

Enrique Foffani (ed.)

Secularización y reencantamiento del mundo

Contribuciones a la historia cultural
de América Latina

ENSAYOS

•KATATAY•
EDICIONES
DIGITALES

Comité Académico

Ana Pizarro

Julio Ramos

Emil Volek

José Amícola

Christian Wentzlaff-Eggebert

Jorge Monteleone

Andrea Pagni

Dardo Scavino

Enrique Foffani (ed.)

Secularización y reencantamiento del mundo

**Contribuciones a la historia cultural
de América Latina**

KATATAY
EDICIONES

Foffani Enrique (ed.)

Secularización y reencantamiento del mundo: contribuciones a la historia cultural de América Latina / Enrique Abel Foffani...

[et al.]; editado por Enrique Abel Foffani - 1a ed. - Ciudad

Autónoma de Buenos Aires: Katatay, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN: 978-987-48074-5-8

1. Crítica Literaria. 2. Literatura 3. Arte. I. Foffani, Enrique Abel, ed.
CDD 860.998

El presente libro fue sometido a referato externo anónimo bajo el sistema de doble ciego

© Foffani Enrique Abel

© Ediciones Katatay

© Julio Bariani

© María Eugenia Dalla Lasta

© Graciela Savino

ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS KATATAY

(C.U.I.T. N°: 30-70990915-7)

Email: contacto@edicioneskatatay.com.ar

<http://www.edicioneskatatay.com.ar>

Diseño Logo Editorial: Julio Bariani

Diseño de Tapa: María Eugenia Dalla Lasta

Diseño de interior: Graciela Savino

ISBN: 978-987-48074-5-8

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

IMPRESO EN ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Agosto 2023



Índice

Genealogías de la secularización. Una introducción	
Enrique Foffani	7
I. Indagaciones	
<i>Comunidades del resto y restancias de lo sagrado</i>	
Sin Dios y sin soberano: derivas de la secularización en el pensar contemporáneo	
Mónica B. Cragnolini	47
La radicalidad del reencantamiento del mundo	
Enrique Foffani	63
II. Resacralizaciones	
<i>Magia y liberación en la cultura afro: proyectos estéticos y políticos</i>	
Secularización, poesía y color: del Simbolismo a la Negritud	
Florenzia Bonfiglio	101
Ritmo y reencantamiento en la poesía negra de Tato Laviera	
Alejo López	123
Encarnaciones del aparecido. Sobre <i>Crítica de la razón negra</i> de Achille Mbembe	
Patricio Montenegro	155
III. Políticas	
<i>Arqueologías de lo sagrado en el arte y la ciencia</i>	
La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)	
Alejandra Mailbe	175
“Llueve coca en la misa”: prácticas rituales y espistemologías de lo subalterno en <i>El pez de oro</i> de Gamaliel Churata	
Matías Di Benedetto	203

IV. Cosmopolitismos

Ciudadanos del mundo y genealogías urbanas

Las huellas de la secularización en las crónicas de José Enrique Rodó

Cristina Fernández 227

Las metáforas del viaje: infancia, vacío cultural y deseo de mundo en *El arte de la fuga* y *El mago de Viena* de Sergio Pitol

Enrique Schmukler 249

V. Poéticas

Nostalgias de lo absoluto, teología política y revolución

Teología política de Lezama Lima

Ignacio Iriate 267

Secularización, apertura hermenéutica y poética de la desaparición en la obra de Olga Orozco

Héctor Calderón Mediavilla 297

Autores 323

Teología política de Lezama Lima

Ignacio Iriarte

Modernistas y reaccionarios

En un momento del excelente *Los límites del origenismo*, Duanel Díaz Infante sostiene que las obras de José Lezama Lima y su grupo pueden pensarse cerca del modernismo conservador que floreció en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial. Alude así a un grupo de escritores y pensadores como Ernst Jünger, Martin Heidegger, Oswald Spengler y Carl Schmitt, aunque también a un movimiento político más extendido y de fronteras difusas, que desempeñó un papel central en la Alemania de los años 20 y 30. La comparación es muy desfavorable para Lezama y su grupo ya que el modernismo conservador se caracteriza por oponerse al liberalismo y la democracia parlamentaria, lo que los lleva a impulsar la instauración de un poder político fuerte que comprenden en términos de dictadura. Duanel Díaz se apoya en *El modernismo reaccionario*, libro en el que Jeffrey Herf demuestra, por lo demás, que estos autores pavimentaron el camino de Adolf Hitler al poder.

Desde hace tiempo que pienso en esta comparación. Considero que se trata de una interpretación muy interesante porque sopesa al grupo de Lezama sin miramientos, cosa que no es habitual en escritores de ese tenor, y porque abre una serie de relaciones indirectas con el resto de los países, lo que permite pensar en una oleada conservadora muy fuerte en buena parte del mundo de la cual los escritores cubanos formarían parte. Pero a la vez la comparación en varios aspectos es problemática. No dudo de que existen puntos de contacto entre las dos formaciones intelectuales: el catolicismo y la valoración de las tradiciones políticas y culturales son cuestiones destacables. En igual sentido, hay una secuencia de hechos que contribuyen a trazar el paralelo, dado que en Alemania y en Cuba tenemos, primero, dos formaciones en algún punto conservadoras y luego, por caminos diferentes, aparece un poder ejecutivo que, sacando las connotaciones valorativas con las que se cargó esta

palabra, podemos designar con el nombre de dictadura. Pero acercar de esa manera estos dos campos es tan problemático como acercar a Fidel Castro con Adolf Hitler.

Si el grupo de Lezama mantiene una cierta sintonía con los modernistas reaccionarios, al espigar un poco uno encuentra distancias importantes. La diferencia más evidente es política: si algo unía a los reaccionarios alemanes era que rechazaban a la izquierda, mientras que buena parte de los origenistas aceptaron, y algunos celebraron, el triunfo de una revolución que al poco tiempo se definió como socialista. Otra diferencia muy clara es la valoración distinta que ambos hacían de la racionalidad técnica. Como sostiene Herf, los modernistas reaccionarios celebraron la técnica porque buscaban potenciar la industrialización del país y liberar los poderes de la tecnología, que consideraban comprimidos por la democracia parlamentaria. En concordancia con eso, se colocaron en la línea de la vanguardia cultural: “Jünger y Gottfried Benn en Alemania, Gide y Malraux en Francia, Marinetti en Italia, Yeats, Pound y Wyndham Lewis en Inglaterra” (Herf 1990: 40). Por eso, el lema del modernismo “era el del espíritu creativo en guerra con la burguesía que se niega a aceptar límites y que defiende lo que Daniel Bell ha llamado la ‘megalomanía de la autoinfinitización’, el impulso de ir ‘más allá: más allá de la moral, de la tragedia, la cultura’” (Herf 1990: 41). Nada de esto se encuentra en Lezama y su grupo, y más bien deberíamos decir que fueron en dirección opuesta. En sus revistas abogaban por un rechazo de la modernización de la vida, reivindicando un romanticismo de tipo restitucionista que celebraba las capitales de dimensiones reducidas y la cultura cotidiana que se produce en los lugares públicos y las reuniones familiares. Por las mismas razones, miraban con total desconfianza la vanguardia y estaban en contra de cualquier tipo de posición orientada hacia la guerra.

Ciertamente, los origenistas leyeron a varios de los modernistas reaccionarios, algo que es especialmente claro en relación con Oswald Spengler. Pero es necesario recordar que *La decadencia de Occidente* es un libro de época en el sentido de que está mucho más difundido y permea las actitudes vitales y las posiciones ideológicas de escritores de los más diversos países. Por otra parte, las lecturas de los libros extranjeros nunca son

monolíticas. Spengler habla de la decadencia que se abisma sobre Europa y ese diagnóstico llevaba a los reaccionarios a regenerar el viejo continente por medio de un giro conservador. Con una base nietzscheana, “Spengler y sus colegas revolucionarios conservadores luchaban por el resurgimiento de una *élite* masculina, una ‘bestia de caza’ (*Raubtier*) cuya voluntad no hubiese sido domada todavía por el efecto feminizante de la moral cristiana y burguesa” (Herf 1990: 75). Los latinoamericanos no tomaron necesariamente todo esto de Spengler, sino que pusieron en práctica lo que Ángel Rama (2007) designa con el concepto de “selectividad”. Para Lezama o Alejo Carpentier la decadencia europea permite afirmar la vitalidad americana. Cuando el primero, en *El reino de este mundo*, rompe con el surrealismo, afirma la potencia americana; lo mismo sucede con Lezama, porque si bien rechazó las vanguardias de entrada, unió la escritura al vitalismo por medio de mitos de procreación, como se ve desde su primer gran poema, “Muerte de Narciso”.

¿Existen similitudes en relación con las clases sociales a las que apuntaban o de donde provenían alemanes y cubanos? Los modernistas reaccionarios se dirigían a las capas medias, pequeños profesionales o comerciantes en los que gravitaba un descontento creciente hacia la república de Weimar. Aunque Lezama y su grupo se dirigían a los pocos lectores que los podían comprender, también eran hijos de una pequeña burguesía que pasaba por la Universidad, lo cual es todo un dato de caracterización social en los años 30. Lorenzo García Vega los retrató de manera magistral en *Los años de Orígenes*: eran pequeños burgueses que buscaban inventarse un pasado de esplendor, lo que bien pudo haber motivado la lujosa literatura que produjeron. Por otra parte, hacían un diagnóstico sobre Cuba que mantiene cierta sintonía con el alemán: juzgaban que el país estaba desestructurado en términos políticos, razón por la cual elaboraron un proyecto cultural para unir espiritualmente la nación.¹ Pero a pesar de estas cercanías, las diferencias vuelven a ser abismales. En Alemania, la unidad nacional termina sustentándose en un ra-

¹ El texto clave para este programa político-cultural es el conocido “La otra desintegración”, ensayo sin firma que Lezama publica en *Orígenes* en 1949. Recopilado en *Imagen y posibilidad* (1981).

cismo cuyas consecuencias horrorosas no hace falta mencionar, mientras que los origenistas mantuvieron siempre el racismo, que lo hubo, en el marco del disimulo (si hay algo negro, que no se note) y pensaron la nación como un vaporoso proyecto por venir. Por lo demás, los modernistas reaccionarios apostaron por la política, mientras que los origenistas rechazaron la política para pensar la creación nacional desde la cultura.

¿En qué se parecen, entonces? En una cierta nostalgia hacia el pasado, un apoyo en la clase media, una idea de que Europa se encuentra en decadencia y la formulación de un proyecto nacional motivado por frustraciones que identifican con la corrupción y la falta de proyectos políticos sólidos. ¿Alcanza esto para pensar un acercamiento estrecho entre las dos formaciones intelectuales? No lo creo, porque estas ideas parecen un clima mucho más difuso y general, que se articula en diversos países. Y, sin embargo, la comparación de Duanel Díaz se mantiene firme y tiene un gran poder explicativo si nos enfocamos en una afinidad que no es menor: una parte importante de los origenistas y los modernistas reaccionarios alemanes reivindicaron el catolicismo como una grilla intelectual para pensar la organización político-cultural de las sociedades en las que vivieron. En este trabajo quisiera señalar que ese punto es central para una comparación posible, porque Lezama compuso una forma de comprender la literatura y la sociedad que está orientada por el catolicismo y que puede pensarse a partir de uno de los conceptos centrales de Carl Schmitt: a lo largo de su obra, Lezama compuso una teología política.

Teología política

Schmitt propuso el concepto de teología política en un libro homólogo publicado en 1922 y reeditado en 1969 con una continuación y una serie de corolarios. Integra varias tesis, entre las que se destaca la siguiente: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009: 37). Con esto sostiene que las reflexiones teológicas se fueron transfiriendo a los tratados políticos de manera que estos pensaron el Estado de la misma manera que los teólogos

pensaron a Dios. Para Schmitt, ese paralelo no se rompe a pesar de la secularización. Como dice explícitamente, “La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (2009: 44). Por ejemplo, en los siglos XVI y XVII Dios es trascendente al mundo y de manera análoga el soberano también lo es en relación con el Estado. En el siglo XVIII estas ideas se van derrumbando a causa de la colocación de Dios como una entidad que solo se relaciona con el mundo a partir de leyes generales. De este modo, en el siglo XIX la política y la religión pasan a depender de puras leyes de inmanencia. Si el soberano antes era trascendente, lo que suponía que extraía su legitimidad de Dios, ahora opera en la inmanencia: son las teorías de la democracia y la extracción de la legitimidad del pueblo y la identidad entre gobernantes y gobernados.² Schmitt articula este conjunto de ideas con la tesis de que para considerar un poder como soberano es necesario que esté en condiciones de ordenar el estado de excepción, es decir, de suspender las leyes y las garantías constitucionales cuando la situación así lo requiera. Es decir, en términos de una teología política, el soberano siempre puede actuar sobre la política como Dios sobre el mundo: poniéndose por encima de las leyes, como este se pone por encima de las leyes naturales.

La propuesta de Schmitt se puede interpretar de dos maneras. Por una parte, podemos ver en la teología política un programa o al menos una evaluación de lo que va a suceder en el futuro inmediato. Tras el avance de la secularización, el liberalismo y la democracia parlamentaria, parecía inevitable el retorno de un poder ejecutivo fuerte que pusiera en marcha el estado de excepción. Por la otra, de una manera más general,

² Julien Freund hace una síntesis de estas comparaciones: “El Estado moderno se presenta como una providencia e incluso como un dispensador de gracias. Hay juristas y políticos que creen haber dicho todo desde que pronunciaron la palabra ‘Estado’, así como los teólogos ya no tienen más nada que decir una vez que pronunciaron el nombre de Dios. De Maistre estima que la soberanía del Estado y la infalibilidad del Papa son expresiones ‘perfectamente sinónimas’. La voluntad general de Rousseau no puede equivocarse más que Dios. El liberalismo clásico tiende a paralizar la autoridad del rey, manteniéndolo en el trono, de manera análoga al deísmo que elimina a Dios del gobierno del mundo afirmando su existencia” (2002: 75).

lo que intenta demostrar Schmitt es que en todo poder que se considere soberano existe la potestad de ordenar el estado de excepción, motivo por el cual un autor como Giorgio Agamben (2005) sugiere que detrás de todo Estado se encuentra el soberano y actualmente vivimos en un permanente estado de excepción.

Para enfocar el concepto de teología política en Lezama, es necesario realzar algunos ajustes y precisiones puntuales. En primer lugar, hay que señalar que hay un cambio en cuanto al foco y el alcance reflexivo. Si bien siempre pensó la literatura como una forma de organizar algo más que una propuesta estética, pues sus libros y revistas hablaron de la desarticulación nacional y propusieron la poesía y la narrativa como discursos en los que se puede diseñar una imagen de nación, es evidente que Lezama no pensó los problemas políticos de una manera tan ajustada como lo hace Schmitt ni se interesó por indagar sobre el ejercicio real del poder. Esta falta de interés es en su caso notable, porque Lezama era abogado y durante toda su vida trabajó en dependencias del Estado. Pasó desde un puesto en la burocracia del sistema carcelario a algunos trabajos en cultura. Después del triunfo de la Revolución ocupó una de las vicepresidencias de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC). Aunque vivió toda su vida del empleo estatal, lo que le permitió ser testigo directo de la burocracia, la racionalidad y el poder, no dejó una sola línea sobre estos temas, lo que significa que dejó fuera de su obra los problemas políticos reales con los que seguramente se topaba todos los días. En su caso, por teología política hay que entender algo que está más acotado en relación con el poder y está completamente orientado hacia una dimensión poético-cultural de la nación.

En segundo lugar, en Lezama hay que hacer una limitación inicial. El escritor desarrolló una teología política en tanto recuperó la retórica de la religión para pensar los problemas cubanos. Esto significa que en principio su propuesta consiste en reponer la dimensión católica de la historia y componer una episteme para pensar incluso algo tan alejado del catolicismo como la Revolución de 1959 y sus derivas posteriores. En Lezama, teología política quiere decir: restablecimiento explícito de la religión como soporte del pensamiento político secularizado.

Pero a la luz de Schmitt, esa acotación permite formular una serie de interrogantes que darían la clave de su pensamiento político: si por una parte repone un pensamiento religioso, ¿no está, por la otra, reponiendo algo, en su caso una idea de nación, que se presenta como una entidad que está por encima del Estado y la política inmediata? ¿No es esa dimensión, la del poder como estado de excepción, lo que permite pensar de mejor manera las relaciones ciertamente conflictivas que mantiene con la Revolución cubana?

Para responder estas preguntas, voy a partir de algo más sencillo que puede dar una base para la discusión. Aunque Lezama compuso una gran cantidad de textos que cubren muchos campos, en este texto me interesa pensar dos zonas bien definidas, que son las que conforman los textos religiosos, esto es, los que están referidos a asuntos puntuales del catolicismo y los que hablan de acontecimientos políticos concretos. Mi hipótesis es que Lezama traslada lo que dicen en lo religioso a sus reflexiones sobre la historia política cubana. En este sentido, transforma la retórica de la religión en una retórica para la política. Para mostrarlo hay varios caminos, pero el más adecuado creo que se encuentra en seleccionar una figura que es muy importante dentro de su obra, como es la figura del mártir. Para Lezama, la historia católica y la historia política se levantan sobre los cuerpos de los que se sacrifican o son sacrificados.

El mártir en los textos religiosos

Dentro del campo religioso voy a concentrarme en el poema “San Juan de Patmos ante la Puerta Latina”. Lezama lo publicó en *Enemigo rumor*, en 1941.³ No tengo noticias de que haya sido publicado previamente en alguna revista o antología, pero en todo caso esta cuestión no es importante en este contexto. Lo que importa es que Lezama retoma un tema clásico del catolicismo. La historia es que entre los años 91 y 100 d. c. Juan

³ No es el único texto de temática religiosa del libro: se encuentran también los sonetos a la Virgen y “A Santa Teresa sacando unos idolillos”.

de Patmos es sometido a una prueba por parte de los romanos por predicar el cristianismo y no obedecer los oficios y el culto a Domiciano. Cerca de la Porta Latina, en los muros aurelianos de Roma, las autoridades ordenan hundirlo en un caldero con aceite hirviendo. La leyenda cuenta que San Juan no solo no murió, sino que, milagrosamente, salió del caldero sin sufrir quemaduras, como podemos ver en lo que dice Tertuliano, en *Prescripciones contra todas las herejías*: “el apóstol Juan, después que, echado en aceite rugiente, no sufrió ningún daño, es relegado a una isla” (2001: 273). La isla es Patmos, en donde, aparentemente, compuso el Apocalipsis.

Lezama trabaja la historia con las particularidades salientes de su estilo. El texto se concentra en las imágenes del caldero, la condena, los romanos, la entrada en el aceite, y agrega la mención de la madre de Juan, posiblemente una forma simbólica de referirse a la Iglesia. Como es usual en sus textos, no conecta estas imágenes con nexos lógicos ni órdenes secuenciales, de modo que incluso una anécdota tan unitaria como el martirio de San Juan está contada por medio de avances y retrocesos, que parecen seguir la causalidad interna de las imágenes que lo componen. Aun así, el poema trabaja la historia de una manera ortodoxa y propone como sentido último el sacrificio como forma de exaltar a Dios. Cito un tramo representativo:

San Juan está fuerte, ha pasado días en el calabozo
Y la oscuridad engrandece su frente y las formas del Crucificado.
Ha gozado tanto en el calabozo como en sus lecciones de Éfeso.
El calabozo no es una terrible lección,
Sino la contemplación de las formas del Crucificado.
El calabozo y la pérdida de sus cabellos debían de sonarle como un río,
Pero él, sólo es invadido por la ligereza y la gloria del ave (1985: 80).

Más que la lectura global del texto, me interesa extraer una serie de características generales sobre el mártir y el martirio en su obra. La primera es la que se encuentra en este fragmento: el sacrificio permite una visión religiosa. Lezama refuerza el tema por medio de la cárcel oscura. La oscuridad y el flagelo del cuerpo, que en este momento se reducen al corte de sus cabellos, producen la contemplación de las formas del Crucifi-

cado. Lezama lo enfatiza señalando una relación entre el goce y el calabozo.⁴ Otra característica es que para Lezama el sacrificio debe tener un impacto colectivo. Se trata de un acontecimiento público, y por lo tanto es un episodio que conlleva consecuencias políticas. Para mostrarlo, Lezama abandona la versión ortodoxa y le hace decir a San Juan que ahí donde “se amistó con el aceite” es necesario que se levante una iglesia:

Allí donde me amisté con el aceite hirviendo, id y construid una pequeña iglesia católica.

Esa Iglesia es aún hoy, porque se alza sobre el martirio de San Juan:

Su prueba la del aceite hirviendo, martirizada su sangre.

Levantad una iglesia donde el martirio encuentre una forma (1985: 81).

El martirio de San Juan produce una transformación material del mundo en la medida en que pide que se construya un edificio. No hay nada más concreto ni más palpable en lo que respecta a la relación del hombre con el mundo que la arquitectura. Pero el edificio de San Juan no es cualquier edificio, porque en su materialidad introduce también un entramado jurídico, institucional, político e incluso metafísico. Porque, podemos preguntar, ¿qué es una iglesia, por humilde que sea? Y más específicamente, ¿qué es una iglesia en el mundo romano? Se trata de un nuevo proyecto social, una nueva forma de la política, pero, además, y esto es fundamental para Lezama, la Iglesia impone una nueva concepción del tiempo.

En *Decadencia. Vida y muerte del judeocristianismo*, Michel Onfray señala que el cristianismo “inventa el sentido de la historia e inhabilita la vieja lectura griega, si no oriental, de los ciclos

⁴ Esta característica del sacrificio tiene una gran importancia para el grupo de Lezama. En un ensayo publicado en *Nadie parecía*, Ángel Gaztelu habla de la cárcel que padeció San Juan de la Cruz, anotando las condiciones terribles del encierro: “para rezar las horas del Breviario tenía que auparse en un banquillo buscando la luz. En su gran sombra, supo amarla tan intensamente, en su privación comprendió toda su divina esencia. En esa cárcel gustó la raíz amarga de todos los abandonos y soledades, purgaciones y sequedades. Todo lo perdió menos Dios, y eso fue todo. Él le visitó en la noche, como a David y le enseñó en la cárcel los encantos de la libertad, por la escasa y alta ventana” (1943: 78). Los temas son los mismos: la noche, el encierro y el sufrimiento como condiciones para acceder a Dios.

y de su eterno retorno, después de la muerte y la transfiguración” (2018: 117). Se trata de toda una visión del mundo que se encuentra representada en las autoridades de Roma que piden esa prueba a San Juan. Al instalar la iglesia, lo que aparece es algo nuevo: un “modelo lineal del tiempo, representado como una flecha que parte del pasado, pasa por el presente y va hacia un futuro que realiza la parusía” (Onfray 2018: 117). Para la historia se trata de un acontecimiento fundamental porque se impone una nueva concepción del tiempo que es tanto la forma en la que los seres humanos estamos instalados en el mundo como el modo específico que hace que esa instalación sea una espera del fin. En “La Iglesia y el Reino”, Giorgio Agamben cita la Carta de Clemente a los Corintios en donde habla de la Iglesia que se hospeda en Roma y agrega que “hospeda” (*paroikoussa*) “designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano” (2014: 43). La iglesia de San Juan también se hospeda en el extranjero y da inicio a la experiencia del tiempo como espera del retorno del Mesías.

En el fragmento y el desarrollo que acabo de hacer está implícita una tercera característica: el sacrificio se produce siempre en el marco de un enfrentamiento, y en el extremo en el contexto de una guerra. Lezama plantea esto señalando que de un lado están los dioses romanos, “sus pequeños dioses”, que encarnan “la sangre y la substancia de Roma”, y por la otra está el Dios que es “el Uno que excluía”. Se enfrentan la Roma eterna y el cristianismo con su idea del tiempo que tiene un punto de llegada. “San Juan de Patmos ante la Puerta Latina” es un texto de guerra. Y, a decir verdad, ¿no es algo que recorre por completo la obra de Lezama? Oculta entre los pliegues de la religiosidad y el hermetismo barroco, cubierta por los ceremoniales, las comidas, las etiquetas, la cultura frondosa y a la vez extraña, tapada por los intentos denodados por plantearse, él y *Orígenes*, como núcleos concurrentes, para superar las discordias y las peleas intelectuales, debajo de todo eso, de toda esa afelpada obra de lo Uno, pero con una potencia tal que asoma constantemente en sus escritos, hay una guerra. “San Juan de Patmos ante la Puerta Latina” lo muestra desde el principio:

Su salvación es Marina, su verdad de tierra, de agua y de fuego.
El fuego en la última prueba total,
Pero antes la paz: los engendros de agua y de tierra.
Roma no se rinde con facilidad, ni recibe por el lado del mar:
Su prueba es de aceite, el aceite que mastica las verdades.
El aceite hirviendo que muerde con dientes de madera,
De blanda madera que se pega al cuerpo, como la noche
Al perro, o el ave que cae hacia abajo sin fin.
Roma no se fía y su prueba es de aceite hirviendo,
Y sus dientes de madera son la madera
Mucho tiempo sumergida en el río, blanda y eterna,
Como la carne, como el ave apretada hasta que ya no respira.
San Pablo ganaría a Roma, pero la verdad es que San Juan de Patmos
Ganaría también a Roma (Lezama Lima 1985: 80).

En el inicio hay una guerra entre Roma y los cristianos y Lezama la retoma al hablar de los “pequeños dioses” y aquel “Dios [que] era Uno”. Las minúsculas y las mayúsculas, la pluralidad y la unidad, muestran una rivalidad que traspasa su texto. Los cristianos, Juan de Patmos especialmente, no están en Roma para habitar esa ciudad, sino, lo dice Lezama, están ahí para “ganarla”. Hay una violencia en el episodio sobre el triunfo del cristianismo. Pero ahí se impone una cuarta característica: Lezama decide acallar esa violencia desplazándola a los romanos. No hay un solo gesto de San Juan que muestre una reacción ante lo que le hacen. Lo van a meter en un caldero lleno de aceite hirviendo, algo que debe producir un dolor inimaginable, y sin embargo se deja llevar. Sí, para tomar un argumento caro a Schmitt, hay en el poema un enfrentamiento amigo/enemigo, al mismo tiempo Lezama se escapa diciendo que ese enfrentamiento no es entre dos sujetos en igualdad de condiciones, sino entre alguien que encarna la religión verdadera y una ciudad a esa altura artificial y perdida.

Si la obra de Lezama es lo que deja escrito, también es esta represión. Para verlo, detengámonos cuando dice que Juan de Patmos puede ganar Roma. El cristianismo gana Roma dos siglos y medio más tarde. En ese momento, 313 d. c., Constantino reconoce a los cristianos. Con Juliano hay una restauración posterior de los ritos paganos, pero se trata de un interregno. Ahora bien, las razones de Constantino parecen algo munda-

nas. Para Onfray, Constantino era un asesino. Se bautizó poco antes de morir para lavar sus crímenes. Por lo demás, adoptó el cristianismo para detener el desmembramiento del Imperio, porque se trataba de una religión que tenía las ventajas de haberse difundido entre los sectores populares, a quienes les infundía conformismo, porque la recompensa se encuentra en el más allá, y legitimaba el poder político terrenal. El cristianismo ganó Roma porque se trataba de una religión eficaz que relegó rápidamente los ritos paganos. Pero su fortaleza no quita que haya triunfado en el marco de una lucha política y una serie de violencias de singular importancia.

Lo mismo podemos ver en el personaje que toma Lezama. ¿Quién es Juan de Patmos? Existe una controversia sobre el tema. Tertuliano considera que el del caldero es el mismo que escribe el Evangelio y el Apocalipsis. Siglos más tarde, D. H. Lawrence argumenta que no puede tratarse de la misma persona: Juan de Patmos, el autor del Apocalipsis, no es, de ninguna manera, San Juan, el autor del Evangelio. Para Lawrence, el Apocalipsis ni siquiera lo escribió Juan de Patmos: es un palimpsesto que empezó como un texto de iniciación pagana, luego fue reescrito por manos judías, más tarde lo reprocesó Juan de Patmos y finalmente fue mutilado para quitarle los rastros de las otras religiones. ¿De quién de todos ellos habla Lezama? Difícil decirlo, porque no dejó huellas de las fuentes en las que se basó, pero podemos aventurar que se manejó con alguna historia de la Iglesia o con las versiones orales que difundían en público y privado los curas (el episodio del caldero era conocido: tenía su festividad en el calendario litúrgico). Pero estas controversias no afectan lo fundamental, y es que Lezama sabe que se ha reconocido a Juan de Patmos como el autor del Apocalipsis. Sin embargo, ese texto no está en su poema y me atrevo a decir que, si alguna vez lo menciona en su obra, se trata de una mención menor. ¿Por qué no dice nada de él? Por los motivos que fueren, Lezama deja fuera un texto que posee una violencia extrema. Porque Juan de Patmos, autor del Apocalipsis, busca una solución un poco más drástica que Juan de Patmos, el que es hundido en el caldero: no intenta “ganar Roma”, sino borrarla de la faz de la tierra. Porque el Apocalipsis no habla del fin de los tiempos y la destrucción del mundo de manera abstracta,

sino bien concretamente de la destrucción de Roma, comandada por ese diablo que se llama Nerón. Como dice D. H. Lawrence, Juan de Patmos intuye que no va a ver rendido el Imperio, entonces se deleita con una venganza portentosa: hace arder el mundo romano en el más allá.

Volvamos ahora a Lezama. Al suprimir el Apocalipsis, el escritor cierra una visión del mártir religioso que podemos sintetizar en cuatro características principales: el mártir tiene una visión del más allá, esa visión tiene un impacto político en la medida en que transforma la temporalidad, se produce en un momento de extrema violencia, pero Lezama suprime la violencia en la medida en que propone la religión católica como la religión verdadera. De esa forma, elude el acto cuerpo a cuerpo y el clivaje amigo/enemigo en la medida en que transforma el terreno concreto de lucha en encarnaciones alegóricas en las que se ve la disputa de la verdad y lo que ha sido falseado. Esta concepción del mártir recorre su obra, desde “Muerte de Narciso” a “El pabellón del vacío”, desde *Paradiso* a su correspondencia, en donde se construye él mismo como mártir, cuando la Revolución lo silencia. Incluso la idea del poema como cuerpo que maneja es una idea que hay que completar diciendo que es el cuerpo en cuanto mártir, en cuanto entrega que permite una iluminación. Pero lo que me interesa en este contexto es que Lezama traslada esta misma idea para comprender la política en clave religiosa, en el marco de un proceso avanzado de secularización.

El mártir en los textos políticos

En el momento en el que escribe Lezama, el proceso de secularización se puede comprender bajo los términos de Schmitt de que todos los conceptos de la teoría política son conceptos teológicos secularizados. Esta cuestión también se encuentra en los análisis que realiza Georges Sorel a principios del siglo XX. En *Reflexiones sobre la violencia*, sostiene que las comunidades políticas no se forman por medio de argumentos racionales, sino a través de imágenes o pequeños relatos que denomina mitos, con los cuales las personas nos relacionamos de una

manera directa y gracias a ellos se generan las comunidades de las que formamos parte. Para Sorel, la Iglesia fue la principal usina de producción de mitos de la historia y por eso mismo definió la función comunitaria de este tipo de producciones culturales. Entre los mitos católicos se encuentra el apocalipsis, al que recién hice alusión, y podríamos destacar también la importancia que tienen los santos y los mártires, incluso los lugares del martirio, como es el caso del tema que aborda Lezama en el poema que acabo de comentar. Ahora bien, a mediados del siglo XIX el poder de la Iglesia fue arrinconado por una racionalización que desde hacía un siglo había comenzado a invadir todas las esferas de la vida. Para Sorel, este proceso tiene como resultado el triunfo del marxismo como usina productora de mitos. De acuerdo con el autor, el marxismo no debe ser una configuración racional, sino que debe producir mitos como el de la huelga general, darle forma a las luchas del pasado y construir esa otra forma de la parusía que es la sociedad sin clases. Si nos movemos entre sus argumentos con cierta flexibilidad, podemos notar que el tema de los mártires católicos también se transfiere a la política. Pensemos, por ejemplo, en los “mártires de Chicago”. Retrospectivamente se encuentran las cuatro características del mártir con las que trabaja Lezama: esas muertes violentas impactan en la comunidad en la medida en que consagran una serie de derechos laborales. Podemos recordar también a Sacco y Vanzetti, héroes de las luchas políticas de todos los tiempos, y cualquiera está en condiciones de recordar mártires que nutren la historia de agrupaciones políticas nacionales o regionales. La construcción política también se hace sobre muertos o sobre personas que se exponen, como el hombre anónimo que se niega a levantar la mano en un acto hitleriano o los atletas negros Tommie Smith y John Carlos, que levantaron el puño con el guante del Black Power en los juegos olímpicos de México de 1968.

Este mismo armado teórico tiene una gran importancia para comprender lo que sucede en Cuba durante la primera mitad del siglo XX. Como se ha señalado en repetidas oportunidades, los cubanos de la época republicana sentían un profundo malestar respecto de la revolución de independencia en la medida en que la intervención de los Estados Unidos había limitado

seriamente la soberanía en términos políticos, económicos, jurídicos y territoriales. En *Tumbas sin sosiego*, Rafael Rojas destaca que por esa causa los escritores e intelectuales acuñaron dos mitos: el mito de la revolución inconclusa y el del retorno del Mesías. En este sentido, en Cuba se instaló un tiempo mesiánico que transfiere lo religioso a lo político: el tiempo se organizó en torno de la futuridad, palabra cara a los origenistas o, para ser más claros, alrededor de una revolución definitiva por venir.

La obra de Lezama está enraizada en estas problemáticas tanto globales como nacionales. Pero tiene como singularidad que va a contramano de la secularización: en lugar de convertir los conceptos teológicos en conceptos políticos, recuerda que los conceptos políticos tienen como fuente primaria el lenguaje católico. Esto le permite mostrar que el catolicismo está en condiciones de pensar la actualidad y comprender la organización social. En este sentido preciso es que Lezama compone una teología política: convierte la religión en un dispositivo para analizar la historia cubana. Aunque esta perspectiva se puede seguir a lo largo de su obra, los textos más claros son los que publica después de la revolución de 1959. Me refiero a ensayos como “Lectura” (1959), “Ernesto Guevara, comandante nuestro” (1968) o “Suprema prueba de Salvador Allende” (1974). En todos convoca la religión para representar el episodio histórico o al héroe muerto bajo las formas del sacrificio. De la muerte de Guevara dice “La *aristía*, la protección en el combate, la tuvo siempre a la hora de los gritos y la arceada del cuello, pero también la *areteia*, el sacrificio, el afán de holocausto” (Lezama Lima 1981: 23). Tras el suicidio de Salvador Allende, observa lo siguiente: “Al desaparecer el héroe y la poesía, tenía que aparecer lo coral, la gran antífona del pueblo” (Lezama Lima 1984: 155). En “Lectura” se refiere al asesinato de Rafael Trejo durante una protesta contra Gerardo Machado de 1930, convirtiendo su muerte en un sacrificio: “Bastaba que alguien se decidiese a morir, que la *ananké* se llevase a uno de sus preferidos, para que la primavera y las melodías germinativas, comenzasen su juego dentro de un círculo de conjuros” (Lezama Lima 1981: 95). Lezama habla de la política combinando esos mismos temas, que por lo demás se encuentran en su obra desde “Muerte de Narciso”: la muerte del héroe transforma la historia en la

medida en que anuncia un futuro de redención. En esto sigue el traslado global de la religión a la política, pero al mismo tiempo recupera la religión como grilla de sentido.

Para ser conciso, en este apartado me voy a concentrar exclusivamente en “El 26 de Julio: imagen y posibilidad”. Lezama publica el ensayo en *La Gaceta de Cuba*, en 1968, como contribución a los homenajes por el quince aniversario del asalto al cuartel Moncada.⁵ Como se recordará, se trata del ataque a un cuartel de Santiago de Cuba por parte de un grupo armado del Partido Ortodoxo comandado por Fidel Castro, el 26 de julio de 1953. En su contribución al homenaje, Lezama se detiene en una reflexión general sobre la imagen y luego pone tres fechas clave: la muerte de Martí, el ataque al Moncada y el triunfo de la Revolución. Tanto en su presentación sobre la imagen como en los tres momentos se encuentran las cuatro características a las que ya me referí. Veamos primero la reflexión inicial:

La imagen es la causa secreta de la historia. El hombre es siempre un prodigio, de ahí que la imagen lo penetre y lo impulse. La hipótesis de la imagen es la posibilidad. Llevamos un tesoro en un vaso de barro, dicen los Evangelios, y ese tesoro es captado por la imagen, su fuerza operante es la posibilidad. Pero la imagen tiene que estar al lado de la muerte, sufriendo la abertura del arco en su mayor enigma y fascinación, es decir, en la plenitud de la encarnación, para que la posibilidad adquiera un sentido y se precipite en lo temporal histórico. Ese tesoro que lleva escondido un ser prodigioso como el hombre, puede ser tan solo penetrado y esclarecido por la imagen. La imagen apegada a la muerte, al renunciamiento, al sufrimiento, para que descienda y tripule la posibilidad (Lezama Lima 1981: 19).

El párrafo articula dos conceptos centrales. Por una parte, se encuentra la frase que Lezama dice tomar de los Evangelios, aunque en realidad pertenece a la segunda carta a los Corintios de San Pablo. ¿Qué quiere decir “llevamos un tesoro en un vaso de barro”? En el transcurso de la carta, San Pablo aclara que habla de los esfuerzos que es capaz de hacer una criatura débil como el hombre: “Nos vienen pruebas de toda clase, pero no nos desanimamos. Andamos con graves preocupacio-

⁵ Cito el texto de la antología de Ciro Bianchi Ross, *Imagen y posibilidad*.

nes, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no aplastados” (2 Cor. 5: 8-10). Luego le da a esa potencia el nombre de Jesús: “Por todas partes llevamos en nuestra persona la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra persona” (2 Cor. 5: 10), señalando como explicación que “a los que vivimos, nos corresponde ser entregados a la muerte a cada momento por causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra existencia mortal” (2 Cor. 5: 11). Notemos, entonces, que Lezama instala desde la presentación teórica al mártir religioso, dado que Jesús solo se puede mantener a partir del sufrimiento propio, de la misma manera que San Juan acepta su destino contemplando las formas del crucificado. En ese contexto, articula la palabra “imagen”. Aunque se ha discutido mucho su sentido, podemos pensarla como una traducción (intencional o no) del concepto de mito de Sorel. Una imagen (un mito) es lo que reúne, lo que genera comunidad, lo que captamos de una manera directa y sin intermediaciones racionales. En el caso de la religión, la imagen es tanto Cristo en la cruz como la Iglesia de San Juan: es el signo visible que anuncia lo que está por venir. En esta compleja redacción, Lezama de todos modos es nítido: la imagen aparece, como la Iglesia de San Juan, en un sacrificio.

En “El 26 de Julio” materializa estas ideas en la historia cubana. Primero lo hace con Martí:

Decía José Martí: tengo miedo de morirme sin haber sufrido bastante. Sufrió lo indecible en vida, pero después de su muerte siguió sufriendo. Ascendió purificado por la escala del dolor, decía Rubén Darío cuando lo recordaba. Ya era hora de que descansara en la pureza de los símbolos, siendo un dios fecundante, un preñador de la imagen de lo cubano. Llegó por la imagen a crear una realidad, en nuestra fundamentación está esa imagen como sustentáculo del contrapunto de nuestro pueblo (Lezama Lima 1981: 21).

Para San Pablo el hombre es débil, pero lleva a Cristo como tesoro, de la misma manera que Martí es débil y, más que débil, es un hombre pequeño, pero lleva un sueño. Como podemos ver, hay un paralelo, incluso podemos hablar de un paralelismo sintáctico, lo que indica que se mantiene la forma, pero cambia

el contenido. San Juan se deja arrastrar al caldero para levantar a Dios, San Pablo dice que debemos sufrir por Dios, y Martí decide sufrir, pero no por Dios, o no necesariamente por él, sino por la nación. El traslado de la religión a la historia es el reemplazo de Dios por la nación. Cuando Martí muere, se convierte en imagen, de la misma manera que sucedió con Cristo. De ahí en más, Martí es la imagen de la nación cubana, es su representante, en el sentido de que mantiene con la nación una relación metonímica, y todo aquel que busque hablar de la nación tiene que arreglárselas con Martí. Al quedar la revolución inconclusa, opera como imagen de lo que podría ser y no es. Por eso al final de la cita dice que el Apóstol, como se lo llama desde el principio, produjo una imagen de lo nacional que generó un contrapunto con la realidad. Por contrapunto hay que entender, en este caso, una comparación que el pueblo realiza entre lo realmente existente y la infinita posibilidad de la imagen soberana.

La narrativa del gobierno considera a Martí el autor intelectual del asalto al cuartel Moncada. Lezama se mueve en esa sintonía: resalta la continuidad entre Martí, el asalto al Moncada y la Revolución, y para esto señala que la fuerza comandada por Castro interpretó la imagen de Martí: “Esa fue la interpretación de las huestes bisoñas lanzadas al asalto de la fortaleza maldita. La posibilidad extendiéndose como una pólvora de platino, fue interpretada y expresada” (Lezama Lima 1981: 21). Luego se detiene en el fracaso de la operación y lo lee a través del prisma del mártir:

No fue un fracaso, fue una prueba decisiva de la posibilidad y de la imagen de nuestro contrapunto histórico, al lado de la muerte, prueba mayor, como tenía que ser. Son las trágicas experiencias de lo histórico creador. ‘La mar, color de cobre, dice el trágico griego, contempla impasible la muerte del hombre de guerra’. Pero la tierra, que devuelve lo que devora, convierte al héroe muerto en legión alegre que trepa por lo estelar, para apoderarse del nuevo reto del fuego (*ibid.*).

Nuevamente encontramos las cuatro características del mártir. En primer lugar, los atacantes muertos reactivan la memoria mesiánica nacional. En segundo lugar, el ensayo muestra la im-

portancia de la violencia, porque el asalto al cuartel Moncada es un enfrentamiento entre un grupo armado irregular y un batallón del ejército que repele el ataque. Sobrevuela, además, la toma violenta del poder de 1959. Pero a pesar de todo esto, Lezama prefiere dejar la violencia para levantar la batalla al campo de los simbolismos y las alegorías. En un momento habla de la pólvora: “La posibilidad extendiéndose como una pólvora de platino, fue interpretada y expresada”, pero para convertirla en un elemento que deja de ser instrumento de violencia para encarnar una idea, de modo que los asaltantes reaparecen en lo estelar.

Lezama con Schmitt

Tras comprobar el traslado del mártir religioso al discurso político, quisiera establecer una comparación de la obra de Lezama con la de Schmitt. En primer lugar, recordemos que el autor alemán le asigna dos sentidos centrales al concepto de teología política. Por un lado, sostiene que todos los conceptos de la teoría política son conceptos teológicos secularizados y, por el otro, muestra que todo poder soberano está por encima de las leyes en tanto puede dictar el estado de excepción. Lezama compone una teología política en el primero de estos sentidos, pero con la particularidad de que no sigue el realismo de Schmitt; en lugar de eso, acentúa la dimensión religiosa del lenguaje político. De este modo, sus textos parecen recordarles a políticos, escritores e historiadores que las herramientas que emplean tienen una fuente católica: afirma que la política se nutre de una filosofía mesiánica de la historia, las luchas y las banderas se encauzan y se diseñan por medio de mártires y los espacios colectivos se construyen con figuras similares a los santos. Lezama intenta demostrar, así, que la construcción de una comunidad solo se puede dar por medio de lo religioso. El mismo Sorel sugiere algo semejante al señalar que el marxismo no puede depender de la lectura que los obreros hicieran de *El capital*: debe basarse en mitos de cohesión que motiven a los obreros a la lucha. Todo caído en una protesta o una intervención armada se transforma en una bandera o genera una transformación pública: los már-

tires de Chicago, el Che Guevara, Salvador Allende y una gran cantidad de mártires locales.

Pasemos ahora a la segunda idea de Schmitt: ¿existe en Lezama algo parecido al poder soberano? Desde mi punto de vista, sí. Para Schmitt, el soberano ocupa en la política y en relación con el Estado el mismo lugar que Dios en el universo y en relación con las leyes naturales. Por eso compara la interrupción de las leyes que produce el estado de excepción con la intervención divina por medio del milagro. Inicialmente, en Lezama el concepto que funciona en un plano de semejanza con el de Dios es el de nación. En el texto sobre el 26 de Julio la nación brota de la mente de Martí. Para reforzar esto, levanta el concepto a un campo supraterrrenal. Esto no quiere decir que piense que la nación es una hipóstasis de Dios; lo que quiere decir es que la nación es el presupuesto para la existencia de un pueblo y por eso está por encima de cualquier discusión. Asimismo, sugiere que Martí y los revolucionarios de Sierra Maestra autorizan sus acciones convirtiendo la nación en fuente de legitimidad. Ninguna de esas personas cambió el rumbo de la historia apeándose a las leyes, sino que se pusieron por encima de la ley e intervinieron con acciones violentas para cambiar el rumbo político y económico del país. Por eso Lezama compone una teología política también en el sentido del poder. Esto explica que recurra a la simbología milagrosa para hablar del triunfo de la Revolución, tema que identificó Rafael Rojas en *Tumbas sin sosiego* y que podemos ver al final de “A partir de la poesía”:

La Revolución cubana significa que todos los conjuros negativos han sido decapitados. El anillo caído en el estanque, como en las antiguas mitologías, ha sido reencontrado. Comenzamos a vivir nuestros hechizos y el reinado de la imagen se entreaire en un tiempo absoluto. Cuando el pueblo está habitado por una imagen viviente, el estado alcanza su figura. El hombre que muere en la imagen gana la sobreabundancia de la resurrección. Martí, como el hechizado, ha ganado su paz. El estilo de la pobreza, las inauditas posibilidades de la pobreza han vuelto a alcanzar, entre nosotros, la plenitud oficiante (Lezama Lima 1988: 399).

Sin embargo, incluso en estos acercamientos existe una diferencia entre Lezama y Schmitt. El escritor compone una teología

política, y creo que no hay un concepto más adecuado para pensar su obra, pero lo hace bajo sus términos, en el sentido de que se inclina a una resacralización de la vida. Esta diferencia tiene importantes consecuencias, que permiten remarcar la particular perspectiva de Lezama, razón por la cual quisiera detenerme en aquello que separa al escritor del jurista alemán.

Aunque se inscribe en el catolicismo, los ensayos políticos de Schmitt muestran una absoluta modernidad en el sentido de que se dirigen a una secularización de la historia, pues la transforman en un escenario de conflictos contingentes y terrenales. En *El concepto de lo político* define lo político como un enfrentamiento amigo/enemigo, de modo que, como sostiene José Fernández Vega, la guerra ofrece “un *modelo extremo* para definir la política *tout court*. Política, en su sentido más propio, es esa actividad que siempre *se desarrolla al borde de la guerra*” (Fernández Vega 2002: 47; cursivas del original). Esto hace que valores como “libertad” o entidades como “nación” o “pueblo” se conviertan en definiciones políticas y por lo tanto en cuestiones que están en disputa. El hallazgo de Schmitt se encuentra, en este sentido, en que ningún presupuesto puede colocarse por encima de la política, es decir, del conflicto. La mejor exposición de estas ideas se encuentra en *Teoría del partisano*, que por otra parte es un ensayo en el que es interesante reparar porque está escrito sobre el trasfondo de las revoluciones de Rusia, China y Cuba. En ese texto, Schmitt sitúa los orígenes históricos del partisano en las guerras contra Napoleón que se producen en España y Alemania. Si el partisano es una creación histórica, también lo son sus características principales, que aparecen en ese contexto: compone fuerzas irregulares, está ligado a la tierra, se mueve constantemente y tiene un intenso patriotismo. Por otra parte, el partisano crea una forma distinta de la guerra: son tropas no regulares, sin uniforme y no están reconocidas en los tratados internacionales. Esta mutación se corresponde con un cambio en la idea misma de la guerra, porque si hasta el siglo XIX esta definía un conflicto entre Estados, después de la Segunda Guerra Mundial se transforma en una guerra civil entre partidos. Pero lo que importa destacar en este contexto es que aparece como una forma de lucha contra ocupaciones coloniales o contra ocupaciones extranjeras, lo que pone de relieve

que la libertad es un concepto o un sentimiento que se define en el marco del conflicto: el partisano reivindica la libertad *en contra* de un dominador. Lo mismo podemos decir del patriotismo: surge o se intensifica en el marco de situaciones coloniales. Para Schmitt, en estas definiciones la clave es la exacta construcción de un enemigo. De este modo, lee los cuadernos de apuntes de Lenin, en los que registra su lectura de *De la guerra* de Clausewitz y descubre que a partir de esa lectura Lenin construye la idea de una guerra absoluta que se dirige contra un enemigo absoluto, al que es necesario eliminar de manera completa, y que es la clase burguesa. En igual sentido, sostiene que el Partido Comunista chino es el resultado de las luchas partisanas que se desarrollaron durante veinte años, agregando que esa experiencia produce una contradicción interna de los maoístas, “que identifican un enemigo universal, global, absoluto y sin espacio fijo –el enemigo de clase marxista– con un enemigo real, de un territorio limitable, contra el cual lucha la defensa chino-asiática y que es el colonialismo capitalista” (Schmitt 1985: 159).

En los ensayos políticos, Lezama reconoce el valor que tienen el antagonismo, la violencia y la guerra. Para Lezama también la historia católica y la historia cubana es una trama articulada por la violencia, como lo comprueba el hecho de que pone toda su atención en los mártires. En igual sentido entiende que el escenario principal de esas tramas es el campo de batalla. Todos los textos políticos posteriores a 1959 hablan de conflictos o bien de situaciones de guerra. Se refiere a antagonismos como las protestas contra Machado o a enfrentamientos armados que tienen como figura principal el partisano (el guerrillero): la guerra de independencia, el asalto al cuartel Moncada y la revolución que comienza en Sierra Maestra y llega al poder en 1959. Sin embargo, en su obra produce un movimiento que lo saca de ese entramado político-intelectual, como se puede notar en que corre la vista justo cuando va a hablar del asesinato puntual o la violencia concreta que se ejerce sobre alguien. Se trata de algo sintomático sobre lo que tuvimos oportunidad de reparar. De San Juan de Patmos cuenta todo menos el momento en que la carne entra en contacto con el aceite; del asalto al cuartel Moncada desaparecen los tiros, los heridos, los gritos, los fusilamientos. Este comportamiento recuerda a algo que dice Roland

Barthes en *Sobre Racine*: Racine nunca muestra el momento de la muerte de un personaje, eso es algo que ocurre afuera de escena, a pesar de que esa muerte cambia el transcurso de la historia. En Lezama sucede algo similar. La muerte o el sufrimiento de los mártires no ocurren en el tiempo, como si fuera algo tan fuerte que no puede estar contenido en el cuerpo común de una persona. Podríamos recorrer palabra por palabra la apretada retórica con la que compone el asesinato de Rafael Trejo o el texto que le dedica a Guevara: no queda ni el intento de representar el momento de la muerte. No se trata de que no reconozca el antagonismo o la violencia de la historia; ciertamente los reconoce, pero evita la dimensión puramente humana del conflicto, de la misma manera que Racine prefiere concentrarse en las formas clásicas sin que la sangre las salpique.

En otras palabras: Lezama acepta el antagonismo como lógica de la historia, pero en el momento exacto en que el conflicto cobra su dimensión más dramática y humana, corre la vista y se pone a hablar de símbolos y alegorías. Veámoslo en el texto que escribe sobre Allende. En la muerte de Allende se encuentran buena parte de los antagonismos que recorren la historia latinoamericana de los 70: se dispara con un fusil ruso, cuenta con el apoyo cubano, las clases altas producen un lockout salvaje, el ejército de Pinochet ataca, Estados Unidos apoya, y podríamos seguir. Lezama no les da la espalda a estos conflictos, porque construye a Allende como un combatiente (la palabra es suya); pero evita la escena final y lo coloca en el cielo:

Ahora Allende combate en todas partes de la franja vertical de fuego coronario, atrae como un imán mágico y enseña a todos la fuerza irradiante de la suprema prueba del fuego y de la muerte. El entrará de nuevo no en la ciudad de ahora, sino con los citareados y los jóvenes que saltan como jaguares por encima del fuego. Está en todas partes como la mejor compañía, luchador absoluto, y sus amistosos designios como la libertad (Lezama Lima 1984: 156).

Aunque Lezama retoma el conflicto, enseguida saca la vista de lo concreto y convierte a Allende en un dios griego (o casi) dispuesto a acompañar las batallas futuras. Hay combate, pero ese combate ya no es entre hombres y mujeres, sino entre seres

que han pasado del lado de lo sobrenatural. Podemos leer este giro diciendo que se trata de una exagerada versión de las ideas de Sorel: Allende se convierte en un mito que reúne a los combatientes. Si tomamos sus otros textos políticos, podemos notar que Lezama busca crear una nueva mitología latinoamericana colocando en una dimensión estelar a, entre otros, Guevara –a quien compara con Viracocha–, los asaltantes del cuartel Moncada, Allende y Trejo, convertidos en seres que agitan desde el cielo, bajo la égida de Martí. Hay algo de futurismo en estas descripciones, un imaginario que se parece por ejemplo al que aparece en los afiches de Yuri Gagarin alzando en el espacio la hoz y el martillo. Y si se me permite una comparación tan alejada, hay algo de los superhéroes norteamericanos en esta representación. Pero lo central es que Lezama trastoca la idea del conflicto en la medida en que deja de ser el enfrentamiento de dos posiciones políticas, y por lo tanto deja de ser la lucha en la que se producen nociones como verdad, libertad o nación, para convertirse en la personificación de fuerzas que están por encima de la tierra. Al elevar de esa manera al héroe, lo convierte en representante de un valor incuestionable (libertad, patria, etc). Por otra parte, borrona al enemigo. Intuimos en sus textos que esos enemigos están. Pero lo cierto es que alrededor de Allende los enemigos que se pueden invocar son bien concretos: Pinochet, las clases altas, Estados Unidos o la política de Nixon. Lezama ni siquiera alude a esas figuras, levantando una niebla que parece indicar que Allende más bien combate contra la confusión o contra una falsedad que todavía no se reconoce como tal.

Esta posición es clave para pensar los desacuerdos con una obra como la de Schmitt. Para Schmitt, la clave de la política se encuentra en la construcción del enemigo. Esto no significa que un país o un partido deben elegir a un enemigo de un menú de opciones, sino que construir al enemigo también significa que el enemigo es alguien al que es necesario determinar, ponerlo en una dimensión específica, comprender qué es lo que es necesario atacar de él, pensarlo como lo que se opone pero que, en ese oponerse, me devuelve una forma del yo. Se trata de un pensamiento dialéctico. En *Ex captivitate salus*, Schmitt dice que “Uno se clasifica por sus enemigos. Te pones en cierta cate-

goría por lo que reconoces como enemistad” (2012: 64), y agrega: “toda destrucción es autodestrucción. El enemigo, en cambio, es lo otro. Recuerda la gran frase del filósofo: la relación a sí mismo en el otro, esto es lo verdaderamente infinito” (*ibíd.*). Lezama evita hablar del enemigo, lo borrona, pues construye un mártir que se levanta tan alto que los enemigos se vuelven contingencias que ni siquiera cree necesario nombrar. En relación con Schmitt, se trata de un movimiento retrógrado porque saca del terreno de lo humano no la lucha por la libertad, sino la libertad misma, la nación misma, negándose a pensar esas ideas como construcciones que se forman en los antagonismos terrenales. En Lezama, por lo tanto, queda un resto religioso. Para decirlo con el *leit motiv* que guio este ensayo, los conceptos de la teoría política son conceptos teológicos secularizados; pero si Schmitt propone una completa secularización por medio de la centralidad que le concede al antagonismo, Lezama retrocede hacia una forma de la religión que ve operar en el cristianismo, pero también en las imágenes que le dan forma a la comunidad.

Esta discrepancia se registra de la misma manera con la Revolución cubana. La Revolución tiene todos los componentes del antagonismo de Schmitt. Ante todo, es una campaña hecha por partisanos, es decir, por guerrilleros. Se podrían leer los diarios de Guevara en íntima vinculación con *Teoría del partisano*. Pero no por la técnica o por las características de las tropas, sino por el hecho de que un partisano se organiza alrededor de un enemigo. No existe partisano sin enemigo. Primero, la revolución busca liberarse de Batista como representante neocolonial, casi una fuerza de ocupación del territorio. La libertad o la nación no surgen de manera abstracta, sino que brotan de la lucha contra el enemigo, de la misma manera que los que mueren no pasan a encarnar una idea platónica de libertad o nación, sino que articulan esas formas específicas que surgen de la lucha. Tras el triunfo, el enemigo va cambiando en lo que respecta a su forma: es el foco guerrillero que enfrenta a Castro en el Escambrey, es el disidente, es el contrarrevolucionario, pero el gobierno articula a todos en ese enemigo total que es Estados Unidos.

Cuando Pablo Milanés canta “Yo pisaré las calles”, dice: “y unido al que hizo mucho y poco/ al que quiere la patria liberada/ dispararé las primeras balas/ más temprano que tarde sin reposo”. En esos versos, la palabra “patria” no es ajena ni a la sangre que bañó Chile ni a las balas que está dispuesto a tirar Milanés; no es la patria que podría contener a todos, es una patria que surge de la lucha, lo que significa que propone una cierta concepción de pueblo políticamente definida. Las construcciones de Lezama aceptan y no aceptan esta situación. La aceptan porque toman el trasfondo de la lucha; no la aceptan porque sacan a la patria y la libertad del ámbito de la disputa. En relación con Schmitt y la Revolución, esa retirada es un salto atrás.

Conclusiones

Las diferencias de Lezama con Schmitt y la Revolución cubana no son solamente de orden teórico ni tienen que ver exclusivamente con razones ideológicas, sino que se explican porque pertenecen a temporalidades distintas. En Lezama hay un resto de religión en el pensamiento que lo lleva a reconocer el antagonismo solo después de extraer el componente estructurante de la comunidad. Eso le da las singularidades de su teología política: en ella, el lugar de Dios está ocupado por la nación, como vimos de manera puntual en las reflexiones sobre Martí. En Schmitt y la Revolución, en cambio, no hay resto en tanto conciben la libertad o la nación a partir de los conflictos y por medio de la construcción de un enemigo. En ambos casos, el que reemplaza a Dios en sus respectivas teologías políticas es el poder soberano en tanto está situado en un estado de excepción, lo cual es completamente cierto en el caso de la Revolución cubana, dado que el gobierno se manejó en esas condiciones desde el principio, primero bajo la presidencia de Urrutia y luego a través del rol de Fidel Castro como primer ministro, que instauró lo que Schmitt denomina una dictadura soberana (1968).⁶ En este sentido, la diferencia está planteada entre una

⁶ Para hablar de las condiciones del estado de excepción, me baso en *Historia mínima de la Revolución cubana*, de Rafael Rojas.

posición que se integra a lo religioso y una posición que plantea la sociedad bajo los términos del conflicto y por medio de un tipo de decisión política contingente. Por eso se trata de dos temporalidades: Lezama tiene una mirada tradicional sobre la historia que está marcada por un pensamiento religioso, mientras que Schmitt y la Revolución representan un proceso de secularización de la política.

Estas relaciones entre Lezama, Schmitt y la Revolución pueden tomarse como elementos representativos de la historia de la secularización en el siglo XX. En *El comunista manifiesto*, Iván de la Nuez sostiene que el muro de Berlín cayó para los dos lados, señalando que tuvo impacto tanto en el mundo que era socialista como en el capitalismo. Esa idea nos ayuda a recordar algo simple: la existencia del socialismo también tuvo efectos globales. Uno de ellos (la Iglesia lo sabía, lo mismo que Schmitt y Sorel) es el avance de la secularización. Lo que sucede entre Lezama y la Revolución puede tomarse como un símbolo de esa transformación. De un lado se encuentra un intelectual tradicional, mientras que del otro tenemos un tipo de actor nuevo que seculariza los conceptos teológicos para convertirlos en herramientas para la construcción del poder y la transformación drástica de la sociedad.

No obstante, esta tensión también demuestra la fuerza inagotable de la religión. En “Catolicismo y reforma política”, Schmitt dice que la Iglesia es superior a cualquier poder político porque se puede acomodar a cualquier circunstancia: articula con gobiernos de derecha, izquierda y centro, con dictadores y demócratas, con monarquías, repúblicas y oligarquías. La posición de Lezama es de ese tipo. Su catolicismo toleró trabajar con agnósticos como Virgilio Piñera de la misma manera que pudo reivindicar las costumbres tradicionales de los habaneros, celebrar el triunfo de la Revolución y mantenerse cerca de la Revolución. Por eso mismo, si las discrepancias entre Lezama y el gobierno revolucionario muestran el accionar de la secularización, también reflejan la respuesta que aún hoy está en condiciones de dar la religión en sus diferentes confesiones. En este aspecto, el mundo se parece al que miraron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*: la razón se impone, pero la mitología no deja de florecer.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio (2005). *Estado de excepción. Homo Sacer, II, I*, trad. de Flavia Costa e Ivana Costa, Introd. y Entrevista de Flavia Costa, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2014). “La Iglesia y el Reino”, *¿Qué es un dispositivo?*, trad. de Mercedes Ruvituro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 41-52.
- Anderson, Jon Lee (2017). *Che Guevara. Una vida revolucionaria*, trad. de Daniel Zadunaisky y Susana Pellicer, Barcelona: Anagrama.
- Barthes, Roland (1992). *Sobre Racine*, trad. de Jaime Moreno Villarreal, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carpentier, Alejo (1993). *El reino de este mundo*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- De la Nuez, Iván (2013). *El comunista manifiesto*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Deleuze, Gilles (1996). “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, *Crítica y clínica*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 55-77.
- Díaz Infante, Duanel (2005). *Los límites del origenismo*, Madrid: Colibrí.
- Fernández Vega, José (2002). “Aproximaciones al enemigo”, en: Jorge Dotti y Julio Pinto (coords.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires: Eudeba.
- Freund, Julien (2002). *Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*, presentación de Juan Carlos Corbetta, trad. de María Victoria Rossler, Buenos Aires: Editorial Struhart & cía.
- García Vega, Lorenzo (2007). *Los años de Orígenes*, Buenos Aires: Bajo la luna.
- Gaztelu, Ángel (1943). “San Juan de la Cruz en su noche”, *Nadie parecía*, 6: 6-7.
- Herf, Jeffrey (1990). *El modernismo reaccionario*, trad. de Eduardo L. Suárez, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lawrence, D. H. (1990). *Apocalipsis*, trad. de Jordi Fibla, Madrid: Montesinos.
- Lezama Lima, José (1981). *Imagen y posibilidad*, selección, prólogo y notas de Ciro Bianchi Ross, La Habana: Letras Cubanas.

- ___ (1984). “Suprema prueba de Salvador Allende”, en: AAVV, *Coloquio internacional sobre la obra de José Lezama Lima*. Tomo II. Madrid: Fundamentos, 155-156.
- ___ (1985). *Poesía completa*, La Habana: Letras Cubanas.
- ___ (1988). “A partir de la poesía”, en: *Confluencias*, La Habana: Letras Cubanas, 386-399.
- Onfray, Michel (2018). *Decadencia. Vida y muerte del judeocristianismo*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós.
- Rama, Ángel (2007). *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires: El Andariego.
- Rojas, Rafael (2006). *Tumbas sin sosiego*, Barcelona: Anagrama.
- ___ (2015). *Historia mínima de la Revolución cubana*, México: El Colegio de México.
- Schmitt, Carl (1968). *La dictadura*, trad. de José Díaz García, Madrid: Revista de Occidente.
- ___ (1985). *El concepto de lo político*. Seguido de *Teoría del partisano*, trad. de Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, México: Folios.
- ___ (2009). *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta.
- ___ (2012). *Ex captivitate salus, La unidad del mundo y Catolicismo y forma política*, trad. de Anima Schmitt, Buenos Aires: Struhart.
- Sorel, Georges (1973). *Reflexiones sobre la violencia*, trad. de Luis Alberto Ruiz, Buenos Aires: La Pleyade.
- Tertuliano (2001). *Prescripciones contra todas las herejías*, trad. de Salvador Vicastillo, Madrid: Ciudad Nueva.