharro revolucionario de la revolución francesa”. A su entender,

⁴ Arango, Gonzalo: “Manifiesto Nadaísta”. En: *El Corno Emplumado* 7 (julio de 1963: 88-93).

⁵ Kerrag, Zito: “Lima-New York”. En: *Eco Contemporáneo* 2 (enero-abril de 1962: 14).

se trataba de “la fraternidad de los muertos que no terminamos de acomodarnos a la tumba del mundo de hoy [...] la que apuesta a la revolución no solamente del aparato digestivo sino de lo maravilloso, de la luz del mundo”.⁶ Para Arango, la fraternidad implicaba, en un punto, el compartir la “mufa” y desde allí enarbolar una crítica que se pretendía radical a lo existente, como base para los intentos de construir una comunidad de la acción poética que se percibía como revolucionaria.

Había una afinidad de sentidos en torno a la negatividad, la crítica cultural radical y la creencia en que una revolución se encontraba en marcha en otro de los grupos que se sumó a los intentos de fraternidad: los venezolanos de El Techo de la Ballena. Se trató del grupo más grande y polifacético entre las iniciativas contraculturales de los tempranos sesenta, integrado por poetas, artistas plásticos y cineastas que se recostaron sobre las vanguardias de la primera mitad del siglo xx pero que reconocieron nutrirse, también, de “la avalancha acusadora de los poetas de California”, en alusión a los *beatniks*.⁷ Quizá por la preeminencia de artistas plásticos, en su autorrepresentación enfatizaron en la materia: “queremos restituir el magma, la materia en ebullición, la lujuria de la lava”, sentenciaban en su *Pre-manifiesto*, para culminar planteando que “el riesgo, que todo acto creador incita, es la única aspiración de la ballena”.⁸ Al igual que sus pares colombianos, los artistas de El Techo de la Ballena apostaron a la subversión de formas, al lenguaje erótico-lujurioso, y al humor negro, especialmente en las muestras colectivas, los recitales de poesía y los *happenings* sui géneris que llevaron adelante en 1962, como por ejemplo “Homenaje a la cursilería” y “Homenaje a la necrofilia”. Asimismo, al igual que los Nadaístas –y a diferencia de los argentinos–, la experiencia de El Techo de la Ballena tuvo una impronta rupturista y transformadora del campo cultural venezolano. De hecho, el crítico cultural Ángel Rama –poco condescendiente con expresiones contraculturales en su Uruguay natal (Markarian 2010)– produjo una primera antología de los textos de los “balleneros”, señalando que estos habían intentado “demoler la concepción pequeño burguesa que dominaba a la cultura venezolana” y, al hacerlo, habían elegido salirse de las fronteras del débil campo cultural local y buscar alianzas traspasando las fronteras (Rama 1987: 12). Esas alianzas lo fueron, quizá en primer lugar, con la emergente fraternidad contracultural interamericana. De esa manera, en 1963, cuando Grinberg hace pública la existencia del Movimiento Nueva Solidaridad, reproduce de manera íntegra un dossier sobre las actividades de El Techo de la Ballena, y una carta en la que los balleneros remarcaban sus lazos con esos otros pares americanos a partir de una concepción, que creían común, de la poesía y el arte como “testimonio y acción”, cuya finalidad no era otra que “descubrir la úlcera, enseñarla sin temor, sin hipocresía, groseramente si se quiere” y, en el mismo movimiento, “contribuir a curarla”.⁹ Era a partir de esa

⁶ “Cartas”. En: *Eco Contemporáneo* 6/7 (1963: 169).

⁷ “¿Por qué la ballena?”. En: *Sardio*, 3, 8 (mayo-junio de 1961: 137).

⁸ “Pre-manifiesto”. En: *Sardio*, 3, 8, (mayo-junio de 1961: 138).

⁹ “El Techo de la ballena”. En: *Eco Contemporáneo* 6/7 (1963: 42).

contribución poética y artística desde donde los balleneros, como sus pares mufados y Nadaístas, creían poder participar también de la mutación de las “conciencias”, una dinámica que entreveían como ineludible para sustanciar un tipo de revolución “interna” y externa, que ya concebían en marcha.

La creencia en la llegada de una nueva era y, con ella, de un “hombre nuevo” era aún más estructurante para el proyecto del “eje mexicano” de la fraternidad, el nucleado alrededor de los poetas Sergio Mondragón y Margaret Randall en su revista *El Corno Emplumado*, la única, además, con aparición regular de cuatro números anuales entre 1962 y 1969. La revista se propuso como un puente entre las Américas, o antes bien entre poetas y artistas contraculturales de Estados Unidos y América Latina. En tal sentido, fue fundamental la perspectiva, los nexos y las habilidades de traductora de Margaret Randall (1936), quien en la década de 1950, en Nueva York, había participado en los circuitos de lectura y escritura poética de los *beatniks*, así como del movimiento Black Mountain (William Carlos Williams y Charles Olson, entre otros). Como muchos de sus pares varones, incluidos Jack Kerouac y Allen Ginsberg, Randall desarrolló una fascinación por México, y allí se mudó a vivir en 1961, vinculándose rápidamente con grupos de poetas entre quienes estaba el que fue su pareja, Mondragón. Ante la constatación de la ausencia de vehículos concretos para la traducción poética entre las Américas, y sin muchos fondos más que los propios, decidieron lanzar *El Corno Emplumado*, que pronto logró una circulación de verdadera escala global, facilitada en América Latina por la generosidad de los distribuidores de la editorial Fondo de Cultura Económica, que llevaban ejemplares donde quiera que fuesen (Randall 1986). Aunque su impacto dentro del campo literario mexicano haya sido menos significativo que el del Nadaísmo y los balleneros en Colombia y Venezuela, *El Corno Emplumado* fue, de todas las iniciativas aquí analizadas, la que más aportó a la “interamericanidad” de las variantes contraculturales.¹⁰ Y sus editores fueron, también, quienes más inicialmente se enrolaron dentro de una perspectiva antirracionalista en la que se colaban elementos del emergente *hippysmo*. Un incansable escritor de correspondencia, Mondragón le escribía al “mufado Miguelito” que no debía desesperar, ya que “astrólogos tibetanos han anunciado el fin de la era de Piscis, y el comienzo de la era de Acuario, una era de despertar, lo cual traducido a nuestro lenguaje occidental sería más o menos la era del hombre”.¹¹ Munidos de esa creencia en un “despertar”, los editores de *El Corno Emplumado* se mostraban mucho más esperanzados que sus pares mufados, Nadaístas y balleneros. “Uno puede sentir el cambio dentro de sí y resistirse —como nosotros a veces— a ponerle un nombre”, sostenían Randall y Mondragón, pero era Acuario, “una revolución espiritual que se compara históricamente con la revolu-

¹⁰ De hecho, Randall y Mondragón comentaban que en un volumen introductorio a la poesía mexicana por entonces contemporánea, el crítico y periodista Carlos Monsiváis había “ninguneado” por completo la revista; véase “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 21 (enero de 1967: 3).

¹¹ “Cartas”. En: *Eco Contemporáneo* 2-3 (1963: 88).

ción industrial: un salto desde la maquina hasta la mente y el corazón”.¹² Randall y Mondragón se apropiaban, así, de creencias que ya estaban en plena circulación entre quienes, en el Atlántico Norte, comenzaban a revisar tendencias espirituales que se asociaban con filosofías orientales y, a partir de ellas, cuestionaban los que consideraban como excesos de racionalismo en pos de buscar opciones de armonía y hermandad. Para Randall y Mondragón, la “revolución espiritual” asociada con la era de Acuario sería tan irreversible como la que, desde otras esquinas contestatarias, era la revolución socialista. El desafío, para ellos, era cultivar “nuestra sinceridad y desprendimiento interior: ello es fraternidad”.¹³

La fraternidad expresaba una serie de posiciones y sentimientos tanto como la construcción de lazos. En las invocaciones a las nociones de negatividad, sinceridad, autenticidad o desprendimiento resonaban declinaciones de un universo de sentidos neo-humanista. En términos de Mary Kay Vaughan, el neohumanismo de los tempranos sesenta se configuró como una sensibilidad particular entre grupos artísticos e intelectuales, sensibilidad que se expresaba en, y se nutría de, ciertas lecturas –Albert Camus, Jean-Paul Sartre– el consumo de tendencias cinematográficas –la *nouvelle vague* francesa, por ejemplo– y el modo de procesar experiencias comunes, como la Segunda Guerra Mundial y el peligro atómico. En tanto una sensibilidad que tenía un clivaje generacional, en la medida que marcaba a veinteañeros, el neohumanismo se caracterizó por su “celebración de la libertad personal, la empatía humana y la expresión emocional, por su búsqueda por soltar amarras sociales, estéticas y políticas” (Vaughan 2015: 157). Quienes participaron de las iniciativas que confluyeron en Nueva Solidaridad compartían esas creencias y búsquedas. Con distintos grados de compromiso y éxito, se sumergieron en un mundo de lecturas y de escritura pretendidamente hechas en los márgenes de los campos culturales locales, a los cuales en algunos casos transformaron de inmediato. Esa transformación fue posible, en parte, por los modos en que poetas y escritores cimentaron lazos fraternales a una escala interamericana. Lejos de ser “naturales” –como se suponen son los vínculos entre hermanos– los lazos de fraternidad suponían la construcción de nexos y la voluntad de producir encuentros. Así, por ejemplo, el poeta argentino Santiago Mathieu felicitaba a *El Corno Emplumado* por las “maravillosas cartas” que publicaban ya que, sostenía, “Es extraño oír esas palabras esos gritos esos susurros proféticos de gente que uno no conoce y que están en algún lugar de América, durante las mismas noches, a través de los mismos días, no muy lejos de nosotros”.¹⁴ Las revistas y las cartas eran el nexo que hacían que esos “otros” se fueran reconociendo en un “nosotros”, dotado de un bagaje de creencias similares y de una actitud de confrontación que los materiales que esas mismas revistas publicaban permitían formatear y comunicar. Esos nexos, que se asumía debían ser fraternales y, como tales, también horizontales, eran sobre todo “americanos”.

¹² “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 9 (enero de 1964: 3).

¹³ “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 2 (abril de 1962: 5).

¹⁴ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 7 (julio de 1963: 172).

La fraternidad que imaginaron, entre otros, Gonzalo Arango, Randall y Mondragón y Grinberg era interamericana. La tarea no era sencilla: no eran solo barreras idiomáticas las que separaban a escritores que se veían como parte de un mismo conglomerado, sino también, y más básicamente, culturales y políticas. Los latinoamericanos se aferraban a la afirmación de uno de sus “consagrados”, el sacerdote y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal, quien en una carta dirigida a Mondragón y Randall los felicitaba, diciéndoles que “ustedes están creando la verdadera Unión Panamericana: la de los poetas”, a quienes identificaba como “la auténtica voz de la tribu”.¹⁵ Sin embargo, la puesta en práctica de la unidad requirió de esfuerzos sostenidos que se toparon con tensiones ligadas a las jerarquías geopolíticas dentro del mundo de las letras y también vinculadas a las imágenes estereotipadas de qué era ser un escritor en una y la otra América, imágenes que resultaban difíciles de desandar, incluso con buena voluntad. En cualquier caso, la nota distintiva de las iniciativas que se nuclearon en Nueva Solidaridad fue la decisión de pensar a una América atravesada por una misma corriente poética y político-cultural, una que se iba forjando en el propio hacer de esos emprendedores contraculturales y en la recepción que tuvieran entre sus pares del norte.

La producción de un interamericanismo en los tempranos sesenta se desarrolló en torno a dos dinámicas interrelacionadas. En primer lugar, se cimentó a partir de traducciones en las que participaron *El Corno Emplumado* y –en menor medida– *Eco Contemporáneo*. *El Corno Emplumado* era un emprendimiento bilingüe *tout court*: desde las notas de los editores, pasando por la poesía publicada hasta la presentación de los autores (que se hacía con sumo cuidado y meticulosidad, evidenciando que se trataba de poner en contacto a quienes no se conocían entre sí), todo se traducía. Aunque casi todos los números publicaban textos poéticos y ensayos de escritores norteamericanos (de los *beatniks*, de la corriente de Black Mountain, pero también del monje trapense Thomas Merton, por entonces recluso en un monasterio en Kentucky), para los latinoamericanos hubo números especiales dedicados, por ejemplo, a la poesía uruguaya y ecuatoriana (6), a la poesía cubana (7, encabezado por las “Palabras de los intelectuales” de Fidel Castro), a la poesía peruana (8), la poesía venezolana y, en especial, la producida por El Techo de la Ballena (9), la poesía argentina (5 y 13), o una antología personal de la poeta chileno-peruana Raquel Jorodowsky (14). Como lo recordaba Mondragón, la apuesta era doble: por un lado, “darnos a conocer entre nosotros” (los poetas latinoamericanos) y, por otro, “hacer que nos conozcan y nos reconozcan” en los circuitos literarios anglófonos (Willner 2003: 98). La correspondencia de lectores desde Estados Unidos, en su mayoría estudiantes y docentes universitarios, quizá atestigüe el éxito de ese doble emprendimiento, en la medida en que algunos de ellos se

¹⁵ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 3 (enero de 1963: 146), luego citado en “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 7 (julio de 1963: 3).

mostraron agradecidos de poder leer de primera mano “jóvenes poetas de allí”, como escribía, lleno de júbilo, Larry Eigner desde Massachusetts.¹⁶

La correspondencia fue el segundo de los vehículos de construcción de lazos interamericanos. Además de publicar cartas de lectores con comentarios literarios o deshilvanando la “mufa —en el caso de *Eco Contemporáneo*— ambas revistas hicieron lugar para la figura del lector-corresponsal. Así, por ejemplo, una pareja de neoyorquinos contaba en detalle su participación en la Marcha sobre Washington, de 1964, uno hito fundamental en los movimientos por los derechos civiles que ellos no dudaban en asimilar con “las luchas de los pueblos en proceso de descolonización allí abajo”.¹⁷ Asimismo, varios lectores-corresponsales que eran estudiantes en universidades de la costa este de Estados Unidos escribieron contando su participación en los campos de verano de Mississippi, donde colaboraron también con las luchas por los derechos civiles de grupos afroamericanos.¹⁸ Del mismo modo, un joven argentino transitoriamente en México escribía a Miguel Grinberg para que, por su intermedio, le recordara a “los revolucionarios de café porteños” que tras la “Avenida General Paz empieza América, y allí están pasando cosas”, una constatación que ejemplificaba a partir de sus notas de viaje.¹⁹ Los lectores-corresponsales amplificaban el debate, incorporando sus experiencias de viaje y eventualmente de activismo social y político. Servían así para dar a conocer a sus pares lectores esa “otra América” que, en los tempranos sesenta, se identificaba con las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos o bien con procesos socioculturales y políticos que iban configurando un paisaje de revuelta en América Latina (Manzano 2015).

La correspondencia publicada incorporaba también, y en mayor medida, la sostenida entre los propios poetas y escritores latinoamericanos (con repetidas cartas de Mondragón, Arango, Grinberg y también del ballenero Edmundo Aray, el poeta ecuatoriano Ulises Estrella, y los más consagrados Ernesto Cardenal y Roque Dalton) y la intercambiada entre algunos de ellos con editores y escritores norteamericanos. De hecho, Grinberg dedicó parte de la sección de “Cartas” de su revista a reproducir sus intercambios con los escritores *beatniks*. Mientras que la correspondencia con Allen Ginsberg fue recíproca —algo sobre lo que volveré más abajo—, las cartas de Grinberg a otros escritores *beatniks* fueron unidireccionales, sirviendo para clarificar algunas de sus posiciones en torno a lo artístico y lo americano. Así, por ejemplo, en una carta dirigida a Jack Kerouac, Grinberg le agradece que, mediante sus textos escritos, y leídos, en la década de 1950, él haya podido identificar una “verdad en la negación de todo”. Ahora bien, le insistía, “eso fue bueno para empezar”, pero ya no era suficiente. “Hoy América nos abre sus puertas”. Proseguía Grinberg, “ahora tenemos una revista, se acerca nueva gente, el nexo crece, vamos cambiando como el continente cambia, los

¹⁶ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 13 (enero de 1965: 187).

¹⁷ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 9 (enero de 1964: 87-88).

¹⁸ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 13 (enero de 1965: 185-186).

¹⁹ “Cartas”. En: *Eco Contemporáneo* 5 (1963: 151).

mufados cortan las ataduras, comienza la creación”.²⁰ En su caso, entonces, la correspondencia era el vehículo para saldar cuentas: no solo integraba a la “otra América”, la *beatnik*, como interlocutora necesaria, sino que solidificaba una representación de esa vertiente, corporizada en Kerouac, como una de pura negación y rechazo “a lo existente”, sin que pudiera avanzar en una apertura hacia formas nuevas, como las que creía estar avizorando –y creando– con el “nexo de gente” que se iba acrecentando.

La integración interamericana, vehiculizada mediante traducciones y correspondencia, iba transitando otros caminos que se ligaban a la percepción que la “América Latina” era el espacio auténticamente creativo, en términos culturales y políticos, un proceso que se ligaba en lo sustancial a la irradiación inicial de la Revolución Cubana. Mientras que Grinberg volcaba su agradecimiento e incipiente desencanto en la carta a Kerouac, traducía y publicaba en *Eco Contemporáneo* textos significativos que escritores *beatniks* produjeron sobre sus experiencias cubanas, como “Cuba Libre”, del afroamericano LeRoi Jones.²¹ Algunos *beatniks* fueron partícipes muy visibles del Fair Play with Cuba Committee (FPCC), una red que convocó, en el bienio 1960-1961, a miles de estudiantes, intelectuales y activistas norteamericanos solidarizándose con Cuba y rechazando la intromisión norteamericana en la naciente experiencia revolucionaria. Esa participación marcó un viraje significativo en los modos en que los *beatniks* comprendieron a, e interactuaron con, América Latina. Como lo estudiara Manuel Luis Martínez (1998), a lo largo de las décadas de 1940 y 1950, escritores como William Burroughs, Kerouac y Ginsberg se habían “sumergido” en México y América Central. De sus escritos emerge una imagen común, organizada a partir de la idea de que se trataba de territorios fuera del tiempo, hoscos, salvajes y, de alguna manera, sujetos a ser conquistados. Descontentos con lo que percibían como la cultura comodificada y corporativizada de las ciudades norteamericanas, los *beatniks* habrían encontrado en sus viajes al sur una forma de recuperar algo del “espíritu pionero”, de conquista, al menos, de expansión de las fronteras de la “percepción” mediante viajes alucinógenos. El viaje a Cuba, sin embargo, les devolvía una percepción muy diferente de América Latina, una que LeRoi Jones, Ginsberg y también Ferlinguetti narraron en el formato de lo que el crítico literario Todd Tietchen denomina “Cubalogue”, un tipo de relato que apostaba a la creación de contra-información (para desandar las imágenes que la prensa y el gobierno de Estados Unidos proveían sobre Cuba) y los combinaba con descripciones de viajes y sus efectos políticos y personales (Tietchen 2010: 15-16). En “Cuba Libre”, así, LeRoi Jones estructuraba su relato a partir de un largo viaje en tren que realizó, en enero de 1960, desde La Habana a la Sierra Maestra, compartido con muchos jóvenes latinoamericanos que le decían “yanqui imperialista” y lo convocaban a “mirar en serio” lo que tenía a su alrededor. Y LeRoi Jones “veía levantarse a un pueblo con música”, una imagen que sintetizaba su percepción de la Revolución como dinámica de acción, alegría y creatividad (a su manera, la “revolución con pachanga”

²⁰ Grinberg, Miguel: “Cartas a la Beat Generation”. En: *Eco Contemporáneo* 3-4 (diciembre de 1962: 4).

²¹ Jones, LeRoi: “Cuba libre”. En: *Eco Contemporáneo* 1 (noviembre-diciembre de 1961: 60-64).

de la que hablaba por entonces el Che Guevara). Ese descubrimiento lo llevó a la solidaridad con Cuba y a cuestionar la “rebeldía” de sus pares norteamericanos que “se dejan crecer la barba [...] sin ofrecer ninguna alternativa”.²² LeRoi Jones contribuía a producir una (auto) representación que comenzaba a estereotiparse: la de los escritores *beatniks* como epítomes de una suerte de rebelión solo estética, en oposición a esos “otros jóvenes con barba” que, como catalogara Waldo Frank a los cubanos, “rechazan a la bien afeitada civilización de los negocios [...] sin necesitar de marihuana”, constituyéndose en “la gran alternativa”.²³

La posibilidad de imaginar “alternativas” y el llamado a la acción eran comunes entre los escritores de las vertientes contraculturales latinoamericanas y, al menos, algunos de sus pares del norte. Asimismo, aun cuando por razones estéticas y geopolíticas las voces de los escritores norteamericanos se posicionaran como citas de autoridad entre algunos de los emprendimientos de los sureños, la identificación de América Latina como el territorio de lo dinámico formaba parte de una creencia compartida. Como lo escribía Thomas Merton, “la vitalidad cultural de los países latinoamericanos es hoy imprescindible para cualquier intento de transformación”.²⁴ La experiencia cubana servía, también aquí, como faro y como objeto de polémica, en tanto proveía de materiales vivos y cambiantes para discutir qué tipo de acción y qué tipo de revolución eran las posibles y deseables para esa fraternidad que comenzaba a estructurarse.²⁵ Tal vez por su centralidad como figura de la escritura “rebelde” norteamericana, por su innegable interés por la Revolución Cubana y por su demanda por imbricar dimensiones de lo revolucionario, muchos escritores y poetas latinoamericanos estuvieron atentos a las reflexiones de Allen Ginsberg. El segundo de los “Cubalogues” que publicó *Eco Contemporáneo* fue, así, “Prose Contribution to the Cuban Revolution”, un texto que Ginsberg escribió a fines de 1961, tras haber pasado casi dos años fuera de América y, también, tras la derrota de la invasión de playa Girón. Al igual que el “Cubalogue” de LeRoi Jones, el de Ginsberg seguía una narrativa autobiográfica, pero incorporando una reflexión sobre sus intentos juveniles de convertirse en abogado laboralista, “defensor del proletariado”. A su modo de ver, fue solo cuando abandonó el “mesianismo proletario” y se encontró con sus pares *beatniks* que aprendió a “valorar el sentido de lo extraño [...] a darse cuenta de lo limitante y relativo de todo juicio y discriminación”. Desde esa “madurez política” –una que, seguramente, LeRoi Jones consideraría apolítica– y en particular desde el “sentido de lo extraño”, Ginsberg evaluaba al proceso cu-

²² Jones, LeRoi: “Cuba libre”, 64. El texto apareció por primera vez en diciembre de 1960 en la revista *Evergreen*, clave para la diseminación de textos *beatniks*, y luego fue reproducida en foros como *Kulchur* y muchas antologías.

²³ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 2 (abril de 1962: 121-122). La carta se reprodujo de *Nueva Revista Cubana*, 3 (enero de 1960).

²⁴ “Cartas”. En: *Eco Contemporáneo* 6-7 (1963: 170).

²⁵ En el caso de los balleneros, por ejemplo, sus simpatías con la “causa cubana” –sin ser el elemento más sobresaliente de sus posicionamientos públicos– añadía una pieza en su confrontación con grupos literarios venezolanos (Carrillo 2007: 60-62).

bano, considerando que había avanzado en lo “material” pero que estaba “imponiendo reglas de identidad [basadas en] modos anticuados de conciencia”, fundamentalmente sobre los ejes del nacionalismo, que impedirían “una radical reconsideración del ser”.²⁶ Este “Cubalogue” se recuesta sobre un contexto en el que comenzaban a variar las condiciones de la “revolución con pachanga”, incluyendo los casos de censura (como el del filme *P/M*, de Sabrá Cabrera Infante); la discontinuación del semanario de crítica cultural y literaria *Lunes de Revolución* (dirigido entre marzo de 1959 y noviembre de 1961 por Guillermo Cabrera Infante, semanario con el cual los *beatniks* se habían identificado, y donde habían sido publicados) y los inicios de una política represiva respecto a las llamadas “minorías sexuales”, con las que Ginsberg comulgaba (Lumsden 1996: 55-82; Guerra 2012: 170-193). El texto de Ginsberg –quien, como veremos, siguió mostrando simpatías con el proceso cubano hasta, al menos, 1965– ponía en el centro de la escena un tipo de discusión que la vertiente de escritores contraculturales latinoamericanos parecía dispuesta a darse.

Al avanzar, de manera vertiginosa, la década de 1960, los principales demiurgos de las conexiones interamericanas, el así llamado “eje Buenos Aires-México”, favorecían abrir una conversación sobre los sentidos de una revolución que ya veían en marcha. Así, por ejemplo, *El Corno Emplumado* por un lado saludaba la vitalidad poética y literaria cubana y, por el otro, llamaba a fortalecer la acción poética para ampliar los sentidos de “revolución”, incorporando no solo la centralidad del cambio económico y social, sino también “de una revolución interior, del espíritu” en un sentido similar a la propuesta de Ginsberg.²⁷ Miguel Grinberg, por su parte, no dejaba de definirse como un “revolucionario psíquico”, interesado en ampliar las conciencias sin atarse a la “lógica de la revolución socialista”.²⁸ Fue la discusión sobre los sentidos de la poesía, de la acción, y de la revolución la que se instaló en la agenda de la “Acción Poética Americana”, una suerte de convocatoria inicial lanzada por Grinberg en 1963, que fue la base de lo que él mismo llamó luego Movimiento Nueva Solidaridad. Quizá en busca de su propio reconocimiento como escritor, o quizá evidenciando una muy arraigada lógica geopolítica del campo literario –en este caso, interamericano– Grinberg ofreció la presidencia honoraria de la Acción Poética y, luego, de Nueva Solidaridad al escritor Henry Miller, quien por entonces se mantuvo distante de la toma de posiciones estrictamente políticas y, por el contrario, favorecía un tipo de intervención humanista “radicalizada”, con énfasis en el vitalismo y el erotismo. Esos eran, también, los ejes desde donde se sumaban a la convocatoria los editores de *Outcry*, una de los foros más activos de la “cultura alternativa” norteamericana de los primeros sesenta (Fulton 1971). Saludando el nacimiento de Acción Poética, los editores de *Outcry* escribían

²⁶ Ginsberg, Allen: “El artista y las revoluciones”. En: *Eco Contemporáneo* 6-7 (1963: 88-93). *Eco Contemporáneo* cambió el título del texto, publicado originalmente en el único número de la revista *Pa'lante*, órgano de los escritores *beatniks* dentro del FPCC.

²⁷ “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 7 (julio de 1963: 3).

²⁸ Grinberg, Miguel: “Mufa y revolución”. En: *Eco Contemporáneo* 5 (1963: 9).

que “Lo único que importa es que estamos unidos en estos principios: contra los poderes antivitales, antisexuales y antipoéticos; aliados a las fuerzas por la paz, la libertad y el individualismo” y concluían que “las diferencias políticas son preocupaciones de la generación pasada. Las diferencias nacionales ya no tienen ningún sentido”.²⁹ Más allá de las buenas intenciones, las diferencias nacionales seguían existiendo, por supuesto, y la cristalización del proyecto interamericano en un encuentro cara a cara así lo demostraría: mientras fueron muchos quienes “subieron” hacia México, solo tres “bajaron” y ninguno formaba parte de las celebridades del mundo *beatnik*.

MÉXICO-LA HABANA

En mayo de 1963, Miguel Grinberg le escribía a Sergio Mondragón para pedirle consejo sobre cómo seguir avanzando en la concreción de un encuentro al que veía tanto más necesario porque, como sostenía, “poetas hay en todo sitio, a nosotros toca crear el nexos, restituirnos al sitio que nos corresponde, reinstaurar la fraternidad, detener la maquinaria de la guerra”. Dando cuenta de su inagotable energía organizativa, Grinberg fue el motor para tejer los nexos y aglutinar a la fraternidad. Su idea inicial era desarrollar un encuentro en Río de Janeiro donde, a su juicio, no serían “tildados de comunistas”.³⁰ Seguramente fueron razones internas a la emergente fraternidad, además de económicas y estratégicas, las que terminaron inclinando la balanza por Ciudad de México. Internas, ya que *El Corno Emplumado* se erigía como la iniciativa de mayor continuidad y sistematicidad entre los convocantes (mientras no había paralelo con iniciativas similares en Brasil). Económicas, porque los costos del traslado para muchos escritores centroamericanos y del Caribe eran menores. Y estratégicas cultural y políticamente, porque —como lo ha mostrado Eric Zolov (2010)— México se instalaba como el espacio de cruce de las Américas por excelencia, deviniendo un punto ideal para un encuentro interamericano.

Puesto en el contexto del panorama literario, el encuentro de febrero de 1964 se insertaba en una zaga más amplia. El antecedente más directo para Nueva Solidaridad —reconocido por Grinberg— fue el Primer Encuentro de Escritores Americanos, convocado en enero de 1960 por el poeta chileno Gonzalo Rojas en la Universidad de Concepción, al que asistieron el colombiano Jorge Zalamea, al chileno Nicanor Parra y también los *beatniks* Ferlinghetti y Ginsberg. Estos últimos ya venían cultivando relaciones con algunos poetas latinoamericanos y City Lights —la famosa editorial de San Francisco— había publicado a César Vallejo y a Parra. Su visita a Concepción despertó el interés de segmentos de la prensa, que presagiaba cierta actitud escandalosa pero, de acuerdo a un participante uruguayo, los *beatniks* habrían llegado pidiendo “sexo, marihuana y música folklórica” y terminaron “comportándose como verdaderos boy

²⁹ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 9 (enero de 1964: 186).

³⁰ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 7 (julio de 1963: 173-174).

scouts”.³¹ La convocatoria al encuentro de Nueva Solidaridad en 1964 también invitaba a la lectura de poesía y ponencias pero, a diferencia de lo sucedido en Concepción, no solo los *beatniks* más renombrados faltaron a la cita, sino que se realizó sin contar con auspicio –ni financiamiento– institucional. Como lo recuerda Margaret Randall, quienes llegaron lo hicieron mediante el método del “viaje ahora y pague después”, alojándose siempre en las casas de sus pares poetas mexicanos (Grinberg 2010: 27).

El encuentro de Nueva Solidaridad convocó a tres docenas de escritores, varones y mujeres que habían hecho su ingreso al escenario cultural e intelectual al despuntar la década de 1960. En su mayoría, los participantes provenían del país anfitrión, pero también de Argentina, Ecuador, Venezuela, Colombia, Panamá, Puerto Rico, Nicaragua, El Salvador, y Estados Unidos. Había allí representantes de todas las iniciativas contraculturales latinoamericanas más dinámicas, como también escritores que, por entonces, estaban por fuera de grupos o revistas establecidas. La lista de participantes (Grinberg 2010: 110-111) incluye a diez mujeres: cuatro de ellas son nombradas en dupla con sus parejas varones (por ejemplo, “Sonia & Edmundo Aray”), mientras que las seis restantes se individualizan con nombre y apellido (residiendo en México asistieron Randall, Thelma Nava, Olga Arias y Margarita Peña; y viajaron para el encuentro la argentina Irma Cuña y la chileno-peruana Raquel Jorodowsky). Aunque numéricamente una minoría y sin que desarrollaran por entonces una visión “femenina” ni feminista de la escritura o de las agendas político-culturales, la participación activa de mujeres marcaba una diferencia *vis-a-vis* otras fraternidades que le eran contemporáneas y que, como lo ha estudiado Medovoi (2005: 223-264) para los *beatniks* de Estados Unidos, producían lazos homosociales. Genéricamente diversa, esta fraternidad era más homogénea en términos etarios: los participantes habían nacido entre 1935 y 1942. Se trataba de una cohorte que transitaba sus veinte y tempranos treinta años al tiempo del encuentro, y que había llegado a la “mayoría de edad” política y cultural en la intersección de las décadas de 1950 y 1960, cuando los lenguajes del desarrollo, la democratización y la reforma social entraban en competencia directa con los proyectos y alternativas de revolución (Saldaña Portillo 2003: 17-55).

Nueva Solidaridad propuso al encuentro como foro para compartir la lectura de poesía, debatir alternativas culturales y políticas y, de modo más preciso, poder corporizar lazos fraternales. En las memorias de los participantes se reitera que el primer gran objetivo del encuentro era “verse las caras” o “estrecharse las manos” (Grinberg 2010: 25). De manera literal, entonces, este encuentro era la ocasión para darle cuerpo a la red creada en el bienio anterior a partir de las revistas, la correspondencia y las publicaciones. En términos prácticos, el encuentro consistió en una serie de reuniones entre esas docenas de escritores y quienes quisieran sumárseles. Existió una dicotomía organizativa y, también, político-cultural entre las sesiones desarrolladas en la sala del

³¹ Martínez Moreno, Carlos: “Escritores de América en Concepción”. En: *Marcha*, 6 de febrero de 1960. Un detalle del interés de Ginsberg en los poetas latinoamericanos en “Conversación ‘beat’ con Allen Ginsberg”, *Ultramar* 3 (abril de 1960: 4).

Círculo de Periodistas Mexicanos y las reuniones más informales en casas, bares y picnics en el Bosque de Chapultepec. Mientras que en las reuniones informales el “nosotros” de la fraternidad se habría delineado con mayor dinamismo y espontaneidad, las reuniones “formales” fueron escenario de otras batallas. En el número publicado inmediatamente después del encuentro, los editores de *El Corno Emplumado* contrastaban los encuentros informales, donde “nos dimos cuenta que estamos en medio de una revolución espiritual”, con lo sucedido en el Club de Periodistas, donde “hubo de todo: micrófonos, periodistas, sabotadores, y en más de una ocasión las sesiones se convirtieron en mítines políticos”.³² En ese mismo sentido, Miguel Grinberg recordaba –a un año del encuentro– que los poetas mexicanos que no estaban vinculados a la “fraternidad” habían “entendido poco del encuentro”, y los acusaban “o de comunistas o de agentes de la OEA”. Precisaba, además, que tuvieron que cortar la presentación del poeta José Revueltas, quien habría aparecido con un “discurso de sesenta páginas sobre el culto a la personalidad de Stalin”.³³ En 1964, para los poetas, el sentido del término “revolución” era polivalente: mientras algunos, como Revueltas en el ejemplo que da Grinberg, lo asociaban a proyectos de transformación en clave comunista, quienes participaban de Nueva Solidaridad le otorgaban declinaciones diferentes. “¿Transformar la sociedad?”, preguntaban retóricamente Randall y Mondragón, “Por supuesto [...] y propusimos un método inverso a la lógica: cambiándonos nosotros transformaremos el mundo en que vivimos”.³⁴ La propuesta sintetizaba bien las coordenadas de la emergente variante contracultural en las Américas, una que apuntaba a la transformación individual y colectiva y que –en este caso– parecía requerir de un “nosotros fraternal”.

Si bien los poetas habrían seguido al pie de la letra los consejos de Cortázar en torno a no organizarse (para no burocratizarse), no se privaron de lanzar su propia declaración, titulada “Paz a través del arte”. Como toda declaración de grupos diversos, se trataba de un documento basado en compromisos, donde se definía a Nueva Solidaridad como una “comunidad que actúa por confluencia, y no por competencia” y como una “alianza de seres responsables” que buscaban “recuperar la sensibilidad”. La “solidaridad” a la que aludía el nombre del movimiento, entonces, era antes que nada un nombre para la cooperación y la afinidad de un “nosotros” al que se asumía como cimentado en lazos de fraternidad. Anclándose en la tarea creativa y poética, uno de los objetivos era entonces retornar a una sensibilidad presumiblemente perdida, y dinamizar en esa tarea una “revolución interior” que, se planteaba, las revistas no hacían sino exteriorizar. Ahora bien, esa revolución se entendía más allá de la acción poética: era también “la lucha de los negros estadounidenses, de los pueblos sometidos a cadenas coloniales, de los pacifistas, de los nuevos planteamientos en el terreno de la

³² “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 10 (abril de 1964: 3).

³³ Grinberg, Miguel: “El socialismo ulterior”. En: *Eco Contemporáneo* 8-9 (1965: 29).

³⁴ “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 10 (abril de 1964: 3).

psicología, y la lucha de todos frente a las presiones de sociedades deshumanizantes”.³⁵ La declaración ponía en escena la unidad de “la revolución” que se veía en marcha, aunque no ofrecía pistas sobre cuáles serían –de haberlas– las mediaciones entre lo interior y lo “exterior”, o entre una “nueva era del espíritu” y una “nueva era social”. En cualquier caso, los escritores que efímeramente se convocaron en torno a Nueva Solidaridad sí creían que era posible y deseable ampliar los sentidos de revolución para incorporar dinámicas que, al decir de Ginsberg en su “Cubalogue”, implicaran una “radical reconsideración del ser”.

A pesar de las intenciones de sus organizadores, que pretendían crear una revista con el nombre de Nueva Solidaridad, así como una editorial bilingüe y nuevas ocasiones de verse cara a cara, el encuentro de 1964 fue más un cierre que un inicio: los senderos comenzaban a bifurcarse. Tras el encuentro, Grinberg inició un largo recorrido por Estados Unidos que también implicó una tarea de introspección que lo llevó a alejarse cada vez más de lo que percibía como las sensibilidades “vanguardistas”, incluidas las *beatniks*. En su recientemente publicado diario de viaje, por ejemplo, recupera una serie de cartas furibundas que le escribiera a Allen Ginsberg, en las cuales lo acusa de snob, de exhibicionista y de “limitado”. Mucho más fundamentalmente, acusa a Ginsberg y a “toda la intelligentsia estadounidense” de haber traicionado a “la causa de la libertad humana real”, algo que también le cuadraría a LeRoi Jones (“apasionado por los revolucionarios de Venezuela”) o al periodista *beatnik* Marc Scheifler (“que está con los de La Habana”). “Por favor, déjenos solos en América Latina”, pedía Grinberg, “si quieres hacer algo por la liberación, pelea la batalla aquí mismo, no en nuestros países: allí estamos luchando contra los efectos, no contra las causas” (Grinberg 2014: 105). Grinberg se alejaba así de sus antiguos faros, y con ellos de un tipo de perspectiva que habilitara encuentros interamericanos. Ginsberg le contestaría, también de modo furibundo, indicando lo injustas de sus demandas a la “intelligentsia estadounidense” y cuestionando la idea que era cómplice del imperialismo. Si bien en 1965 vuelven a converger, el lazo “fraternal” se había resquebrajado.³⁶ Mientras Grinberg mostraba su molestia con los *beatniks*, también la mencionaba respecto a sus amigos Mondragón y Randall, quienes habrían “sido tan atacados por la zurda, que para demostrarles que están errados se están poniendo decididamente cubanófilos” (Grinberg 2014: 112). El espacio que Grinberg intentaba delinear, de acción y pacifismo, de latinoamericanismo sin que implicara “cubanofilia”, parecía cada vez más imposible con el correr de la década de 1960.

Sin embargo, como evidencia de la escasa linealidad de las interacciones entre política y cultura, la cristalización de un momento interamericano, poético y cultural, tuvo un epílogo un poco más feliz, pero no por ello menos tumultuoso. Algunos de los que se habían encontrado cara a cara en febrero de 1964, en México, volvieron a estrechar-

³⁵ “Declaración de Nueva Solidaridad: Paz a través del arte”. En: *El Corno Emplumado* 10 (abril de 1964: 122-124).

³⁶ “Correspondencia Ginsberg-Grinberg”. En: *Eco Contemporáneo* 8-9 (1965: 118-123).

se las manos un año después, en La Habana. Casa de las Américas invitó a Grinberg, al ballenero venezolano Edmundo Aray, al Nadaísta colombiano Elmo Valencia, al chileno Nicanor Parra y al mismo Allen Ginsberg a participar como jurados de los premios literarios anuales. Décadas después, Grinberg recordaba con una mezcla de orgullo y nostalgia esa invitación, comentándome que no puede explicarse porqué su nombre se habría colado “entre los grandes”. Sí rememoraba con mucho más precisión que David Viñas, también jurado en esa edición de los premios, habría impugnado su inclusión ya que, en su opinión, no tenía “ni las credenciales literarias, ni políticas para participar”.³⁷ Lo cierto es que, al menos durante la primera mitad de la década de 1960, Casa de las Américas tuvo una política amplia en la convocatoria a jurados. Lo novedoso de la edición de 1965 es que se haya convocado a tres escritores latinoamericanos identificados con vertientes contraculturales (Grinberg y Valencia fueron jurados del premio de cuento, y Aray de ensayo) y que Ginsberg y Parra compartieran el jurado del prestigioso premio de poesía con José Lezama Lima, Jaime Sabines y el crítico inglés John Michael Cohen (Casa de las Américas 2011: 53). Quizá se tratara de una suerte de reconocimiento a los emprendimientos “fraternales” que se venían desarrollando desde comienzos de la década de 1960, y a las posibilidades de alianzas interamericanas.

Se trató, de todas formas, de un evento único, y último. Ese carácter de epílogo tuvo mucho que ver con Ginsberg. Si bien había tenido que batallar con las autoridades de Estados Unidos para obtener una visa para viajar a Cuba, una vez llegado a La Habana reemprendió su batalla de más largo alcance por los sentidos de la revolución. De acuerdo al relato de un poeta cubano exiliado desde 1968 en París, las expectativas en torno a la visita de Ginsberg eran muy altas. Así, por ejemplo, un grupo de poetas jóvenes que intentaban editar su propia publicación afín a las estéticas *beatniks* habría contactado a Ginsberg apenas llegó a La Habana. Los jóvenes cubanos lo interiorizaron de su proyecto a la vez que le comentaron sobre las depuraciones en la Escuela de Bellas Artes y la creciente represión a personas tildadas de homosexuales. En una entrevista con un diario oficialista, al ser preguntado sobre qué le diría a Fidel Castro en caso de encontrarlo, Ginsberg respondió “que cese la represión a los homosexuales”, agregando que “todos, también Fidel Castro, tenemos o tuvimos experiencias homosexuales” (Rodríguez 1969; Cabrera Infante 1994: 125). Esas intervenciones provocativas se sumaban a otras demandas, como por ejemplo la solicitud de que el gobierno cubano invitara a los Beatles a dar un concierto para celebrar un aniversario del 26 de julio, ya que, en su opinión, la “androginia Beatle hacía mucho por la causa revolucionaria” (Carter 2001: 535). Mirando desde la lente de una política de la sexualidad, y desde las premisas de que una revolución debía sentar las condiciones para la “radical reconsideración del ser”, Ginsberg parece haber intentado forzar el final de su relación con Cuba en aquella estadía de 1965. Y, en efecto, como recuerda Roberto Fernández Retamar, el “affaire Ginsberg” terminó de la peor manera: con el escritor echado de La

³⁷ Entrevista de la autora con Miguel Grinberg, 22 de septiembre de 2007.

Habana y con el desmantelamiento de la dirección de la revista Casa de las Américas, cuyo director Arjun Arrufat habría tenido el “mal tino” –a los ojos de las autoridades cubanas– de invitar al norteamericano (Fernández Retamar 2005). Aunque meses más tarde Grinberg, un testigo presencial, escribiera a Randall y Mondragón minimizando el costado escandaloso del “affaire” –“poetas desnudos recibiendo a periodistas no hubo”, decía–, los vínculos entre las vertientes contraculturales y la experiencia cubana se diluyeron.³⁸

En los años que siguieron, la “cuestión cubana” y, a través de ella, los debates sobre los sentidos y las formas de acción revolucionarias continuaron cercenando el intento de creación de una fraternidad interamericana como la que intentaron delinear, al despuntar la década, quienes constituyeron el “eje Buenos Aires-México”. En el primer número de *El Corno Emplumado* de 1966, Randall y Mondragón contaban de un viaje reciente a Nueva York, su participación en una marcha contra la Guerra de Vietnam y su interacción con miembros de las Panteras Negras. Aun cuando concluían que la misión de la revista seguía siendo la de “expresar la otra cara de esa lucha, el aspecto interior de lo que está pasando”, el “exterior” se filtraba con cada vez mayor intensidad.³⁹ De hecho, tanto *Eco Contemporáneo* como *El Corno Emplumado* cambiaron sus portadas para incluir fotografías que tematizaban la represión a diversos movimientos políticos y sociales en las Américas. La violencia –desde “arriba” y desde “abajo”– devino un tema central. Como lo escribiera Dan Georgakas, cuya producción literaria y epistolar *El Corno Emplumado* recuperaba con frecuencia, la “rebeldía de Ginsberg suena como Luther King, cuando ahora es necesario Malcom X”.⁴⁰ Asimismo, el “eje México”, al que Grinberg describía ya en 1965 como “cubanófilo”, profundizó su apoyo incondicional al proyecto cubano y las vías al socialismo que incluyeran la lucha armada. Como parte de ese viraje, los editores habrían ejercido cierta presión frente a sus pares poetas sudamericanos en aras que definieran sus posiciones políticas y culturales. Así, por ejemplo, Mondragón les habría recriminado a Arango y Grinberg respecto de sus opiniones (y silencios) sobre el asesinato del “cura guerrillero” colombiano Camilo Torres, a quien *El Corno Emplumado* le dedicó su número 18, de abril de 1966. Ambos respondieron subrayando la admiración que sentían por la valentía y la autenticidad de la vida, y la muerte, de Torres. Sin embargo, ambos también recalcaron sus diferencias: “nuestros lenguajes [políticos] eran diversos, pero nunca opuestos”, concluía Arango, mientras que Grinberg remarcaba que “en la Argentina, la única guerrilla posible es sembrar potencia y desencadenar energía creadora”.⁴¹ Esos hacedores de los intentos de fraternidad continuaban con la reivindicación de sentidos y formas de acción que, aun amparadas en el lenguaje de la revolución (y hasta de la “guerrilla”), se estaban

³⁸ “Cartas.” En: *El Corno Emplumado* 15 (julio de 1965: 146-148).

³⁹ “Nota de los editores”. En: *El Corno Emplumado* 17 (enero de 1966: 5).

⁴⁰ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 22 (abril de 1967: 142-143).

⁴¹ “Cartas”. En: *El Corno Emplumado* 22 (abril de 1967: 128-129) y *El Corno Emplumado* 23 (julio de 1967: 155-156).

tornando poco conciliables con los sentidos hegemónicos que aquel lenguaje estaba adquiriendo para fines de la década de 1960. En el último tramo de la década, esos sentidos hegemónicos eran cada vez más excluyentes de las vertientes que privilegiaban la “revolución desde adentro”, con las que habían convivido hasta no hacía mucho tiempo.

CONCLUSIONES

En este artículo he iniciado una reconstrucción de las tramas de relaciones, de los núcleos de ideas y de las prácticas de encuentro de artistas y escritores que, en los comienzos de la década de 1960, se enrolaron con vertientes contraculturales “sui generis”, esto es, contraculturales antes que el término mismo se diseminara en el discurso público. Esa red se nutrió de, y alimentó, una serie de creencias compartidas. En primer lugar, buscó cincelar una crítica de la cultura y de la política en clave humanista, fomentando de esa manera una perspectiva centrada en la empatía, la libertad individual y la expresión emocional que, creían estos productores culturales, cristalizaba fundamentalmente en la acción poética. En segundo lugar, retomando los impulsos de las vanguardias históricas, pretendió fundir en esa acción poética al “arte y la vida” en un contexto en el cual no se dudaba de la inminencia de cambios profundos, revolucionarios. En tercer lugar, como tenía lugar en otras zonas de la producción cultural, los escritores y poetas nucleados en Nueva Solidaridad hablaban el lenguaje de la revolución, aportando declinaciones particulares a sus sentidos: en particular, creyeron que no había posibilidad de cambio social profundo sin un “cambio interior”.

La fraternidad que Nueva Solidaridad pretendió cristalizar fue así una variante de una emergente contracultura que, en lo fundamental, trazaba nexos interamericanos. Se trató de una apuesta significativa, ya que revirtió –al menos en las intenciones– dos dinámicas concurrentes. Por un lado, la iniciativa de crear nexos estéticos y culturales, amén de políticos, iba a contrapelo de un creciente antinorteamericanismo entre otras familias intelectuales latinoamericanas, aunque con estas compartiera también la creencia que era la “América Latina” el verdadero territorio vivo en la década de 1960 –al cual se asemejaban, en algunas lecturas, los movimientos de afroamericanos y otros sectores subalternos en los Estados Unidos–. Por otro lado, a diferencia de lo sucedido en otras instancias de acercamiento cultural contestatario, aquí la invitación se giraba desde el sur, y no desde el norte, de las Américas, procurando poner condiciones y coordenadas para los encuentros, reales e imaginados. Ese inter-americanismo fraternal se sostuvo en la primera mitad de la década de 1960 a partir de la construcción de redes en las que las revistas, las cartas y los viajes desempeñaron un papel fundamental. Esa red fraternal tuvo su punto culmine en el encuentro de Nueva Solidaridad en Ciudad de México en febrero de 1964, donde ya se marcaban algunos desbalances y tensiones. Así, mientras muchos “subieron” desde América Latina, pocos “bajaron” desde los Estados Unidos. Mucho más fundamentalmente, ya en el encuentro el “no-

sotros” fraternal se encontró con un “otro” que también hablaba el lenguaje de la revolución, aunque dándole sentidos que invisibilizaban la apuesta más significativa de los organizadores: la imbricación de la voluntad de transformación social y personal, de liberación colectiva pero también de las “conciencias” subjetivas.

Además de ayudar a llenar áreas de vacancia en nuestro conocimiento, el estudio de esta vertiente contracultural permite revisar algunos aspectos clave de la historia de la cultura y de los intelectuales en América Latina en la década de 1960. En lo fundamental, nos permite avizorar que las ideas y sentidos de “revolución”, en especial tras el triunfo de la Revolución Cubana, no se fijaron de una vez y para siempre. De hecho, al menos hasta el “affaire Ginsberg” de 1965, quienes participaron de esta vertiente contracultural podían proyectar y debatir sus sentidos de revolución dual –interna” y “externa”– sin que los términos aparecieran como incompatibles y, al mismo tiempo, ser parte integral de la política cultural cubana. Esa dinámica nos habla de la fluidez y de los espesores de la trama político-cultural latinoamericana, y también nos recuerda que la construcción de sentidos hegemónicos en el lenguaje de la revolución en la segunda mitad de la década de 1960—donde se enfatizaban las dimensiones colectivas y se consolidaba la lucha armada como método—implicó el desarrollo de batallas y tensiones que terminaron por excluir y eventualmente marginalizar a otras posiciones que también hablaban ese lenguaje. En los tardíos sesenta, algunas de esas posiciones entroncaron con otros desarrollos culturales, como por ejemplo el rock o el *hippysmo*. Restituir la historicidad de los lazos fraternales, entonces, nos permite también trazar un mapa de mediana duración de esas franjas de las culturas contestatarias latinoamericanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adamson, Walter (2007): *Embattled Avant-Gardes: Modernism's Resistance to Commodity Culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Baciu, Stefan (1966): “Beatitude South of the Border: Latin America's Beat Generation”. En: *Hispania*, 49, 4, pp. 733-739.
- Bergel, Martín/Martínez Mazzola, Ricardo (2010): “América Latina como práctica: modos de sociabilidad intelectual de los reformistas universitarios (1918-1930)”. En: Altamirano, Carlos (ed.): *Historia de los intelectuales en América Latina. II Los avatares de la ciudad letrada en el siglo xx*. Buenos Aires: Katz Editores, pp. 119-145.
- Brioso Santos, Héctor (2002): *Estridencia e ironía: El Techo de la Ballena, un grupo de vanguardia venezolano (1961-1969)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Carrillo, Carmen Virginia (2007): “Grupos artístico-literarios en la Venezuela de los años sesenta”. En: *Latinoamérica*, 44, 1, pp. 59-81.
- David Carter (ed.) (2001): *Spontaneous Mind: Selected Interviews, 1958-1996*. New York: Harper Collins.
- Casa de las Américas (2011): *Memoria 1959-1969*. La Habana: Casa de las Américas.
- Davidson, Alan (1994): *El Corno Emplumado: A Voice of the Sixties*. Toledo: Textos Toledanos.
- Dunn, Christopher (2001): *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Fernández Retamar, Roberto (2005): "From The 200th, With Love, In a Leopard". En: *Black Scholar*, 35, 3, pp. 30-41.
- Franco, Jean (2001): *The Decline and Fall of the Lettered City*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fulton, Len (1971): "Anima Rising: Little Magazines in the Sixties". En: *American Libraries*, 2, 1, pp. 30-34.
- Galeano, Juan Carlos (1993): "El Nadaísmo y 'la violencia' en Colombia". En: *Revista Iberoamericana*, 59, 2, pp. 645-658.
- Gatto, Ezequiel (2012): "El nuestro es un combate de la creación: la revista *Eco Contemporáneo*, Argentina, 1961-1969". En: *CS*, 9, pp. 169-198.
- Gilman, Claudia (2003): *Entre la pluma y el fusil: debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gosse, Van (1993): *Where the Boys Are: Cuba, the Cold War, and the Making of a New Left*. New York: Verso.
- Grinberg, Miguel (2010): *Poesía y libertad*. Rosario: Fundación Ross.
- (2014): *Memoria de los ritos paralelos: Diario de Nueva York, 1964*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Guerra, Lillian (2012): *Visions of Power in Cuba: Revolution, Redemption, and Resistance (1959-1971)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lumsden, Ian (1996): *Machos, Maricones, and Gays: Cuba and Homosexuality*. Philadelphia: Temple University Press.
- Manzano, Valeria (2014): *The Age of Youth in Argentina: Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (2015): "On the Revolutionary Road: Youth, Displacements, and Politics in The Long Latin American Sixties". En: Jobs, Richard/Promfert, David (eds.): *Transnational Histories of Youth in the Twentieth Century*. New York: Palgrave, pp. 167-187.
- Marchesi, Aldo (2006): "Imaginación política del antiimperialismo: intelectuales y política en el Cono Sur a fines de los sesenta". En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, 17, 1, pp. 135-159.
- Markarian, Vania (2010): "Los Huevos del Plata. Un desafío al campo cultural uruguayo a fines de los sesenta". En: Heinrich Böll Stiftung Cono Sur (ed.): *Recordar para pensar: memoria para la democracia. La elaboración del pasado reciente en el Cono Sur de América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Böll Cono Sur, pp. 132-141.
- (2013): *El 68 Uruguayo: el movimiento estudiantil entre molotóvs y música beat*. Bernal: Universidad de Quilmes.
- Martinez, Manuel Luis (1998): "'With Imperious Eyes': Kerouac, Burroughs, and Ginsberg on the Road to South America". En: *Aztlan*, 23, 1, pp. 33-58.
- Medovoi, Leerom (2005): *Rebels: Youth and the Cold War Origins of Identity*. Durham: Duke University Press.
- Rama, Ángel (1987): *Antología del Techo de la Ballena*. Caracas: Fundarte.
- Randall, Margaret (1986): "Women and Creativity: a Personal Experience". En: *Minnesota Review*, 26, 1, pp. 13-21.
- Romero, Armando (1988): *El Nadaísmo o la búsqueda de la vanguardia perdida*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Roszack, Theodore (1971): *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- Saldaña Portillo, María Josefina (2003): *The Revolutionary Imagination in the Americas in the Age of Development*. Durham: Duke University Press.

- Sorensen, Diana (2007): *A Turbulent Decade Remembered: Scenes from the Latin American Sixties*. Stanford: Stanford University Press
- Tietchen, Todd (2010): *The Cubalogues: Beat Writers in Revolutionary Habana*. Gainesville: University Press of Florida.
- Vaughan, Mary Kay (2015): *Portrait of a Young Painter: Pepe Zúñiga and Mexico City's Rebel Generation*. Durham: Duke University Press.
- Willner, Claudio (2003): "El Corno emplumado e Eco Contemporáneo: Grandes momentos da História da cultura iberoamericana". En: *Agulha*, 32, pp. 80-100.
- Yepes, Fernando (2003): "El Festival Internacional de Poesía de Medellín: Gestión en la Aldea Global". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 29, 58, pp. 91-104.
- Zolov, Eric (1999): *Refried Elvis: The Rise of the Mexican Counterculture*. Berkeley: University of California Press.
- (2010): "Between Bohemianism and a Revolutionary Rebirth: Che Guevara in Mexico". En: Drinot, Paulo (ed.): *Che's Travels: The Making of a Revolutionary in 1950s Latin America*. Durham: Duke University Press, pp. 245-277.

Fecha de recepción: 7.7.2016

Versión reelaborada: 29.05.2017

Fecha de aceptación: 13.06.2017

l Valeria Manzano es doctora en Historia. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y profesora del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, Argentina, donde coordina el Núcleo de Estudios de Historia Reciente. Investiga temas de historia argentina reciente desde las perspectivas de la historia cultural, política y sexual. Es autora de *The Age of Youth in Argentina: Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla* (2014) y coeditora de *Los sesenta de otra manera* (2010), además de decenas de artículos. Dictó clases en numerosas instituciones argentinas y en las universidades de Chicago y Ginebra.