

ISSN 0120-5587
E-ISSN 2422-3174
ENERO-JUNIO



REVISTA
Lingüística
Literatura^y

El tiempo escritor: historia, contrapunto lezamiano y latinoamericanismos

THE TIME AS WRITER: HISTORY,
LEZAMIAN COUNTERPOINT
AND LATIN AMERICANISMS

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.lyl.n89a06>

Recibido: 07/01/2025

Aprobado: 13/08/2025

Publicado: 01/01/2026

Santiago Andrés Gómez Sánchez

Universidad de Antioquia

santiago.gomez12@udea.edu.co

ORCID: 0000-0002-9117-2232

Resumen: Este artículo pretende demostrar con ejemplos ilustrativos el aporte del discurso americanista del escritor cubano José Lezama Lima (1910-1976) a un naciente latinoamericanismo, entre los años sesenta y ochenta. Primero será rastreada la situación en torno a la crítica cultural y literaria de esos años, en América Latina, acudiendo a algunos de sus referentes principales. Después será descrito sumariamente el discurso del cubano según su concepción contrapuntística del lenguaje. Por último, se hará un análisis comparativo entre el así convenido *contrapunto lezamiano* y el concepto de *entre-lugar*, de Silviano Santiago. Al final se sugieren algunas conclusiones de cara al latinoamericanismo contemporáneo.

Palabras clave: Historia, Latinoamericanismo, Contrapunto, José Lezama Lima, Silviano Santiago

Abstract: This article aims to demonstrate, with illustrative examples, the contribution of the Americanist discourse of the Cuban writer José Lezama Lima (1910-1976) to a nascent Latin Americanism between the 1960s and 1980s. First, the situation of cultural and literary criticism in Latin America in those years will be traced, using some of its main references. Then, the Cuban's discourse will be briefly described according to his contrapuntal conception of language. Finally, a comparative analysis will be made between the thus agreed upon *Lezamian counterpoint* and the concept of "entre-lugar", by Silviano Santiago. Finally, some conclusions will be suggested for contemporary Latin Americanism.

Keywords: History, Latin Americanism, Counterpoint, José Lezama Lima, Silviano Santiago

1. Introducción: otras historias, otros lenguajes¹

Por supuesto que es rebatible, y parece un despropósito, decir que en los años sesenta —justo cuando José Lezama Lima, gracias al elogio de Julio Cortázar (1970), conquista una fama universal— los latinoamericanos valoramos al fin nuestras historias. Lo primero que uno piensa es que tal valoración provendría del siglo XIX, cuando menos. Pero de lo que hablamos al decir historias no es lo mismo que hacían los costumbristas o el realismo que los avaló, o los historiadores y periodistas latinoamericanos de inicios del siglo XX.

Por el contrario, si en los años sesenta hay una depuración máxima en nuestras letras de las influencias de las vanguardias europeas (especialmente el surrealismo, pero también las demás corrientes de vanguardia, del dadaísmo a la Nueva Novela), esa asimilación de las lógicas irracionales de aquellas vanguardias en tierras latinoamericanas se debe a unas mismas fracturas en Europa y América con la vida moderna, o sea, también con el realismo y muy en especial con el positivismo del siglo XIX.²

Pero si acudimos a la argumentación de un escritor tan experimental como el cubano José Lezama Lima (2001) en *La expresión americana* (1957), cuando analiza a vanguardistas de cabecera como James Joyce, Pablo Picasso e Igor Stravinski, en el capítulo final de su famoso libro cimero de ensayos, la consideración del mismo fenómeno nos llevará de inmediato a lo ancestral —a lo africano, por ejemplo, o al mito griego—, pero en un sentido ya no solo temático o anecdótico, no desde afuera, sino desde adentro.

En los sesenta, en suma, nuestro interés por lo propio se da en el sentido de validar otras mentalidades, otras formas de relato (otras lógicas, otras ciencias de la historia), o sea, nuestras historias, y no la Historia con mayúscula, la de Hegel, cultivada tanto en nuestras aulas

¹ Esta publicación hace parte de la Estrategia de Sostenibilidad y Consolidación de los Grupos de Investigación 2023 del Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana (GELCIL) de la Facultad de Comunicaciones y Filología de la Universidad de Antioquia.

² Recordemos que la bienvenida auspiciosa de Ángel Rama a una novela de fuerte influjo verista, o positivista, como *La guerra del fin del mundo* (1980), de Mario Vargas Llosa, se da en coordenadas integradoras de vanguardia y tradición en un momento en el que las narrativas experimentales del Boom empezaban a recalar y se volvía, en términos generales, a un orden narrativo más clásico. Al mismo tiempo —no casualmente—, asciende lo que Bourdieu (1995) verá nuevo elemento validador en el campo literario: el asesor de mercado. Ver: (Rama, 1982; 1986).

urbanas como en las de Europa.³ La transformación debería afectar también, entonces, a la crítica latinoamericana, aunque esta, si bien percibe el cambio, no logra asumirlo del todo, quizá porque, en un sentido pedagógico institucional, no le es fácil hacerlo.

Sin embargo, la crítica de Octavio Paz ya hacía rompimientos poéticos, como lo hacía el origenismo —y no son los únicos ejemplos, aquí hablaremos de Silviano Santiago en los setenta y su ascendente claro, el desconcertante ironista Jorge Luis Borges—, rompimientos que descoyuntan la convención de una crítica juiciosa opuesta (o correspondiente) a un arte jugueteón. Lo más notable, por lo pronto, en la crítica de los sesenta y los setenta en Latinoamérica, será un remezón y un afán revisionista de gran repercusión e influencia.

Con todo, la manera en que se exprese ese afán será más o menos caótica. Con frecuencia, solo se atinará a reconocer un desacomodo con los métodos ortodoxos, y tal desacomodo despuntará en brillantes novedades cuyo relativo aislamiento sería casi una condición necesaria, por no decir suficiente, por mucho que su influencia, por ejemplo en el caso de Antonio Cornejo Polar, sea indiscutible —o bien, lo que es igual, muy discutida—.⁴ Este artículo expondrá este proceso e invocará y reivindicará una de esas disrupciones.

La crítica de Lezama Lima, eso que él llamaba «nuevo acercamiento» (2010, p. 47) y que buscamos acuñar como *contrapunto lezamiano*, no es desconocida, pero está en mora de ser revaluada paradigma fértil para un entendimiento más aproximado de América desde los aportes íntegros de sus intelectuales. Nuestra defensa del aporte del discurso del cubano durante los años sesenta y setenta, y hasta los ochenta, a lo que fuera un naciente latinoamericanismo en propiedad, se hará mediante ejemplos comparativos con la obra de sus colegas, especialmente uno de ellos.

Esto nos exigiría rastrear primero la esbozada situación de la crítica cultural y literaria latinoamericana en esos años, tarea a la que nos aplicaremos en seguida.

³ Claros antecedentes de esta asunción consciente del mito son el relato bifurcado de la muerte de Ti Noel en *El reino de este mundo* (1948), de Alejo Carpentier, el simbolismo del ancestro indígena de Ixca Cienfuegos en *La región más transparente* (1956), de Carlos Fuentes, o el inicio del cuento *Los funerales de la Mamá Grande* (1962), de Gabriel García Márquez, con su apología del chismorreaje callejero y de lo que hoy conocemos como mitos urbanos.

⁴ Para un debate crítico sobre el aporte de Cornejo Polar, ver: (Delgado, 2021).

2. El latinoamericanismo hasta los setenta

Comencemos. En su introducción a un ensayo de Alejandro Losada, Hugo Herrera Pardo habla de «jerarquizaciones impuestas por las literaturas cultas y urbanas, el clasicismo nacional, la pretensión objetivista y la teleología inmanente» (2018, p. 466) como fuerzas dominantes hasta los años setenta en la crítica literaria hispanoamericana, cuando se da un giro; lo que Cornejo Polar llamará «gran proyecto epistemológico de los 70» (2003, p. 8).⁵ Esa crítica, hasta entonces, había sido ante todo una primera historiografía propia, amplia y diversa, de Henríquez Ureña o Sanín Cano a Fernández Retamar y Ángel Rama, y es germen del pensamiento latinoamericanista, pero, en efecto, revela cuestionables presupuestos que son rasgos de época y se resumen en la descripción de Herrera. En general, la búsqueda era la de un canon que le permitiera al pueblo asumir una identidad veraz.

Es conocida y muy característica la expresión de Henríquez Ureña en su ensayo *Caminos de nuestra historia literaria*: «Hace falta poner en circulación tablas de valores: nombres centrales y libros de lectura indispensables» (1978b, p. 46). Con todo y ello, preciso es señalar que, conforme avanza el siglo xx, este anhelo general de un canon justo, no solo suele cuestionar cánones previos, sino incluso desconfiar, paradójicamente, de la idea de canon. Paradójicamente, porque al mismo tiempo que se exponen y resultan cada vez más evidentes los límites de tal noción, no puede dejarse de proponer una nueva lista de lecturas —y aun, más recientemente, en el siglo xxi, de lecturas canceladas o prohibitivas—. Así pues, pese a que, como hemos dicho, esa búsqueda común a lo largo de medio siglo presentó divergencias y transformaciones, los presupuestos comunes terminaron por ser bien identificables.

2.1 La carta de valores y el telurismo blanqueado

Concentrémonos en el significativo caso de Sanín Cano. Tal y como lo dejan seguir los preliminares de uno de sus textos decisivos,

⁵ Proyecto, que, por demás, habría fracasado, pero bajo cuyo impulso «la crítica y la historiografía encontraron formas más productivas —y más audaces— de dar razón de una literatura especialmente escurridiza por su condición multi y transcultural».(Cornejo P., 2003, p. 8) Del tránsito de tal proyecto hacia el fracaso según Cornejo no podemos ocuparnos en este texto, pero sí de algunas de las «formas más productivas —y más audaces—» de dar razón de nuestras literaturas, centrados, sin embargo, en una propuesta lezamiana que antecedió a todas las demás.

Letras colombianas (1984), publicado en 1944, en México, por el Fondo de Cultura Económica, habría un consenso didactista, o sea, elitista, de carácter escriturario y nacionalista, por no decir racista, en la crítica del continente, heredado de la filología fundacional y el idealismo trascendental del *Ateneo* de los Schlegel. En efecto, al inicio de su texto académico afirma el crítico y ensayista colombiano:

Para el hombre de estudios las obras literarias de un pueblo o una nación son uno de los testimonios más dignos de crédito sobre el significado histórico de la nación o la raza productora de esas obras [...] la literatura de un pueblo es un documento inequívoco acerca de su lengua [...] La lengua escrita, la lengua fijada por los escritores de una época es testigo irrecusable de las condiciones sociales y del nivel de cultura a que llegaron los hombres del momento. (Sanín Cano, 1984, p. 5)

La seguridad con que habla quien fuese reconocido por Rubén Darío o por Fernández Retamar como uno de los críticos más sagaces del continente, nos confirma que el objetivo final de la crítica latinoamericana —a inicios del siglo xx— no era más que establecer ese canon representativo de nuestras naciones que, con mayor complejidad, ya habían aventurado Henríquez Ureña y Mariátegui en sendos recuentos de la producción literaria de sus países.⁶

Ahora bien, recordemos que si la pesquisa de Henríquez Ureña abarca el continente, mientras que los aportes de Mariátegui se centran en la historia del Perú, para ambos la expresión literaria de los pueblos indígenas se constituía un serio problema para el canon literario por cuenta de la diversidad de lenguas y del carácter oral de tales expresiones y de tal cosmovisión. Pero, al menos, ellos habían enfrentado ese nudo filológico del territorio. Entre tanto, el historiógrafo y crítico colombiano (1984) afirma sin pestañear:

Cuando se dice, como en los programas, «literatura colombiana», se llenan los carrillos del patriota que se siente lisonjeado con tan obligante designación. Pero fuerza es reconocer que la literatura colombiana no es una planta indígena como las patatas o el cacao, sino un organismo transplantado como la vaca o el trigo a estas regiones por la conquista española. Con la lengua el español trajo involuntariamente su literatura y con la orden real se decretó la

⁶ El temprano aserto de Rubén Darío sobre Sanín Cano es citado por René Uribe Ferrer (1984, p. i). Fernández Retamar, por su parte, incluye al crítico colombiano, ya en 1972, como una de las plumas esenciales de Latinoamérica (2013, p.76).

extirpación de las lenguas indígenas de las cuales algunas como la quechua, el azteca y el guaraní se conservan al lado del español sin calidad de lenguas literarias. (Sanín Cano, 1984, p. 7)

La conclusión, si se sigue el supuesto filológico clásico (la lengua reflejo de una realidad social), es que el prejuicio de Sanín Cano, la pretendida cualidad no literaria de las lenguas indígenas, no solo anularía la posibilidad de una comunicación sutil o imaginativa en los pueblos originarios, sino que negaría aun sus realidades históricas, pero más que nada su potencial de reflexión y cambio, su capacidad de entendimiento, su misma humanidad. Muy al contrario, el solo nombre Cemí del personaje central de *Paradiso* (1960), la primera y única novela publicada de José Lezama Lima, rescata a la cultura prehispánica taína, habitante ancestral de la isla de Cuba (otro nombre taíno). Como veremos más adelante, el habanero rinde en su obra un homenaje tan significativo a las culturas precolombinas, que conquistaría la simpatía del gran poeta y lingüista hispanoquechua José María Arguedas.⁷

Por su parte, Henríquez Ureña y Mariátegui abogan por el mestizaje, pero esa idea no logra dar a nadie su lugar. Henríquez Ureña lo reconoce al decir: «Nosotros, los más, ignoramos cuanto sea lo que tenemos de indios: no sabemos todavía pensar sino en términos de civilización europea» (1978b, p. 55), y si elogia todo acercamiento al pensamiento indígena, aclara que «las fuentes no son el río» (p. 56), o sea: la historia habría rebasado a los indígenas.

Mejor dicho, para el dominicano, la historia de América Latina, en últimas, se escribiría en español. En cuanto a Mariátegui, su sesuda reflexión sobre el mestizaje —cuya conclusión es que tal proceso «necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino sociológica» (2012, p. 278)— se empaña indirecta pero evidentemente de racismo al hablar de barbarie en el universo africano y despotricar de los efectos de su presencia en el Perú.

Como se ve, la crítica latinoamericana, hasta entrado el siglo xx, no toma conciencia de una soberanía literaria de los pueblos ancestrales mínimamente equiparable a la de unas letras nacionales criollas que se presumen históricamente inevitables, y blancas y católicas por definición. Resulta lícito decir que la simple mención de Sanín Cano a

⁷ En el preámbulo a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, escribe Arguedas (2011), hablando del intelectual habanero: «¡Gordo fabuloso, Cuba que ha devorado y transfigurado la miel y hiel de Europa!» (p. 22).

la «orden real» de «extirpación» de las lenguas indígenas es un retroactivo sometimiento a la corona.

En resumen, para esos críticos de Latinoamérica de la primera mitad del siglo xx, la literatura debía cumplir con los atributos de una lengua nacional —una sola— que reflejaría, según el precepto clásico, los avatares históricos y el espíritu de un pueblo unificado, el pueblo criollo, luego exaltado mestizo. Y mientras más fiel fuese el anhelado reflejo (una verdadera idealización), más merecería la obra ocupar un currículo de enseñanza, o canon.

Es un reduccionismo que Lezama Lima (1988) comentará malicioso en *Paradiso* cuando José Cemí, una vez recibe un poema por parte de su amigo Fronesis, decide regalarle a su vez una llamita de plata peruana, sabedor del alto nivel estético e intelectual de los lenguajes no escritos y de las culturas ancestrales, en su agasajo para un amigo rendido ante la riqueza también incomparable de la poesía francesa, ambos contra el imperialismo yanqui.

Y esto sin contar con el pasaje de *La expresión americana* (2001) en el que afirma el cubano que el pasado de América debe concebirse desde el punto en que permanece vivo el imperio inca, y que una historia de nuestro continente permanecería incompleta si no se consideraba al tahuantinsuyo. O sus elogios velados, en *Paradiso* (1988) y algunos ensayos a la monarquía colectivista de los incas, en contraposición a nuestras falsas democracias.⁸

Pero Lezama Lima no era el único en percibir el absurdo de pensar a nuestras letras criollas literatura nacional y, a la vez, «derivada» de la española (Sanín Cano, 1984, p. 13).

2.2 Los universalismos objetivistas y el contra-canon eurocéntrico

Sin duda, y de modo meritorio, críticos como Antonio Cândido o Roberto Fernández Retamar, captarían las grietas que genera esa suerte de telurismo blanqueado en la crítica latinoamericana hasta mediados del siglo xx. Sin embargo, todavía en el brasileño y el cubano, ya en los

⁸ Sobre el particular menosprecio de Lezama Lima al sistema republicano en América Latina ha profundizado Rodríguez Matos (2017).

años sesenta y setenta, persistirán los ideales identitario y objetivista denunciados en la vieja historiografía por Herrera Pardo (2018).

Cândido, especialmente, representaría una dura crítica a la ingenuidad de unos nacionalismos inviables, pero esa crítica, no obstante la agudeza de una gran erudición, peca de ese eurocentrismo quizás inherente al discurso histórico tradicional en la secularización. Un texto modélico al respecto es su ensayo «Literatura y subdesarrollo», redactado para el volumen *América Latina en su literatura* (1972), financiado por la UNESCO.

Este autor, hablando allí de influencias externas y su relación con la dependencia cultural de América Latina, aborda al modernismo en tanto originalidad latinoamericana impura, debida a la poesía francesa, «episodio sociológicamente importante del proceso de fecundación creadora de la dependencia, modo peculiar de nuestros países de ser originales». (Cândido, 1972, p. 346). O sea, poesía, aunque poesía de segunda mano.

Un paso más allá en la autonomía creadora sería la influencia de obras de una tradición propia, pero pareciera que no hubiera cómo valorar lo propio sino considerando su impacto en Europa: Cândido habla de «hazaña» (p. 346) del modernismo en ese sentido. La conclusión es objetiva: la propia educación, proviniendo de Europa, no tendría dónde más mirarse sino allí, y el examen a nuestros ojos no nos facultaría para el entendimiento propio.

Incluso al hablar de una más evolucionada fase de conciencia del subdesarrollo en nuestros países, Cândido (1972) demuestra su creencia de que lo revolucionario y la capacidad crítica vienen de afuera. Todo esto es una tara del objetivismo, pues la dificultad primera es, en verdad, la convivencia interna, si es que no íntima, espiritual. ¿Será imposible suponer que hay una necesidad previa de influencia intercultural en el territorio americano?

¿En la rebelión de Túpac Amaru o en la desobediencia de Quintín Lame no era posible ver un influjo crítico y liberador del orden opresor? Lo importante para Cândido es mostrar que un ser libre no reniega de las influencias externas, que está más allá de los nacionalismos. Pero cabe preguntarse por la fractura que genera el concepto usual de nación en nuestra identidad, en la conciencia sobre las presencias comunes y encontradas en el territorio.

Si hablamos de América, se solería suponer todo diálogo en los afueras y todo narcisismo en los adentros. Y así, la real cultura sería el desarrollo. En suma, la interdependencia cultural que postule Cândido será inocultablemente metropolitana. Y como veremos, se hermanará con la idea de Fernández Retamar de una literatura universal en lo proletario, en la cual hubiese una comunicación fundada en la praxis.

Pero lo canónico seguirá siendo medida inapelable: un puro universalismo ibero metropolitano. Si acudimos al texto *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* (2013), de Fernández Retamar, publicado en La Habana por Casa de las Américas en 1972, constataremos que el crítico cubano capta la posibilidad de un universalismo por lo bajo, pero de nuevo establece, o fuerza, la necesidad de un canon unificado (¿unificado por quién?).

La noción básica de Retamar en ese ensayo es que, en la modernidad, aunque —tal y como lo habrían notado Marx y Engels— se propician las condiciones de una literatura universal por medio de la industrialización, no habría literatura universal aún. Aquí se puede contemplar en el marxismo su afán de universalización, parejo al del capital, según categorías de clase destiladas por el materialismo histórico, o sea: otro sutil y pertinaz eurocentrismo.

Tanto Cândido como Fernández Retamar buscan una literatura autóctona según la praxis en la dialéctica, con lo cual las coordenadas históricas y sociales se convierten en un patrón puramente objetivista, cosa que, entre otras, es una variante del idealismo trascendental, pero sobre todo una nueva imposición vertical sobre un fenómeno que, como la palabra, goza también de un festivo matiz cultural descentrado (abstracto, no pragmático).

En su momento, Retamar aparece convencido de que la frase inicial del *Manifiesto comunista*, en 1848, «Un fantasma recorre Europa» (2000, p. 23), muestra al materialismo dialéctico andariego y no europeo, y para él la universalización de la literatura correspondería a un sistema que habría de romper al marco capitalista de aquella universalización. Desde luego que sí, la universalización marxista sería una captura de la infraestructura que la posibilitó.⁹

En otras palabras, la literatura universal de la que hablaba con tanto entusiasmo Goethe en sus *Conversaciones con Eckermann*

⁹ Ver: (Schürmann, 2021).

(1836-1848), texto y pasaje tan importantes para el crítico cubano, sería en él y en Fernández Retamar todavía una promesa, un producto eventual del capitalismo debido a una conciencia de clase que supere el estadio burgués o alienado de la civilización. Nada más deseable, por supuesto.

En este punto nos es preciso adelantar, sencillamente, que la riqueza del contrapunto lezamiano estaba ya en un acercamiento teórico no fijo y universal, sino móvil y reticular.

2.3 El giro de los setenta y el revisionista adelantado

Es de esta manera contradictoria como, volviendo a Herrera Pardo, se da en los años setenta lo que según Cornejo sería un «gran proyecto epistemológico» (2003, p. 8) en esas corrientes académicas dedicadas a pensar nuestra región. La definición del peruano no solo es justificada sino certera y comprobable, pero, necesario es decirlo, debemos entenderla también como descripción caracterológica o tendencial de un corpus muy vasto.

Es decir, la postulación retrospectiva de ese supuesto proyecto renovador contra los cultismos criollos y los objetivismos decimonónicos se funda en la identificación que hace Cornejo Polar de nuevos rasgos comunes, en este caso revisionistas, en la obra de diversos críticos contemporáneos suyos, pero por ello no puede dejar de merecer tanto variaciones límite como suplementos predecesores a los que permanece abierta y a los que nos invita.

Y es que uno de los aportes a ese cambio epistemológico, el afianzamiento de la categoría de sistema literario por parte de Alejandro Losada, permite evocar, en tal sentido revisionista, pero bajo una acepción más amplia del término «sistema», a un antecedente, las tesis de José Lezama Lima sobre la literatura y la historia americanas, que corroboran pero también ponen en crisis la versión admitida del mencionado giro de la crítica.¹⁰

La obra lezamiana late en el margen del naciente latinoamericanismo y es fácil de reconocer latinoamericanista si se tiene en cuenta su

¹⁰ Acerca de los sistemas literarios, ver: (Losada, 1975), (Herrera, 2018). Sobre el límite histórico de los sistemas literarios, ver: (Cornejo, 1989).

propio debate con la vieja historiografía.¹¹ No obstante, Lezama Lima, desde los cincuenta, o sea: de modo anticipado, fundado en conceptos eje que describiremos más adelante, evidencia rezagos objetivistas y nacionalistas incluso en el más beligerante revisionismo de los setenta a la crítica tradicional.

Basta considerar la relación de los estudios literarios tal como los plantea Losada y el modo no científico en que los entiende Lezama Lima. Es claro que los conceptos del cubano, y más cardinalmente su lógica del contrapunto, no se dejan atrapar del todo en un esquema teórico, lo cual hace ambigua —contraria y afín— la relación entre los postulados lezamianos y algunos decisivos rasgos de época del giro epistemológico en la crítica latinoamericana.

Y esto aun cuando el trajinado sistema poético lezamiano con que el cubano explica la cultura universal sí fuera un pensado esquema, pero más en el estilo desbordado y ecléctico de los apologistas, herejes y neoplatónicos de inicios del cristianismo —Tertuliano, Orígenes, Plotino, Agustín de Hipona—, o de los filósofos del Renacimiento —como Spinoza, Leibnitz o Descartes—, que como pudiera suponerse dentro de un estructuralismo ya en crisis.¹²

Al respecto, recordemos el trasfondo cientifista de la definición que hace Losada (2018) de sistema de conocimiento:

Un sistema de conocimiento tiene carácter científico porque funda su discurrir en la superación de ciertos condicionamientos que determinan el conocimiento cotidiano, entre los que podríamos citar la espontaneidad, el intuicionismo no controlado, el impresionismo inmediateista, el contexto ideológico no optado reflejamente, los gustos e inclinaciones heredadas de manera acrítica, en una palabra: el subjetivismo. (p. 471)

¹¹ El nacimiento del latinoamericanismo en tanto disciplina académica está íntimamente ligado a la aparición de los llamados estudios regionales, en los años sesenta, en la academia estadounidense. La reflexión desde el norte ha marcado, por tanto, un fenómeno cuyas raíces se encuentran en el ensayismo iberoamericano del siglo xix e inicios del siglo xx, especialmente desde la articulación polémica de los ensayos *Nuestra América* (1891), de José Martí, y *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó. Después del esclarecimiento de y el cuestionamiento a esa tradición, los años setenta y ochenta serán ricos en aportes. A mediados de los noventa surge una fuerte crisis en el latinoamericanismo, aún vigente, motivada más que todo por la relativa pero nada inoperante oposición entre escribir sobre América Latina y escribir desde América Latina. Para una genealogía del fenómeno, ver: (Moreiras, 1998), (Richard, 1998), (Ramos, 2015), (Estupiñán, et al., 2019).

¹² Sobre la categoría de sistema filosófico, ver: (Peláez Pérez, 1996). Sobre el sistema poético lezamiano, ver: (Camacho-Gingerich, 1985), (Levinson, 1996), (Mataix (2000), Fino (2012).

Si miramos bien, aquí, en lugar de desmontar los condicionamientos que determinan el conocimiento cotidiano —para esclarecer su eventual aporte a la ciencia—, convendría concebir la posibilidad, con Lezama Lima, de que el conocimiento científico —debido a sus propios condicionamientos— también sea limitado, o es decir, que gane y pierda con, o más bien, no solo supere sino que también sea superado a veces por el conocimiento cotidiano.

Recordemos que en *Paradiso*, Fronesis, el sabio, en el largo diálogo del capítulo IX, habla no casualmente de delirio a modo de extravío dable tanto en la ciencia como en la intuición. Y de hecho, si volvemos a Losada, veremos que un «conocimiento cotidiano» (2018, p. 471) tiene que ser, luego, una forma de conocimiento, y así, no habría de ser necesariamente subjetivista, no sería ilusión cotidiana, o delirio cotidiano.

Fronesis afirma, en contra de su tiempo, que si la ciencia es falible, la intuición puede ser sabia. Por demás, en la taxonomía que hace Losada de la crítica (2018, pp. 472-473), queda claro que a Lezama Lima se le podría inscribir en una perspectiva hermenéutica, con lo que para los setenta pervive en ella de aislacionismo. No obstante, habrá que diferenciar al contrapunto lezamiano de lo que Losada llama «idealismo subjetivista» en esa perspectiva.

De ese modo, si consideramos los densos contenidos que ocupan la distancia entre el pensamiento lezamiano y el cuestionamiento colectivista de Losada al subjetivismo de la hermenéutica, podremos ver simultáneamente que lo que Ángel Rama insinuará con ironía como nostalgia (lezamiana) de la ciudad letrada por «los orígenes» (2018, p. 615), es un error de óptica del crítico uruguayo y de casi todos los atacantes de Lezama Lima.¹³

En efecto, en el contrapunto lezamiano, la voz «orígenes» implica muchos orígenes, no uno solo, y esta diversidad no solo habitaría un pasado metafísico por interpretar (en el denostado subjetivismo de la hermenéutica), sino un presente común por afectar. Empero, todo lector que considere —con la alerta jocosa de Lezama Lima— el abismo

¹³ *Orígenes* es el nombre de la revista que Lezama Lima dirigió entre 1944 y 1956. El uso de la misma expresión no puede ser inocente en una autoridad tan perspicaz y sabedora del peso de las palabras como Rama (2018) cuando critica el: «perviviente poder de la ciudad letrada más allá de la Independencia y el forzoso epigonalismo que se registra entre sus miembros, religándolos tesoneramente a los orígenes, cuando una conformación del grupo intelectual se conserva tanto tiempo sin modificación profunda» (p. 615). La alusión es a los origenistas en Cuba, desde luego, tanto por su gran ascendente en la isla como por sus posturas filosóficas, su noción sacramental —o en otros casos apóstata— de «los orígenes» en la poesía.

entre significante y significado, debe tener interés activo por el referente, no tergiversarlo todo al pie de la letra.

La obra lezamiana demuestra que en la letra se proyecta refractado un espíritu, y ante eso sus lectores no pueden más que fundar la vida en una conciencia que privilegie con vivaz respeto lo invisible —lo histórico—, que en lo tangible vea más que materia y en el tiempo más que las evidencias de un abuso social, por otra parte, innegable. La actitud ante la política, simplemente, será ajena a la celeridad acrítica del «marxismo vulgar» (Lukács, 1970).

Por todo esto, Lezama Lima verá en la Revolución Cubana lo sublime que Castro hace pero después deshace. Es hora de encarar el concepto eje de su crítica americanista.

3. El contrapunto lezamiano y la concepción del lenguaje en Lezama Lima

Conviene advertir que el americanismo de Lezama Lima concibe de un mismo modo mítico las respuestas que da América a la Colonia, la Ilustración y el neocolonialismo.¹⁴ Para él esa mitologización es de índole súbita, inmediata, y genera, debido al encuentro terminal de civilizaciones que sería América, una contraconquista poética. Es decir que toda influencia llegada de Europa (el Barroco, el Romanticismo, las vanguardias) sería ripostada en expresión autónoma que prescinde de los requisitos protocolarios de la institucionalidad. En ese sentido, su visión de la historia —y la cultura— se centra en el poder de los lectores y del presente más impredecible, con esa perspectiva que llamó «contrapuntística» (2010, p. 51).

Ahora bien, el contrapunto lezamiano, como lo ha señalado Cruz-Malavé (2013), aparece en Cuba y América Latina de manera polémica frente al contrapunteo de Fernando Ortiz y sus conceptos de transculturación y mestizaje, pero Lezama Lima no enfatiza en ello por dos razones. Primero, porque las peleas personales suyas son reales,

¹⁴ Tres textos clave para la inteligencia de esta noción, serían: *Las imágenes posibles* (1948), «Mitos y cansancio clásico» (1957) —primer ensayo de *La expresión americana—* e *Introducción a las eras imaginarias* (1971).

pero enmascaran querellas con mentalidades más amplias. En segundo lugar, porque estas últimas, las disputas conceptuales, realmente impersonales, trascienden, además, no solo a los sujetos que motivan su desarrollo —en este caso Ortiz— sino los campos determinados en donde se efectúan. En otras palabras, el contrapunto lezamiano polemiza con el pensamiento occidental, más que con Ortiz e incluso más que con el mismo pensamiento contemporáneo sobre América.

La meta secundaria de Lezama Lima es, sí, instaurar una nueva crítica, y ya lo veremos, o como decía en su ensayo programático *Julián del Casal* (1941), «un nuevo acercamiento» (2010, p. 47), pero para ello debe instaurar primero una nueva lógica, un nuevo discurso. La efectividad del pensamiento lezamiano, destacada por Levinson (1996) como uno de los más incisivos en la historia, está en que una vez se plantea ese cambio de discurso, la meta central se diversifica en numerosas metas. La nueva crítica es una de ellas, pero también una nueva historia, una nueva política, una nueva universidad, e incluso un nuevo lenguaje. Y por eso, también, describir en abstracto el contrapunto lezamiano sería empresa árida y vana, o al menos demasiado extensa.

Apliquémonos al modo en que Lezama Lima trata de rebatir la noción clásica del lenguaje. Ese es el modo suyo más valioso de polemizar y aportar al latinoamericanismo.

3.1 El lenguaje en Lezama Lima: lejos de la metafísica aristotélica

Para dar a entender el contrapunto lezamiano mediante la concepción del lenguaje de Lezama Lima, es preciso verlo en debate con esa mentalidad aristotélica, todavía dominante, que divide entre un sentido recto o literal en la palabra, por un lado, y por otro lado —de manera casi opuesta—, sentidos derivados (la metáfora como forma de decir algo real y pre-existente, pero de manera posterior y figurada), división establecida firmemente por el filósofo en tratados como *Sobre la interpretación* y su *Poética*, y consolidada por sus seguidores.

Sin embargo, la discusión de Lezama Lima con Aristóteles es un eje de su obra y tiene una dimensión que va más allá de la lingüística. Examinemos un poco más las nociones de Aristóteles. La dimensión profunda de la discrepancia lezamiana tiene origen en la *Metafísica* del filósofo. Sabemos que, en ese texto, que, como otros suyos, ha sido fundamental para el establecimiento de nuestros idiomas y de una

tendencia objetivista de ver el mundo en occidente, se postulan las bases de una lógica causalista que nos define.¹⁵

Dentro de esa visión, el lenguaje siempre tiene un objeto claro al que hace referencia. Ese objeto compartiría una causa formal con la palabra, y el sentido recto no ofrecería ningún malentendido entre los hablantes. Sabemos que al decir en Medellín «chicharrón» se habla en sentido recto de una comida o, en segundo figurado, de alguna de sus derivaciones posibles, entre ellas, eventualmente, un trabajo excesivo, o un peligro —o como se dice a veces: una papa caliente—. Sin duda, esta noción del significado por niveles tiende a ser muy estática.

El tiempo, anotémoslo —en favor y previsión de Lezama Lima—, evidencia que súbitos o lentos cambios en la sociedad logran una transformación en el uso de las convenciones que desvirtúan tanto al sentido recto al modo de Aristóteles —equivalencia entre la causa formal o la esencia de un objeto y las de su nombre—, como también al sucesivo sentido figurado, tan caro a la retórica clásica y la exégesis sagrada. De hecho, lo que el giro lingüístico moderno nos enseña, con Saussure, es que el verbo comer no tiene sustancia, y que aquello a lo que se refiere pueden ser muchas cosas. El sentido recto a veces es el figurado

Las implicaciones de esto son vastas. Para Lezama, y ya lo veremos, el verbo comer, así como cualquier palabra y cualquier signo, tendría muchas sustancias.

3.1.1 El tiempo escritor y la historia

Para Lezama Lima, el lenguaje trasciende ante todo los condicionamientos de la causa eficiente: trasciende la condición histórica del hablante. Pero si tal causa eficiente conlleva una causa final, un hablar para algo, este objetivo último sería también empañado por la realidad convencional del lenguaje. Del mismo modo, la causa formal, eje del sentido recto, supondría: 1) el hablar de un ser específico con 2) un habla adecuada al ser de las cosas referidas, dos entes que en verdad cambian a cada paso. Lezama Lima advertirá que tanto estas

¹⁵ Repasemos ese sistema causal en Aristóteles (2013). Para todo habría cuatro causas (p. 147). En primer lugar, la causa material: «la materia de que una cosa se hace» (lo que hace a algo: la causa material de un vaso de vidrio es el compuesto llamado vidrio). En segundo lugar, la causa formal: «la noción de la esencia» (lo que define a algo: la causa formal de un vaso es su capacidad de contener algo, usualmente una bebida). En tercer lugar, la causa eficiente: «primer principio del cambio o del reposo» (el porqué de algo: la causa eficiente de un vaso de vidrio es que lo hizo un vidriero). En cuarto y último lugar, la causa final: «aquello en vista de lo que se hace una cosa» (el para qué de algo: la causa final de un vaso es que alguien beba el líquido que aquel contenga, o use aquello que el vaso pueda contener).

causas como una neta causa material exigen consensos al respecto mutables y relativos.

Por ejemplo, hablar de la percepción o de los sueños exigiría una causalidad igual a la del relato de una experiencia o una polución nocturna, lo cual no es lógico, ni real. Es decir: Lezama Lima, contra la lógica aristotélica, descreerá de causas fijas para las palabras. Para él, afín al budismo, los tipos de causas de un acto de lenguaje son infinitos e hipotéticos a la vez, o, en suma, imaginarios. Esto incluiría causas irreales como parte de lo posible. Como se ha visto, esta idea surge de una noción según la cual la subjetividad tendría peso específico y un poder de determinación súbito, excepcional (no constante).¹⁶

No solo el mensaje y el hablante en tanto partes del hecho comunicativo, sino el contexto mismo o referente, la realidad toda en conjunto abierto, sufren en el habla o la lectura de un trastorno que Lezama Lima ejemplificará con la palabra vidrio de un texto cervantino. En el ensayo «x y xx», de 1945, publicado en 1954 en *Analecta del reloj*, Lezama Lima enfatiza en lo poético de leer una frase de una novela del siglo xvii en la que vidrio correspondía a lo que hoy llamamos vaso, como sucede aún hoy en italiano o portugués. En castellano, la experiencia de leer hoy esa vieja prosa se vuelve metafórica.

Para una correcta —o idealizada— comprensión no bastaría con saber la equivalencia actual de vidrio según el contexto dentro del cual la palabra fue escrita: no hay cómo escapar, ni en un primer momento como lectores desprevenidos o de placer, ni luego, como estudiosos severos, a las refracciones que provoca un vacío entre el texto y nosotros, aun en las sucesivas relecturas. Para Lezama Lima, el tránsito de vidrio leído hoy en la prosa del siglo xvii expone una apropiación del lenguaje radicalmente alterada por el lector en todo momento.

Veámoslo bien. Dice Lezama Lima (2010) que este uso y hallazgo excéntrico de un vaso en la voz vidrio:

nos plantea las más sutiles cuestiones del escritor como producto invariable y las edades sucesivas como producto variable. Nos ha enseñado cómo las frases se liberan, por el tiempo, de la primera extensión que las traza [...] El tiempo como aliado de los buenos escritores, no en el sentido respetuoso que siempre le atribuimos,

¹⁶ El pensamiento de Lezama tiene relaciones que ya han sido advertidas con la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y se anticipan al posestructuralismo. Ver: (Lupi, 2012) y (Rodríguez, 2017).

sino mejorando sus frases, poniéndoles un nuevo sentido que tal vez le fue extraño, ha de engendrar una crítica de más exquisitos detalles, las vicisitudes históricas de cada frase, su muerte, su resurrección. En cada frase de un escritor se borra la pertenencia, y el espectador, aún siendo contemporáneo, establece distancias y recorridos que mantienen toda impedimenta de esculturación de la palabra. (pp. 104-105)

Al hablar de vicisitud histórica de las frases en tanto muerte y resurrección, el autor Lezama Lima no niega, sino que magnifica una vida anterior en el escrito que, tal y como lo dice luego, es vida que deja de pertenecer al autor y resucita, pero no en una «esculturación», no fija, sino engendrada en cada lectura nueva. Es una vicisitud histórica distinta de las frases: una liberación «de la primera extensión que las traza» (Lezama, 2010, p. 105).

No vayamos mucho más allá, detengámonos en la rotundidad de un sentido metamórfico, definido en el escrito pero desatado en la lectura. Aquí están «el escritor como producto invariable» (Lezama, 2010, p. 104), o, es decir: la existencia ya irrecusable de un autor y de un contexto o unos referentes previos, así sean imaginarios —unos orígenes, incluso inmediatos en el habla cotidiana—, y «las edades sucesivas como producto variable» (p. 104), o sea: la emancipación del signo ante un lector cuya experiencia, «distancias y recorridos» (p. 105), por simultánea que parezca, hace del lenguaje algo más de lo que fuera y otra cosa que lo que es para otros.

Ahora consideremos la más polémica y ciertamente pertinente entre las eventuales implicaciones que tendría esta noción del lenguaje. Se trata de una especie de herejía que Lezama Lima llegó a pronunciar en su obra más influyente para la historia intelectual de nuestro continente, *La expresión americana* (1957). Al principio de su exposición, como pilar de su propuesta americanista de una historia en contrapunto, este aserto de él mismo sobre la historiografía, inspirado en la lectura que Lezama Lima hacía de los historiadores Arnold Toynbee y Robert Curtius, nos sigue inquietando: «Una técnica de la ficción tendrá que ser imprescindible cuando la técnica histórica no pueda establecer el dominio de sus precisiones» (Lezama, 2001, p. 56).

En otras palabras, el tiempo haría tan movedizo al lenguaje que descoyuntaría hasta las mayores precisiones históricas. Con esta base tenaz, Lezama desarrolla la concepción de un conocimiento histórico imaginario como única alternativa posible a la desorientación

practicada por el tiempo: «Si una cultura no logra crear un tipo de imaginación, si eso fuera posible, en cuanto sufriese el acarreo cuantitativo de los milenios sería toscamente indescifrable» (2001, p. 59), y en seguida: «Sobre ese hilado [léase contrapunto] que le presta la imagen a la historia, depende la verdadera realidad de un hecho o su indiferencia e inexistencia» (p. 59).

Así pues, en esta perspectiva, la realidad de los hechos que escribe la historia para el porvenir solo puede estar en un lenguaje inmediatamente difractado, una lectura en contrapunto con la experiencia del lector y un tejido más amplio y, en últimas, mitológico. Vemos así cómo la idea de Lezama sobre el lenguaje difractado se amplía, por vía de aquella difracción del lenguaje en la disciplina de la historia, hasta una concepción o categoría implícita de «conocimiento imaginario», para lo cual, además, se funda en observaciones afines de historiadores modernos.

Es decir: el lenguaje, no se dejaría centrar por un sentido recto que apenas fuese el consenso pasajero (y así la historia) de un grupo social dominante también efímero.

4. El entre-lugar de Silviano Santiago y el contrapunto lezamiano

Volvamos ahora a lo que puede fungir de lección para los críticos literarios respecto a esta forma de asumir el lenguaje, dirigida por Lezama Lima a sus colegas contemporáneos:

El tiempo como aliado de los buenos escritores, no en el sentido respetuoso que siempre le atribuimos, sino mejorando sus frases, poniéndoles un nuevo sentido que tal vez le fue extraño, ha de engendrar una crítica de más exquisitos detalles, las vicisitudes históricas de cada frase, su muerte, su resurrección. (Lezama, 2010, p. 105)

Esa crítica «de más exquisitos detalles» (p. 105) que propone el ensayista habanero sería lo que llamamos contrapunto lezamiano, una visión atenta a esa descentración del lenguaje, a esas «vicisitudes históricas» (p. 105) de la palabra, a ese intervalo pasmoso entre el signo

y la lectura, y a la soberanía última de esta. Como hemos dicho, tal es además un mensaje directo a la crítica cultural de sus tiempos y al latinoamericanismo de su inmediato porvenir, aunque más o menos encriptado por el poeta en medio de su ensayística metafórica. Para definir mejor al contrapunto lezamiano en sus alcances, confrontémoslo con una de las más interesantes tesis del latinoamericanismo, postulada en 1971 por Silviano Santiago.

Tal y como lo indica una reseña, el poeta y académico brasileño, en su ensayo de 1971 *El entre-lugar del discurso latinoamericano*, «devela la inoperancia de los conceptos dominantes con que se pensaba la creación intelectual no europea: original y copia, centro y periferia» (Urrutia, 2012). En esa vía, Santiago formula desde el inicio un aserto desafiante: «la mayor contribución de América Latina a la cultura occidental proviene de la destrucción de los conceptos de unidad y pureza» (2012, pp. 64-65), que desmonta el discurso vernáculo de identidad, ya mestiza, ya originaria, ya romance (románica).

No olvidemos que Henríquez Ureña (1978a) hace a la literatura latinoamericana, casi por raíz etimológica –otro artificio–, hija de una tradición románica profunda. En esa tradición, el castellano sería propio y tanto el árabe como las lenguas indígenas o el inglés, elementos ajenos. En cambio, Santiago, en su análisis de la palabra «indio» (2012, p. 72), descubrirá, tal y como lo hacía el contrapunto lezamiano, que no solo todas las lenguas serían elementos comunes de nuestra historia americana, sino que las acepciones de sus elementos serían virtualmente infinitas: «aunque el significante siga siendo el mismo, el significado disemina otro mensaje, un mensaje invertido» (p. 72). El solo castellano sería muchos idiomas.

Por lo pronto, llegados a tal encrucijada, que busca remover los supuestos previos de la función y la apreciación del arte en Latinoamérica, la pregunta central de Santiago para los académicos que a comienzos de los setenta comenzaban a configurar el latinoamericanismo como disciplina, es: «¿Cómo debiera presentar el crítico contemporáneo el complejo sistema de obras, que ha sido explicado hasta el presente por un método tradicional y reaccionario cuya única originalidad es el estudio de las fuentes y las influencias?» (2012, p. 66). Al final, la respuesta se orientará entre aceptar al pastiche como forma fatal, necesaria o inevitable, «prisión» (p. 75) del arte latinoamericano, y un acto de conciencia que trascienda tal fatalidad mediante la «transgresión» como nuestra forma expresiva por excelencia.

Para ese efecto, el ensayista brasileño funda diversos conceptos de modo provocador y casi diría uno caprichoso, que también se emparentan con el ideario lezamiano: «proyecto parasitario» (Santiago, 2012, p. 67) —en referencia a un arte latinoamericano supuestamente subsidiario del discurso occidental—, «crítica policial» (p. 68) —para nombrar la institución que hace efectiva esa subordinación—, «hablar contra, escribir contra» (p. 65) en tanto destino de Latinoamérica, son algunos de los iluminadores términos descriptivos suyos que podrían citarse.

Dentro de estos conceptos efectivamente transgresores, el de crítica policial es bien significativo dentro de nuestra discusión, pues nos sirve para esclarecer la cercanía y vigencia del contrapunto lezamiano, toda vez que apunta a la práctica de una crítica aun inadvertidamente neocolonial que pareciera cuidar la jerarquía debida entre una determinada influencia directa de corte europeo y un artista latinoamericano influido por todos los costados, casi incapaz de ser por sí mismo. En ese punto, la descripción y crítica de Santiago a su entorno cultural latinoamericano es, de nuevo, hermana del contrapunto lezamiano.

Por su parte, para el brasileño, la alternativa, la solución crítica, podría integrarse a fenómenos surgidos en la metrópolis, como la digresión asumida por Roland Barthes en *S/Z* (1970) frente a textos que permitan una reescritura. Dice Santiago:

Nuestra tarea crítica se definirá ante todo por el análisis de uso que el escritor hace de un texto o de una técnica literaria que pertenece al dominio público. Nuestro análisis se completará con la descripción de la técnica que el mismo escritor crea en su movimiento de agresión contra el modelo original, desmantelando el principio que lo posiciona como objeto único e irreproducible. (2012, p. 70)

Según Santiago, reescritor él mismo, el método barthesiano resultaría útil, pero se precisaría además de la actitud de «escribir contra». Como se ve, el elemento activo en la crítica —evocador del canibalismo— es lo más afín entre la propuesta de Santiago y el contrapunto lezamiano, pero la beligerancia es mucho más marcada en el brasileño.

En el contrapunto del habanero, sin la menor duda, la beligerancia no se siente tan agraviada. Digamos que el ataque, si es que lo hay, o mejor el rechazo, no es solo a lo ajeno impuesto; también lo es, y sobre todo, a una actitud «neroniana» en nuestra cultura (Lezama, 1988, p. 237), actitud propia del agente imperialista, pero del todo replicable —y replicada— en el colonizado. En cierto sentido, Lezama no se dejaba

traumatizar tanto por las influencias —ni tampoco marcar, obviamente, por los orígenes, por los discursos identitarios—. La poética de Lezama Lima y su contrapunto son innata y peligrosamente descentrados.

Por eso, incluso el hablar de la contingencia propia —o sea, de uno mismo y su situación—, o un cierto acento subjetivo, no representaría para nada el peligro del que nos llega a advertir Santiago (2012) en un apartado de su ensayo. Por el contrario: en el contrapunto lezamiano, la subjetividad es parte fundamental del encuentro germinal del saber. En resumen, hay dos coincidencias importantes y notables entre el contrapunto lezamiano y el entre-lugar. Por un lado, el solo considerar fuente aquel texto por reescribir o que se preste a ser encarado críticamente —para Lezama, eso es cualquier texto—. Por otro lado, el asumir la crítica de manera creativa.

La diferencia es que Lezama Lima no va propiamente en contra de ese escrito ajeno y ni siquiera en contra de la crítica policial, o es decir: su digresión, aun cuando feroz, es asimilativa, no un arma, por imaginativa que esta sea. Mejor dicho: parecen referirse tanto el brasileño como el cubano a una misma realidad de la lectura emancipada, pero la interpretan de manera distinta. Para Lezama Lima, la lectura sería caótica y digresiva por definición.

5. Conclusiones en contrapunto

En un apartado final de su ensayo, Santiago asume una postura borgiana, artificiosa, sobre un escritor latinoamericano atribulado de lecturas ajenas. La referencia a Borges en relación al artificio como perspectiva crítica es explícita y tiene su origen en las numerosas y conocidas expresiones de Borges sobre el lenguaje en cuanto mera alusión —no reflejo de la realidad— y sobre la narrativa en tanto construcción o diseño —no transmisión transparente y unívoca de una historia—. Sin embargo, y a la vez, esta perspectiva crítica artificiosa borgiana se justifica o explica, tal y como nos lo describe el ensayista brasileño, en el apabullante legado histórico que se impone a América Latina de modo promiscuo, indiscriminado, como una biblioteca que hubiera ocupado el lugar de la realidad y en donde no hay opción natural posible, sino siempre heredada.

Ante ese panorama, la negación de la libertad sería la única forma de libertad. Dice Santiago (2012): «El artista latinoamericano acepta la prisión como forma de comportamiento» (p. 75). El rechazo a lo dado que Santiago percibe en la borgiana elección consciente y constante sobre un jardín de influencias que se bifurcan, termina en una aceptación de la pérdida de libertad. No obstante, a esa cárcel o a esa conciencia del pastiche las atenúa la condición intensamente histórica de América Latina en el momento en que Santiago escribe, previo a la etapa de cuestionamientos epistemológicos de la crítica hispanoamericana, justo al mismo tiempo en que *Cándido* (1971) nos quiere poner en alerta sobre la saturación de los medios, casi previendo el estallido de unas culturas que no tienen por qué cargar con tanto lastre.

En los años siguientes, los caminos creativos dentro del forzado neoliberalismo de Pinochet nos mostrarían que la liberación con el pastiche sería también absorbida y usada por el poder en tanto forma de la soñada o utópica urbe del desarrollismo. Ya no sería posible liberarse si no fuese negando también lo que tiene de pastiche el pastiche, tal vez negando al lenguaje, tal vez a la interpretación, con un movimiento semejante al grito, aunque más cercano a una cierta negligencia ante lo neroniano del poder, una indiferencia lezamiana. Si Santiago con su postulación del entre-lugar ofrecía o buscaba ofrecer caminos distintos a una crítica policial y a un arte parasitario, demuestra que de lo que hay que apartarse es, tal vez, de la crítica misma y de un arte que no sea crítica (reescritura). Entre tanto, el contrapunto lezamiano responde aún con una suerte de indiscriminación que junta la crítica con la creatividad y hace del arte soberanía, e historia.

Ambas posturas son vigentes hoy en un latinoamericanismo que, como lo vaticinara Nelly Richard (1998) en ese momento de crisis que fuera el cambio de milenio, aún no puede salir sin adentrarse más en las viejas y perennes dicotomías entre centro y periferia, ciudad y campo, civilización y barbarie.¹⁷ Y mucho menos de la fértil dicotomía entre mito e historia, porque, según lo muestra José Lezama Lima, tal diferenciación es una ficción, real y productiva, como todo mito.

¹⁷ Dice Richard (1998): «El desplazamiento veloz de las fronteras atravesadas por múltiples flujos de globalización comunicativa [...] las alteraciones de trazado que experimenta la cartografía del poder cultural [...] cumplen con producir sensaciones extraterritoriales de no-lugar (Augé) que un cierto pos-modernismo interpreta relajadamente a favor de una libre teoría del nomadismo. Sin embargo, no es cierto que las divisiones de poder se han vuelto inmateriales, que las posiciones de sujeto son todas reversibles, permutables e intercambiables, que los límites ya no limitan. Tanto las acciones como los 'juegos de lenguajes' siguen condicionados por divisiones y asimetrías de poder». La lúcida reflexión de Richard, quizás una simple observación atenta, sigue siendo de enorme pertinencia, y merecería un comentario que, por cuestiones de tiempo y materia, solo puede reservarse para otro espacio dedicado al contrapunto y el fin de la ciudad letrada.

Referencias

- Arguedas, J. M. (2011). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Horizonte.
- Aristóteles. (2013). *Metafísica*. Austral.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte*. Anagrama.
- Camacho-Gingerich, A. (1985). Los parámetros del sistema poético lezamiano. *Revista Iberoamericana*, 51, 130-331.
- Cândido, A. (1972). Literatura y subdesarrollo. En C. F. Moreno (Coord.), *América Latina en su literatura* (pp. 335-353). Siglo XXI Editores.
- Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (celacp) / Latinoamericana Editores.
- Cortázar, J. (1970). Para llegar a Lezama Lima. En P. Simón Martínez (Ed.), *Recopilación de textos sobre José Lezama Lima* (pp.146-168). Casa de las Américas.
- Cruz-Malavé, A. (2013). Prólogo. En J. Lezama Lima, *Julián del Casal*. https://www.researchgate.net/publication/295260197_Julian_del_Casal_de_Jose_Lezama_Lima_Prologo_y_edicion_anotada_de_Arnaldo_M_Cruz-Malave
- Delgado del Águila, J. M. (2021). Trivialidad teórica de Antonio Cornejo Polar: composición tácita y respaldo forzado de la crítica literaria. *Estudios de teoría literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, 10(23), 126-140.
- Estupiñán Serrano, M. L., Parra Triana, C. M. y rodíguez freire, r. (2019). Latinoamericanismo de la descomposición: una lectura de su crítica y de su crisis. *Pléyade*, 24, 191-214. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962019000200191>
- Fernández Retamar, R. (2013). *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Instituto Caro y Cuervo.
- Fino Gómez, C. O. (2012). *Cartografía poética en la crítica de las artes plásticas de José Lezama Lima* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Archivo digital. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63241>
- Henríquez Ureña, P. (1978a). Caminos de nuestra historia literaria. En *La utopía de América*, (pp. 33-45). Biblioteca Ayacucho.
- Henríquez Ureña, P. (1978b). El descontento y la promesa. En *La utopía de América*, (pp. 45-56). Biblioteca Ayacucho.
- Herrera Pardo, H. (2018). Alejandro Losada. En C. M. Parra Triana y r. rodíguez freire (Comps.), *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina. Para una antología del siglo xx* (pp. 465-468). euv/Ediciones Dársena.
- Levinson, B. (1996). *Secondary Moderns. Mimesis, History and Revolution in Lezama Lima's «American Expression»*. Bucknell University Press.
- Lezama Lima, J. (1988). *Paradiso*. Archivos, UNESCO.
- Lezama Lima, J. (2001). *La expresión americana*. Fondo de Cultura Económica.
- Lezama Lima, J. (2010). *Analecta del reloj en: Obras Completas*. Letras Cubanas.
- Losada, A. (1975). Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1, 39-60.
- Losada, A. (2018). Discursos críticos y proyectos sociales en Hispanoamérica. En C. M. Parra Triana y r. rodíguez freire (Comps.), *Crítica literaria y teoría cultural*

- en América Latina. Para una antología del siglo xx (pp. 469-475). euv/Ediciones Dársena.
- Lukács, G. (1970). ¿Qué es el marxismo ortodoxo? En: *Historia y conciencia de clase* (pp. 35-58). Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Lupi, J. P. (2012). *Reading Anew: José Lezama Lima's Rhetorical Investigations*. Iberoamericana.
- Mariátegui, J. C. (2011). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Red Ediciones.
- Marx, C., y Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*. El Aleph.
- Mataix, R. (2000). *La escritura de lo posible: el sistema poético de José Lezama Lima*. Universidad de Lleida.
- Moreiras, A. (1998). Fragmentos globales. Latinoamericanismo de segundo orden. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa.
- Peláez Pérez, C. E. (1996). *El sistema poético de José Lezama Lima*. SEDUCA.
- Rama, Á. (1982). Una obra maestra del fanatismo artístico. La guerra del fin del mundo. *Revista de la Universidad de México*, (14), 8-24.
- Rama, A. (1986). *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*. Fundación Ángel Rama.
- Rama, A. (2018). La ciudad letrada. En C. M. Parra Triana y r. rodríguez freire (Comps.), *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina. Para una antología del siglo xx* (pp. 611-619). EUV/Ediciones Dársena.
- Ramos, J. (2015). *Latinoamericanismo a contrapelo. Ensayos de Julio Ramos*. Universidad del Cauca.
- Richard, N. (1998). Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa.
- Rodríguez Matos, J. (2017). *Writing of the Formless. José Lezama Lima and the End of Time*. Fordham University Press.
- Sanín Cano, B. (1984). *Letras colombianas*. Gobernación de Antioquia.
- Santiago, S. (2012). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago* (pp. 57-76). Escaparate Ediciones.
- Schürmann, R. (2021). *Reading Marx: On Transcendental Materialism*. Diaphanes.
- Uribe Ferrer, R. (1984). Prólogo. En B. Sanín Cano, *Letras colombianas* (pp. i-xxv). Gobernación de Antioquia.
- Urrutia Fernández, M. (2012). Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología del Caribe* (17).