

LA NACIÓN RELIGIOSA: CUBA SEGÚN LA POÉTICA TELEOLÓGICA DE JOSÉ LEZAMA LIMA

THE RELIGIOUS NATION: CUBA AND THE TELEOLOGICAL POETICS OF JOSÉ LEZAMA LIMA

DAVID RICARDO RAMÍREZ*

Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano

Fecha de recepción: 17 de enero de 2011

Fecha de aceptación: 3 de mayo de 2011

Fecha de modificación: 12 de mayo de 2011

RESUMEN

'Teleología' es el término con el que la crítica suele identificar el intento de José Lezama Lima por construir un mito nacional. El objetivo de este trabajo es presentar y discutir la polémica naturaleza de este mito. A diferencia de las interpretaciones políticas que suelen ver en este *telos* las bases de un mito de Estado, este texto mostrará que el principal sentido de esta teleología es religioso, porque pone en el centro lo que Emmanuel Levinas llamó el cara-a-cara entre los hombres.

PALABRAS CLAVE: Lezama Lima, teleología, ética, literaturas nacionales, alteridad.

ABSTRACT

'Teleology' is the word with which some criticism identifies José Lezama Lima's effort to elaborate a national myth. The purpose of this paper is to present and discuss the polemic nature of this myth. In contrast with some political interpretations that see in this *telos* a myth of state, this text will show that the main content of this teleology is religious, and that it is so because makes emphasis on what Emmanuel Levinas called the face-to-face between humans.

KEY WORDS: Lezama Lima, teleology, ethics, national literatures, otherness.

* Magíster en Literatura Comparada. Universidad Nacional Autónoma de México.

El ocho de septiembre se celebra en Cuba el día de la Virgen de la Caridad, patrona de la isla. Al igual que la Virgen de Guadalupe en México o la Virgen de Aparecida en Brasil, Nuestra Señora de la Caridad es un símbolo fundamental de la identidad cubana, y como tal, su historia ha soportado diversos procesos de apropiación simbólica tanto en lo político como en lo cultural. Una de las tesis más conocidas sobre su valor en la cultura cubana sostiene que la Virgen representa el carácter esencialmente sincrético de este pueblo. De acuerdo con esta interpretación, la Virgen de la Caridad vendría a ser, junto al *Espejo de la paciencia*, libro fundacional de la literatura cubana y también de principios del XVII, un símbolo en el que confluyen los tres grupos étnicos (“los tres Juanes”) que conforman al hombre cubano: el indio, el negro y el criollo.

Más que su posible validez, lo interesante de esta propuesta es que evidencia una actitud recurrente en la intelectualidad cubana: hacer coincidir literatura y religión en los “orígenes”. Desde José Martí hasta esa suerte de religiosidad que se instituyó con la revolución de 1959 (Rojas 22), la simbiosis de lo literario y lo religioso reaparecen en el imaginario cubano con una insistencia que no deja de ser inquietante. Y es que si bien históricamente este vínculo no hace de Cuba un caso excepcional en el contexto latinoamericano, la actualidad de su influencia en la vida cultural y política de la isla sí contrasta con el lugar secundario que éste ocupa, al menos formalmente, en los otros países de la región.

Las formas en las que se manifiesta esta relación en la vida cubana son muy diversas, y todas ellas suponen una determinada concepción de la literatura y de la religión. En el caso de José Lezama Lima, que es el que me interesa en este trabajo, ese vínculo recibe una formulación teórica que no sólo lo revitaliza, sino que además le asigna una función fundacional. Como se verá en este estudio, el proyecto de construcción de una identidad nacional al que Lezama dedica gran parte de su obra se fundamenta en una mitificación de la historia cubana y de la historia universal. Las páginas que siguen mostrarán cómo la unión entre literatura y religión, fuentes de todo mito, constituye el cimiento de la *poética* teleológica lezamiana, cuáles han sido las interpretaciones más frecuentes de ésta y, finalmente, en qué medida es posible una lectura que la aborde desde una perspectiva ética.

DEL ‘INSULARISMO’ A LA ‘TELEOLOGÍA’

“Coloquio con Juan Ramón Jiménez” (1937) es el primer texto en el que Lezama discute detenidamente la compleja relación entre mito y nación. Este primer acercamiento a tal

cuestión se encuentra articulado alrededor de dos conceptos que tendrán un incidencia desigual en toda su obra: ‘insularismo’ y ‘teleología’.

El punto de partida de la reflexión es la condición insular de Cuba. Lezama retoma un concepto acuñado por el puertorriqueño Antonio S. Pedreira en su libro *Insularismo* (1934) e intenta redefinirlo en términos que trasciendan su sentido geográfico. La palabra ‘insularismo’, nos aclara en el “Coloquio”, “ha de entenderse no tanto en su acepción geográfica, que desde luego no deja de interesarnos, sino, sobre todo, en cuanto al problema que plantea en la historia de la cultura y aun de la sensibilidad” (*Obras completas* II 47). Lezama justifica este nuevo sentido apelando a la distinción que entre “culturas de litoral” y “culturas de tierra adentro” hizo el etnólogo alemán Leo Frobenius y se aventura a dar algunos ejemplos comparativos que muestran su posible aplicación. De los casos que comenta (Cuba en oposición a México, Inglaterra en oposición a la Europa continental), el de Inglaterra resulta especialmente interesante porque en él se ve con claridad cuál es el vacío que busca llenar el proyecto lezamiano. Pese a su idéntica condición geográfica con Cuba, Inglaterra se diferencia de ésta en un detalle tan sencillo como fundamental: su capacidad de convertir la geografía en mito y por ende en tradición. Las muchas y definitivas diferencias que reconoce Lezama entre las dos islas (la exuberancia del trópico por ejemplo) son secundarias en relación a esta incapacidad cubana para “integrar el mito que nos falta” (*Obras completas* II 51).

Ahora bien, Lezama no fue el único intelectual que denunció esta imposibilidad de la cultura republicana de crear el mito que proveyera de dirección y sentido a la nación. Algunos de los pensadores cubanos más importantes de la primera mitad del siglo XX (Fernando Ortiz, Jorge Mañach, Virgilio Piñera, Cintio Vitier y Lydia Cabrera, entre otros) dejaron numerosos testimonios sobre esa sensación compartida de desamparo que genera la “ausencia de mitos fundadores” (Rojas 51). Lo que singularizó a Lezama en este contexto de frustración nacional fue el acento cristiano con el que intentó enfrentarla. Mientras Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, como lo muestra Rafael Rojas en su libro *Tumbas sin sosiego*, encararon esta “ansiedad del mito” desde “una cultura liberal, republicana y democrática que expresaba la emotividad nacional ... por la vía del patriotismo cívico” (59), Lezama lo hizo afiliándose a la tradición católica y a su concepción teleológica y redentora de la historia.

No es casual que la primera vez que Lezama usa el término ‘teleología’ en el “Coloquio” lo haga asociándolo a una especial idea de religiosidad. Después de asegurar que los cubanos están “obligados forzosamente por fronteras de agua a una teleología”, Lezama agrega a modo de explicación lo siguiente:

Nosotros, insulares, hemos vivido sin religiosidad, bajo especie de pasajeros accidentales, y no es nuestra arrogancia lo que menos nos puede conducir al ridículo. Hemos carecido de orgullo de expresión, nos hemos recurvado al vicio, que es elegancia en la geometría desligada de la flor, y la obra de arte no se da entre nosotros como una exigencia subterránea, sino como una frustración de la vitalidad. (*Obras completas* II 61)

Desprovista de mitos protectores, la isla queda huérfana y ese vacío es llenado por el desarraigo y la frustración. El cubano, que según Lezama pertenece a una tradición cultural que confunde “el accidente coloreado con la sustancia mítica” (*Obras completas* II 51), percibe de manera problemática su identidad y las posibilidades de su expresión porque carece de un *telos* que lo *religie* con sus semejantes y con su pasado, porque carece de ese sentido histórico que proporciona la religión y, con especial relevancia, el cristianismo. La teleología es, en este sentido, un antídoto que busca compensar el aislamiento geográfico al que está condenada toda isla, su insularismo; a través de ella la historia de Cuba entra a formar parte de la historia universal en su sentido más pleno, el de historia de salvación.

Según la crítica especializada, la expresión de Lezama que mejor traduce este esfuerzo iniciado en el “Coloquio” se encuentra en una carta a Cintio Vitier de 1939: ‘teleología insular’ (Vitier, “De las cartas” 278). Aunque nace junto a otras como ‘economía astronómica’ o ‘meteorología habanera’, la ‘teleología insular’ ha prevalecido en los estudios sobre el ideal de nación forjado por Lezama. Si bien este énfasis es justificado, suele pasar por alto no sólo que el autor de *Paradiso* apenas usó esta expresión un par de veces, sino sobre todo que la tensión que la constituye, sutil en el “Coloquio”, con el paso de los años se hará cada vez más grande, hasta inclinarse casi por completo hacia uno de sus extremos. La creciente asimilación de Lezama del pensamiento teleológico cristiano es proporcional al paulatino olvido en que cae su interés en el insularismo como fundamento de la identidad nacional. Como se ve, este desplazamiento es perfectamente coherente con su concepción de la poesía como la celebración de un triunfo de la cultura sobre a la naturaleza, del mito sobre la anécdota, del sentido sobre el silencio de la geografía.

Son varios los textos que ya desde de los años cuarenta dan cuenta de este movimiento. Uno especialmente valioso y parcialmente olvidado por la crítica es “La imaginación medioeval de Chesterton”. Aparecido en la revista puertorriqueña *Asomante* en 1946, este ensayo resulta interesante porque revela que la lectura de Chesterton fue esencial para precisar lo que en el “Coloquio” todavía permanecía confuso.

El objetivo principal del ensayo es presentar la interpretación chestertoniana de la historia de Inglaterra, la isla-modelo del “Coloquio”. La lectura atenta que Lezama realiza de la obra de inglés, especialmente de *Ortodoxia* (1908) y la *Breve historia de*

Inglaterra (1917), nos muestra cómo los grandes aciertos de la cultura inglesa son justamente aquellos en que los que la fusión de literatura y religión contribuyó a la creación de una imagen de nación cimentada en el mito. Pese a que Lezama nunca lo dice de manera explícita, el ensayo mismo es ya un testimonio de la semejanza que él percibió entre su proyecto y el de Chesterton. Basta con una lectura rápida de la *Breve historia de Inglaterra* para darse cuenta del porqué.

Las primeras páginas del libro están dedicadas a analizar el carácter del hombre de las islas¹, pero a medida que avanza el texto la centralidad de la isla cede su lugar, primero a lo que Lezama llamó “lo romano viviente” (*Obras completas* II 127), la riqueza imaginativa del cristianismo medieval, y después a la frialdad estéril del puritanismo victoriano. De estos tres momentos es, por supuesto, la Inglaterra medieval la que el cubano y el inglés rememoran con mayor admiración. Reaccionando, también como Lezama, a un sentimiento de frustración nacional (recuérdese que este libro fue escrito en medio de la decepción de la primera guerra), Chesterton vuelve su mirada a la Edad Media y descubre en ella el origen de la nación inglesa. Según él, la llegada a la isla del cristianismo con los romanos no sólo sentó los cimientos de su cultura, sino incluso de su naturaleza: “Nuestros bosques son como musgo en los huesos de un gigante. Debajo de las semillas de nuestras cosechas y de las raíces de nuestros árboles se encuentran unos cimientos de los que los fragmentos de teja y ladrillo no son más que un símbolo; y por debajo de los colores de nuestras flores silvestres están los colores de una calzada romana” (Chesterton 23).

La “imaginación medioeval” a la que se refiere Lezama en el título de su ensayo y a la que Chesterton le rinde homenaje en diversas partes de su obra no remite únicamente a un período de esplendor artístico y literario. Este esplendor, al igual que el color de las flores silvestres, es más bien consecuencia de esa fuerza subterránea que Lezama y Chesterton denominan *imaginación* y que ambos identifican con el cristianismo. Para estos autores, esta religión no es una de las varias formas que asume lo sagrado cuando

1. He aquí las palabras que Chesterton le dedica a los isleños y que muy probablemente llamaron la atención de Lezama: “Los isleños están en sintonía con sus islas. Por diferentes que hoy sean las naciones en que hoy se dividen ... tienen algo que los distingue de la monótona docilidad de los alemanes del interior o del bon sens *français* que puede ser banal o agudo a voluntad. Su definición más exacta [la de los isleños britanos] es la inseguridad, algo muy adecuado para hombres que pasean por acantilados y por el límite de las cosas. La aventura, un deleite solitario por la libertad y un humor poco ingenioso dejan tan perplejos a sus críticos como a ellos mismos. ... De todos los pueblos, son los menos apegados a lo puramente clásico: a esa claridad imperial con la que tan bien se desenvuelven los franceses y tan mal los alemanes y nada en absoluto los britanos. Son eternos colonos y emigrantes: tienen fama de encontrarse en casa en cualquier país, pero son como exiliados en su propia tierra. Están divididos entre el amor por su hogar y el amor por algo más, cosa de la que el mar podría ser la explicación o tan sólo un símbolo” (20-22).

se institucionaliza sino algo sin duda mucho más profundo. En su ensayo sobre el inglés Lezama lo explica de esta manera:

Para que el hombre pueda actuar en el embrión y en la eternidad, su participación tiene que verificarse en el mundo de los símbolos. Pensar que los objetos tienen que ser poseídos para su definición, engendra un mundo categorial y circunspecto; pensar que los objetos pueden ser iluminados es cosa del catolicismo ... Haber constituido nuestra simbólica, la encarnación de los objetos y habernos entregado las historias inverosímiles de la temporalidad y las historias verosímiles de ultratumba es su mayor claridad y la decapitación definitiva del *horror vacui*. (*Obras completas* II 121)

Siguiendo a Chesterton, el autor de *Paradiso* interpreta la teleología cristiana no en términos metafísicos, sino metafóricos. El más allá que anuncia el *telos* del cristianismo es el mismo más allá que instauro la metáfora en el lenguaje y en la historia. La teleología nos saca de esa especie de isla que es la identidad y nos lanza a lo Otro; no posee sino que ilumina. En el tercer apartado de este trabajo me detendré largamente en este punto. Antes de eso, me interesa precisar el modo como Lezama asimiló y puso en marcha las ideas que halló en Chesterton.

Probablemente, dado su perfil histórico, el texto más indicado para hacer esto sea *La expresión americana* (1957). En éste la unión de cristianismo e imaginación es presentada como el aporte principal del americano a la historia de las eras imaginarias. A partir de estas dos fuentes principales, Lezama explica los distintos momentos de la imaginación americana y muy especialmente el barroco, la forma más lograda de este vínculo. Es por ello comprensible que cuando asegura que “entre nosotros el barroco fue un arte de la contraconquista” (*La expresión americana* 91), destaque no sólo sus realizaciones artísticas y literarias (como las catedrales de Puno y Puebla o la obra de Sor Juana Inés de la Cruz), sino también sus realizaciones religiosas, como “los intentos de falansterio, de paraíso, hechos por los jesuitas en Paraguay” (95-96). Pero además de esto, resalta la fidelidad evangélica del clero americano que, oponiéndose incluso a la jerarquía eclesial, desempeñó un papel protagónico en los procesos de independencia y en la constitución de las nuevas naciones:

Liberados de las exigencias del poder central, por tierras americanas [los religiosos] podían manifestar con pureza un recto espíritu evangélico. En Santo Domingo, los dominicos que mantenían la tradición del padre Victoria; en Cuba, y después ante Carlos V, el padre de Las Casas; en México, los padres franciscanos. Y lo que es más sorprendente, las colonias jesuitas del Paraguay, donde la compañía, liberada de la búsqueda del apoyo de las casas reinantes,

desde los Habsburgo, para tener un apoyo austriaco frente a las intenciones del nacionalismo de la Reforma, realiza experiencias para lograr la Jerusalén terrestre en relación con la celeste. A medida que la colonización se integra y el poder central se muestra más absorbente, el conflicto surge y se exagera, al extremo de llevar al clero católico, en la Argentina y México, al separatismo, tratando de unir las esencias espirituales de la nación con las esencias evangélicas. (121-122)

Aunque las particularidades son muy distintas, el esquema general de la historia que nos cuenta aquí Lezama es el mismo que el de la de Chesterton. Él también sostiene que la “visible raíz histórica” de esta actitud del clero es la Edad Media e insiste, como lo hiciera el autor de *Ortodoxia*, que sus aliados principales fueron “los agricultores y ... los pequeños terratenientes” (123). En ambos casos es, en última instancia, la unión de las esencias culturales y evangélicas la que da origen a la nación. Ejemplos concretos de esto son, según Lezama, Argentina y México, pero no Cuba, a la que con razón no incluye en este pasaje. ¿O acaso puede encontrarse en la historia de Cuba una figura en la que encarnen cabalmente poesía y religión? ¿Quién es el fray Servando Teresa de Mier o el Tomás Moro cubano? Quien parecía destinado a ocupar ese sitio, José Martí, murió prematuramente y dejó incompleta su tarea fundacional.

Este sentimiento de vacío que, como vimos, Lezama compartía prácticamente con toda su generación, es el que marca la diferencia esencial de su proyecto con el de Chesterton. Cuando Lezama intenta volver su mirada al pasado cubano no encuentra nada parecido a la Edad Media de Chesterton, no encuentra ni siquiera un pasado indígena, como el de México o Perú. A sus ojos, en la década de los cuarenta Cuba es todavía un país reciente, que no cuenta con el amparo de una tradición verdaderamente nacional². Así pues, mientras Chesterton clama por un retorno, Lezama intenta diseñar un futuro.

Esta diferencia original es la que permite que su concepción de la historia nacional se adecúe de un modo tan natural a la historia bíblica, cuyo esquema básico, y también enormemente simplificado, es el de tránsito por el desierto en camino a la tierra prometida; las promesas del futuro compensan las ausencias del pasado y constituyen el impulso del presente. La apropiación voraz por parte de la *poética* de Lezama de otras tradiciones culturales, de otros pasados (Egipto, China, Grecia y México, entre otros), es uno de

2. Incluso en una fecha tan tardía como 1957 Lezama continúa teniendo la misma percepción de la situación de su país. Anota en su diario: “Al fin, estamos en el caos consecuente de la desintegración, confusión e inferioridad de la vida cubana de los últimos treinta años ... Por un lado, susto, sorpresa, perplejidad. Por el otro, desesperación. Falta de lazos históricos, de sentido arquitectónico en la nación, de metas a llenar por las generaciones” (108-109).

los resultados de esa asimilación de la cultura universal que a mediados de la década de los cuarenta era todavía un proyecto. Incluso la recuperación de los orígenes que tanto interesa al autor de *Paradiso* (no por casualidad fue ese el nombre de la legendaria revista que fundó con José Rodríguez Feo) encarna en el futuro y el mito que la identifica es el mito cristiano de la resurrección. “La poesía”, escribía con toda claridad Lezama en 1956, “tiene que empatar o zurcir el espacio de la caída” (*Obras completas* II 762). Precisamente porque Cuba es la tierra de la caída, necesita un *telos* que sólo la religión y la literatura pueden proporcionarle. Si lo tradujéramos en términos teológicos, esto quiere decir que la literatura participa de la misión redentora iniciada por Cristo. Como la Iglesia, y a veces de manera más efectiva que ella, la literatura se encarga de preparar la segunda venida del Mesías y, así, de reconciliarnos con nuestro origen perdido, de devolvernos la patria que no tenemos. Los términos de esta interpretación de la historia son bastante conocidos y, en cierto sentido, no tienen nada de originales. En esto se limita a seguir a los grandes padres de la Iglesia, sobre todo a san Pablo y san Agustín. Lo particular de su propuesta es que no sólo aplica la cosmovisión cristiana a su comprensión de la literatura, sino que a partir de ella construye una narrativa de la historia nacional. Ese ambicioso proyecto que Lezama llamó el “sistema poético del mundo” no pretendía nada menos que realizar una síntesis no filosófica de lo diverso en lo uno: la síntesis de la historia universal, la historia literaria y la historia nacional en una historia de salvación.

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de todo esto? ¿Qué consecuencias se han derivado de esta *poética* religiosa de la nación?

‘TELEOLOGÍA’ Y REVOLUCIÓN

Las distintas interpretaciones de la *poética* teleológica de Lezama suelen tomar dos direcciones que, aunque funcionan con una dialéctica similar, llegan a resultados radicalmente distintos. Marcadas de principio a fin por la revolución del 59, estas dos versiones hacen una misma lectura del proyecto de Lezama pero lo califican con signo distinto.

La primera de estas interpretaciones tiene en Cintio Vitier a su representante más autorizado. De los varios textos de Vitier que recogen y aspiran a continuar el proyecto del autor de *Paradiso*, probablemente los más importantes son *Lo cubano en la poesía* (1958) y *Ese sol del mundo moral* (1975). A pesar de haber sido escritos con casi veinte años de diferencia y en situaciones muy distintas, estos dos libros tienen una aspiración común que se manifiesta en dos campos distintos: el de la poesía y el de la ética. El recorrido histórico que en ellos se realiza no sólo abarca un período de tiempo similar (desde la colonia hasta finales de la década de los cincuenta), sino que tiene como

objetivo común el de ofrecer una historia unificada y teleológica de Cuba, a través de la poesía el uno, y a través de una “ética en vivo” el otro (*Ese sol del mundo moral* 8). En cierto sentido, estos libros son la realización de la síntesis que ideó Lezama.

Justamente en *Lo cubano en la poesía* la teleología de Lezama recibe su primer reconocimiento crítico. “Crecida de la ambición creadora. La poesía de Lezama Lima y el intento de una teleología insular”, es el título del capítulo que Vitier le dedica al autor de *Tratados en La Habana*. Tras hacer allí un rápido repaso de su obra poética, Vitier concluye haciendo una presentación de la poética lezamiana en los siguientes términos:

No se trata ya para él de escribir poemas más o menos afortunados, sino de convertir la actividad creadora en una interpretación de la cultura y el destino. La poesía tiene, sí, una finalidad en sí misma, pero esa finalidad lo abarca todo. La sustancia devoradora es, necesariamente, teleológica. Es así como, aparte de la validez intrínseca de sus creaciones y hallazgos, intenta Lezama conjurar la ausencia de finalidad contra la cual ha venido debatiéndose nuestra poesía republicana. (396)

Como vemos, Vitier considera que el principal desafío del pensamiento de Lezama consiste en responder a una época “sin sentido histórico” como la republicana con la realización de un proyecto mítico de integración o religación nacional (392). Para el Vitier de 1958, sin embargo, esa respuesta es todavía parcial: aún no deja de ser un “intento” que afecta principal y casi exclusivamente a la república de las letras, principal interlocutor también de su mismo libro.

Pero la situación será completamente distinta veinte años después. En *Ese sol del mundo moral*, como en gran parte de su obra posterior al 59, una de las principales motivaciones de Vitier va a ser la de trascender la restringida esfera de la literatura, o lo que es lo mismo, constatar su participación activa en la vida social. Lo que antes era apenas un “intento” ahora es presentado por el autor de *Peña pobre* como una cabal realización. Desde su perspectiva, es gracias a la revolución del 59 que el caudal poético de Lezama, y muy especialmente la teleología insular, alcanzan la que probablemente sea su más alta dignidad: se convierten en política, en mito legitimador del Estado.

Vitier justifica esta conversión tendiendo un lazo de continuidad entre el proyecto político liderado por Martí en el XIX y el proyecto literario elaborado por Lezama cincuenta años después. Su estrategia consiste en aplicar su versión de la teleología de Lezama a la obra de Martí y, de manera inversa, reclamar la centralidad de Martí en el imaginario lezamiano. Lo que logra con este procedimiento es, claro está, garantizar la continuidad histórica de la nación, es decir, del Estado revolucionario, a partir de un proyecto que reconcilia el plano político y ético de la acción con el plano simbólico de

la literatura. Vitier funde el sustrato religioso de la teleología de Lezama con sus convicciones políticas y presenta esa fusión como necesaria. Un ejemplo concreto de cómo funciona esta interpretación es el sentido que le da Vitier al muy importante concepto lezamiano de *lo imposible*. Escribe el cubano en *Ese sol del mundo moral*:

Lezama desarrolló [entre 1948 y 1956] una poética compensatoria del imposible histórico y una interpretación de la historia misma desde la perspectiva de la imagen, concebida como puente de la posibilidad que une las dos orillas: la de lo real y la de lo inexistente. Su punto de partida – la frase de Tertuliano: “Lo creo, *porque* es imposible” – se conjugará con su hallazgo de la voz *potens*, “que según Plutarco representa en el toscano sacerdotal el *si es posible*, la posibilidad infinita que después observamos en el *virgo potens* del catolicismo. (156)

Pero Vitier no se detiene aquí, como sí lo hace Lezama, sino que da un paso más allá e inicia un juego de sustituciones. En su opinión, la “exploración poética del ‘imposible’”, que empieza a adquirir concreción histórica en el discurso de Fidel ante los jueces en octubre de 1953 (163), se convierte por fin en acto en 1959, cuando la “verdad, la realidad poética, la sobreabundancia del *ethos* [desborda] las pesadillas de las puertas del infierno” (193). El primero de enero de 1959 es para Vitier un día emblemático e incomparable en la historia de Cuba porque fue la fecha en que un “ejército de campesinos entró en la ciudad para encarnar la palabra en la tierra, lo visible en lo invisible, la poesía en la historia” (194).

Ese sol del mundo moral es, en cuanto se lo lee desde esta perspectiva, un libro que se propone llenar de un modo sistemático los espacios vacíos dejados por la poética de Lezama y sentar así las bases de un mito de Estado. Términos religiosos (‘teleología’, ‘encarnación’, ‘resurrección’, ‘imposible’, ‘futuridad’) adquieren en él un sentido político y pasan a formar parte de la particular historia de salvación (revolucionaria) en la que Vitier convierte la historia de Cuba. La última frase del libro “Y todo lo que parecía imposible, fue posible” (194) es por eso el *telos* esperado y triunfal de un texto que, simbólicamente, también decreta el fin la historia.

Detenerse en la versión viteriana de la teleología de Lezama es importante no sólo porque muestra cuán profunda ha sido su influencia en la historia reciente de Cuba³, sino también porque ya en su misma formulación se establecen los parámetros

3. Para el crítico Enrico Mario Santí este modo de leer es el modo “oficial” de la revolución: “A base de una lectura teleológica de nuestro pasado, el castrismo ha intentado justificarse como la culminación de una serie de revoluciones supuestamente fracasadas, y así las revoluciones de 1868, 1895 y 1933 son apenas el preámbulo imperfecto, al anuncio profético, de la única Revolución decisiva, definitiva, y desde luego perfecta, de 1959” (129).

que rigen la interpretación contraria. Si Vitier procede a resolver las ambigüedades que dejó la *poética* de Lezama, esta otra postura cuestiona las implicaciones políticas de esa ambigüedad, los usos y abusos que ella alienta.

Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano (2006), uno de los libros más recientes del historiador cubano Rafael Rojas, es un buen ejemplo de esta actitud. En este libro Rojas sostiene que una de las principales fuentes de legitimidad de la revolución que llegó al poder en el 59, proviene de ese afán de construir mitos que caracterizó a los intelectuales cubanos de principios de siglo pasado:

En la primera mitad del siglo xx cubano, las élites intelectuales y políticas reaccionaron contra la “desnudez del emperador” abasteciendo al Estado de ficciones y utopías que, en la segunda mitad de la centuria, terminarían organizándose ideológica e institucionalmente. Sólo una poderosa ansiedad mitológica y una ambivalencia entre valores de “progreso” y “retorno”, proyectadas en una cultura política nacionalista y autoritaria, pudieron producir el abandono de tradiciones liberales y republicanas. (67)

De lo que, en este nuevo contexto, habría que llamar la utopía lezamiana, Rojas no sólo resalta que en ella se mezclan el legado hispano y criollo (57), sino que también llama la atención sobre su carácter teleológico, del que dice: “Es precisamente ese “principio de futuridad”, cuya naturaleza virtual o utópica puede desplazarse entre múltiples reificaciones, el que enlaza la tesis teleológica del joven Lezama con las fórmulas del nacionalismo autoritario, sea éste de derecha o de izquierda, es decir, fascista o comunista” (59).

A Rojas le interesa sobre todo señalar la relación de la teleología “del joven Lezama” con uno de los mitos que sirven de justificación al Estado cubano después de la revolución: el del retorno del Mesías. Esa “sed de advenimiento histórico, de encarnación de la poesía en la realidad” que, como acabamos de ver, Vitier lee y celebra en Lezama (*Ese sol del mundo moral* 156), para Rojas, que escribe treinta años después, es la base de una “teología sustitutiva”, de un “mesianismo secular”, de una “religiosidad política” en cuyo seno se encuentra la “fuerza simbólica del régimen que ha persistido en la isla durante cuarenta y tres años” (66).

A pesar de sus muchas diferencias, estas dos lecturas de Lezama coinciden en dos puntos esenciales. El primero, el más evidente, es que ambas reconocen la aspiración lezamiana de darle a Cuba un mito religioso, de convertir su historia en una historia de salvación que repare el pecado original que supone la falta de tradición. El segundo, y sin duda alguna el más importante, es que ambos ven una solución de continuidad entre la *poética* religiosa de Lezama y la política religiosa de la revolución; ambos asumen como

natural e inevitable ese salto de la religión a la política que es tan evidente en la historia reciente de Cuba como borroso lo es en Lezama.

En las páginas que siguen quisiera mostrar, si bien todavía a manera de esbozo, que el desenvolvimiento de este movimiento diseñado por Lezama, consumado por Vitier y después descrito, entre otros, por Rafael Rojas, no sólo se funda en una comprensión simplificada de la religión, sino que desatiende la complejidad que ésta adquiere en la *poética* de Lezama. Aunque parezca paradójico, la pérdida de importancia de la religión en el mundo contemporáneo ha permitido, por una parte, desenmascarar con mayor facilidad los continuos y hasta cierto punto habituales abusos y manipulaciones a los que se ve sometida por parte de la política; y por la otra, prestarle mayor atención a su mensaje central, esto es, a su mensaje ético⁴.

LA NACIÓN RELIGIOSA

En 1949 Lezama publicó en *Orígenes* una nota necrológica sobre el pintor mexicano José Clemente Orozco. La nota hace una revisión afectuosa y en términos muy elogiosos de la trayectoria del conocido muralista. En medio de los reconocimientos, sin embargo, Lezama aprovecha la oportunidad para hacer un comentario sobre la relación de la Revolución Mexicana con el arte que lleva implícito una diferenciación entre política y religión. Escribe Lezama:

El fresquismo mexicano nació quizás como la única grande expresión de la revolución mexicana. Una libre ingenuidad presuponía que el estado se dirigía hacia sus metas, ¿pero cuáles eran éstas? ¿Se trataba del diseño plástico de esas etapas, desde la conquista hasta la felicidad? En el paréntesis de esa creadora ingenuidad, nació el fresquismo mexicano. Cuando esa revolución nos dijo por todas sus voces que no era una religión, que era el estado y no el pueblo el que buscaba configurarse, el fresquismo mexicano dejó de pro-

4. Aunque aquí no podemos desarrollar esta discusión con la profundidad que requiere, resulta significativo que recientemente la idea de secularización haya sido puesta en tela de juicio. Peter. L Berger, uno de sus teóricos más serios y también uno de sus más firmes defensores en los años sesenta (su influencia fue definitiva, por ejemplo, en la lectura que del Modernismo hizo Gutiérrez Girardot), publicó en 1999 un libro, *The Desecularization of the World*, en el que sostiene la tesis contraria. Dice Berger: "The world today, with some exceptions ... is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled "secularization theory" is essentially mistaken" (ctd. en Norris 4). Otros autores, como el filósofo italiano Gianni Vattimo, van más lejos e, invirtiendo la lógica tradicional, llegan incluso a proponer que la secularización es, ya no el distanciamiento de las raíces religiosas de Occidente, sino su continuación y perfeccionamiento (41-50).

ducir nuevos creadores y comenzó a extinguirse lentamente, ay demasiado lentamente. (*Imagen y posibilidad* 158)

El fenómeno que aquí describe Lezama parece obedecer a un extendido patrón histórico. La confusión entre religión y Estado tiene en occidente una larga historia cuyo punto final no fue, como muchos esperaban, la distinción que entre estas dos esferas realizó la modernidad y que bautizamos con el nombre de secularización. La rentabilidad política de la religión es un tema que aún hoy está a la orden del día, y que aprovechan con igual oportunismo gobernantes y líderes religiosos. El comentario de Lezama es un cuestionamiento tácito e indirecto a la suposición de que estos dos ámbitos persiguen *telos* similares, de que los dos buscan diseñar de un mismo modo un camino que culmine en la felicidad. En efecto, cuando el *telos* de una revolución es el Estado y no la comunidad, el arte no tiene más remedio que convertirse en propaganda.

Paradójicamente, ha sido la misma historia de Occidente bajo la dirección espiritual del cristianismo la que ha alimentado esta confusión que los textos bíblicos descartan de manera casi sistemática. La célebre actitud que asume Jesús ante el César “símbolo vivo del poder del Estado” y que después es replicada en otros textos por Pedro y por Pablo, no hace más que reiterar la posición que ante el poder político asumieron los principales profetas del Antiguo Testamento. En la Biblia el profeta siempre aparece junto al rey para enseñarle sus límites, para cuestionarlo por sus excesos y recordarle con su actitud la diferencia y la primacía de la ética sobre la política. La autoridad religiosa de este libro depende principalmente de esta “excelencia profética” en la que, como nos muestra Emmanuel Levinas, el testimonio ético recibe un protagonismo incomparable (*Ética e infinito* 106-109). No es sólo que la Biblia plantee cuestiones éticas, sino que la ética, el cara-a-cara entre los hombres del que habla el filósofo lituano, es la que sirve de hilo conductor a la historia, por eso sagrada, que allí se relata.

Leído a la luz de estas ideas, el tono profético que asume Lezama en la nota sobre Orozco y que se repite sin cesar en varias partes de su obra (poesía, novela, incluso en las entrevistas) es una reactualización de la perspectiva bíblica y de su testimonio ético. La historia de la imaginación en la que se empeña la *poética* de Lezama es ante todo la historia del Otro.

En un principio son varias las objeciones que puede suscitar esta idea. Tal vez la más importante diría que asociar a Lezama con la figura del profeta sería continuar leyéndolo en la misma línea de Cintio Vitier. Pues, en efecto, Vitier fue el primero que exploró de manera explícita esta posibilidad en un texto de 1986 titulado justamente “Hallazgo de una profecía”. En aquel ensayo, el autor de *Lo cubano en la poesía* da cuenta del descubrimiento inesperado de un poema de Lezama dedicado a la que, a su juicio, es

la piedra angular del sistema poético lezamiano: José Martí. Leído por Vitier, es decir, leído desde el futuro, el poema reitera en cada verso su valor profético, la exactitud milagrosa de sus capacidades adivinatorias. A pesar de la complejidad retórica con que lo presenta, el significado de la profecía es reducido por Vitier al de una mera adivinación del futuro. La principal virtud del Lezama profeta habría sido, entonces, la de reconocer ese futuro que Vitier habita y desde el cual habla: la revolución castrista. Lo paradójico de esta lectura, que también emplea la estrategia de apropiarse de una cierta versión de la historia sagrada para explicar la historia cubana⁵, es que acaba por circunscribir a Lezama al papel del precursor; una vez que el reino por él anunciado alcanza su feliz realización, la labor del profeta está cumplida. Lezama es un profeta innecesario⁶.

La situación cambia radicalmente cuando le devolvemos al tono profético de la teleología lezamiana su sentido bíblico, es decir, su sentido ético. Son varios los ensayos en los que Lezama se inmiscuye, si bien de la manera fragmentaria que le es natural, en asuntos relacionados con la ética y sus estrechos vínculos con la literatura y el arte en general. Uno emblemático es “La dignidad de la poesía”, un ensayo de 1956 que, publicado en el último número de *Orígenes*, hace de lo que Lezama llama el “*ethos* de la creación” su preocupación central (*Obras completas* II 761).

La primera parte de este texto está dedicada a presentar distintas aproximaciones al problema de la alteridad, a la relación de lo Mismo con lo Otro. Cada una de las referencias que usa Lezama para explicar esta relación (tomadas unas de la literatura, otras de la religión y otras incluso de la biología), pretenden mostrar algunas de las muchas formas que puede asumir este vínculo: el encuentro sexual, la paradoja y la oposición entre vida y muerte, entre otros. De todas ellas hay una en la que Lezama insiste con especial intensidad: el crimen. Benvenuto Cellini preparándose para matar, Judith decapitando a Holofernes y Santa Bárbara muriendo a manos de su padre son, entre otras, algunas de las imágenes que aparecen en las primeras páginas del texto. Estas referencias ponen de relieve dos cosas. La primera es que le dan relevancia a un hecho que, a pesar de su obviedad, pasamos por alto con demasiada frecuencia: al Otro también lo podemos matar; la segunda, que el arte, la literatura en el caso de Lezama, es a menudo cómplice de esa muerte.

5. Al respecto escribe Vitier: “El período que se inicia con la frustración de la república, es interpretado por Lezama en este poema como una marcha por el desierto, semejante a la que evoca el libro del Éxodo en el Antiguo Testamento (libro básico para la hoy llamada Teología de la Liberación)” (35).

6. Un año antes que Vitier, en 1985, Abel Prieto, crítico y dirigente cultural del régimen de los Castro, escribió un ensayo sobre las pequeñas crónicas que publicó Lezama en el *Diario de la Marina* en el que es aún más evidente la idea de que Lezama ocupa un lugar de honor, pero en el pasado. El título de este texto es ya muy dicente: “‘Sucesiva o Coordinadas habaneras’: apuntes para el proyecto utópico de Lezama”.

El autor de *Paradiso* ahonda en este problema haciendo un pequeño análisis de los protagonistas de una novela también articulada alrededor del asesinato, *Crimen y castigo*. Aunque poco usual, la aparición de Dostoievski en el entramado lezamiano resulta significativa porque le da visibilidad a un rasgo común de estos autores que, por ser tan distintos, fácilmente podría pasar desapercibido. La evidente influencia del cristianismo en la obra del ruso no sólo es igual de importante en la de Lezama, sino que en ambos casos una de sus principales manifestaciones es un pensamiento teleológico. Tanto *Crimen y castigo* como *Los hermanos Karamazov*, probablemente sus obras más ambiciosas, continúan el relato de ese tortuoso camino a la resurrección que se inicia en la Biblia y que con razón Lezama, refiriéndose a Dostoievski, describe como profético (*Obras completas* II 772).

A diferencia de cierta crítica romántica y existencialista que ve en Raskolnikov a un rebelde ejemplar, a un crítico genial de la sociedad moderna como lo serán después algunos personajes clásicos de Camus y Sartre, la interpretación de Lezama nos ofrece una perspectiva en la que es Sonia quien ocupa el lugar de privilegio. Según el cubano, la precaria situación en la que vive Sonia, probablemente más precaria que la de Raskolnikov, la sitúa ante el mismo dilema al que se enfrentó el joven estudiante: sacrificar *al* Otro o sacrificarse *por* él. Afirma Lezama: “Raskolnikov se quiere acoger a la doble moral para destruir. Sonia, la supermujer, la virgen, pues aún su espíritu está intocado, que se apega aún más a lo imposible de su absolutez, se autodestruye para crear” (772). A lo largo de toda su interpretación, Lezama continúa este paralelo entre dos formas de relacionarse con lo Otro, que, a su vez, constituyen dos tipos distintos de sujeto: el rebelde y el santo. El fundamento bíblico de su análisis es cada vez más evidente:

Raskolnikov ... adquiere su relieve por la destrucción, signos todos de un *ethos* sin misterio, de una conducta planificada y frívola. ... Su acción para destruir marcha con facilidad, frívolamente casi, mientras que su reacción, donde hubiese conseguido ese más de la sobreabundancia exigido por el alcabalero [san Mateo], para el renunciamiento es esquivo y superficial. Su sobreabundancia no alcanza la plenitud del orden la caridad. Sonia, en la aparente carencia de los dones, decide aprovechar su destrucción, agrandándola al máximo de su compás para salvar a Raskolnikov Éste en la sobreabundancia, decide destruir, y es ahí donde se verifica su congeladora, pues no aclara la sobreabundancia en el acto de la caridad; Sonia, por el contrario, en la carencia, decide aumentar el poco que le fue dado, es decir, perderlo todo, unirse al que destruye, destruyéndose, y logra el prodigio de su ascendit. *Charitas omnia credit*, la caridad todo lo cree, el acercamiento de Sonia a Raskolnikov, el que destruye

destruyéndose, la lleva al plano del ordenamiento de la caridad, en esa última región solo le queda amarrarse al texto paulino de la resurrección, que es el pleno de la imagen. (*Obras completas* II 773-74)

El pasaje bíblico que sirve de hilo conductor a esta interpretación es el conocido himno a la caridad incluido en el capítulo 13 de la primera “Carta a los Corintios”. Esta elección es decisiva porque remite a un texto en el que lo religioso asume un sentido ético que, por eso mismo, es perfectamente traducible al lenguaje secular. ‘Caridad’ y ‘resurrección’, los dos términos religiosos claves de este análisis lezamiano, no sólo recuperan en el autor de *Paradiso* la universalidad y la fuerza que parecen haber perdido en dos mil años de historia cristiana, sino también la plenitud de sentido que la institucionalización del cristianismo ha domesticado y convertido en retórica vacía. La importancia que Lezama le concede a la caridad no puede ser circunscrita a una determinada estructura confesional, aunque parta de una muy precisa. Su caso es muy semejante, al menos en este aspecto, al de Emmanuel Levinas, otro gran lector de Dostoievski, quien también recupera el valor ético de la caridad:

El encuentro con Otro es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el que el momento ético domina sobre el momento pasional. ... No me gusta demasiado el término “amor”, adulterado por el uso. Hablemos mejor de “hacerse cargo” del destino de los otros. (*Entre nosotros* 129)⁷

La santidad de Sonia, la prostituta, no es el resultado de la adecuación de sus acciones a un determinado programa moral o a un conjunto de prescripciones religiosas, sino de la manera como encara el que probablemente sea el dilema fundante de lo humano: “... ¿es que siendo, persistiendo en el ser, yo no mato?” (*Ética e infinito* 112). ¿Puedo ser sin tener que sacrificar al Otro? Aunque todo está en su contra, Sonia responde a esta pregunta afirmando que la unión entre el ser y el sacrificio no es necesaria, y que es así gracias a la caridad, a ese exceso que rompe toda finalidad, especialmente la más básica y al mismo tiempo la más racional de todas: la de la conservación del ser, la del ahorro, la de la primacía, casi instintiva, de lo mismo sobre lo Otro.

Lo primero que pronuncia el Otro, orden y súplica al mismo tiempo, es: “No matarás” (*Ética e infinito* 83). Según Levinas, es en este mandato imposible, que contradice nuestra naturaleza, donde la sociedad se juega su supervivencia. De él dependen

7. Como bien es sabido, para Levinas la misma posibilidad del sentido proviene de la caridad, es decir, de ese “hacerse cargo” del otro. De ahí su clásica definición de la filosofía: filosofía “sería —sin jugar con las palabras— la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor” (*Entre nosotros* 130).

desde las formas más básicas de sociabilidad, como el “Después de usted” que decimos al coincidir con alguien ante una puerta (84), hasta las más complejas, como la literatura. Esto es algo que tiene ya muy claro el poeta que al inicio de “La dignidad de la poesía”, y casi a modo de plegaria, advierte: “No se puede matar, no se puede matar. La poesía no resiste la escritura. Ni la traición del rey ni el cuchillo en la nuca pueden ser interpretados rectamente para matar” (*Obras completas* II 761).

Puestas al lado de las de Levinas, estas palabras le dan un nuevo sentido a los términos que las componen. Si entendemos desde este horizonte la teleología de Lezama, su acepción tradicional se modifica radicalmente porque es abordada desde la orilla de la ética y no de la ontología. Lo que está más allá es, literalmente, el Otro. La historia de salvación en la que Lezama inscribe la historia de Cuba es sagrada no por su final milagroso, sino porque aspira continuar esa historia, relatada primero en la Biblia y después en la literatura, que antepone el Otro al Ser: “No se puede matar, no se puede matar”. La resurrección que sirve de *telos* a esta narrativa nacional no debe confundirse con la simple realización de un futuro inefable, que de hecho sólo puede existir como anuncio. “No caigamos en lo del paraíso recobrado”, escribe Lezama en un poema de *La fijeza* (*Poesía completa* 170). Al igual que Dostoievski, el sentido que le da Lezama a la redención incorpora plenamente lo humano. Resucitar es “hacerse cargo” del Otro, amarlo. Éste es uno de los muchos sentidos que tiene esa enigmática frase que aparece en “La dignidad de la poesía”, poco después del “no se puede matar”: “La poesía tiene que empatar o zurcir el espacio de la caída” (*Obras completas* II 762). La actualidad de esta caída no es moral sino histórica. Es el devenir histórico el que adquiere sentido, pierde su anonimidad, cuando la poesía nos restituye el paraíso que está en el rostro del Otro.

Si se pudiera elegir en un mito y nombrarlo patrono de esta imagen de nación erigida por Lezama bien podría ser el de la Virgen de la Caridad. Pero no por su historia sino por su nombre. Para “cualquier sociedad que aspire a la paz y al ‘serenamiento estético’ que implica todo orden republicano”, dice Rafael Rojas citando a Hans Blumenberg, “es saludable ... ‘poner término a ciertos mitos.’ Especialmente a aquellos que, vengan de donde vengan ..., sirven de plataforma simbólica a poderes ilimitados” (53). La justificación más importante del gran mito lezamiano es que, precisamente por el sentido ético que cobra en él lo religioso, cumple una función crítica. Es un mito que desmitifica, que pone en evidencia la violencia de los mitos de Estado y, sobre todo, de los mitos nacionalistas. En la base de las teleologías milagrosas suele haber una usurpación de la voz del Otro, una profanación; la teleología lezamiana, en cambio, sustenta su autoridad no en un sujeto todopoderoso, sino en el Otro y en el mandato sagrado de no matar.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrom, José Juan. "La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético". *Certidumbre de América*. Madrid: Gredos, 1971. Impreso.
- Chesteron, Gilbert K. *Breve historia de Inglaterra*. Trad. Miguel Temprano García. Barcelona: Acantilado, 2005. Impreso.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luís Pardo. Valencia: Pre-textos, 1993. Impreso.
- . *Ética e infinito*. Trad. José María Ayuso Díez. Madrid: Visor, 1991. Impreso.
- Lezama Lima, José. *Diarios*. México: Era, 1994. Impreso.
- . *Imagen y posibilidad*. La Habana: Letras Cubanas, 1992. Impreso.
- . *La expresión americana*. Ed. Irlemar Chiampi. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- . *Obras completas*. 2 vols. México: Aguilar, 1977. Impreso.
- . *Poesía completa*. La Habana: Letras Cubanas, 1970. Impreso.
- Norris, Pipa y Ronald Iglehart. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004. Impreso.
- Prieto, Abel. "‘Sucesiva o coordinadas habaneras’: apuntes para el proyecto utópico de Lezama". *Casa de las Américas* 152 (1985): 14-19. Impreso.
- Rojas, Rafael. *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona: Anagrama, 2006. Impreso.
- Santí, Enrico Mario. "Primera República". *Bienes del siglo. Sobre cultura cubana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Trad. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.
- Vitier, Cintio. "De las cartas que me escribió Lezama". *Coloquio internacional sobre la obra de José Lezama Lima*. Vol. 1. Madrid: Fundamentos, 1984. Impreso.
- . *Ese sol del mundo moral*. México: Siglo XXI, 1988. Impreso.
- . "Hallazgo de una profecía". *Casa de las Américas* 158 (1986). 30-38. Impreso.
- . *Lo Cubano en la poesía*. Santa Clara: Universidad Central de las Villas, 1958. Impreso.