

HISTORIA DEVORADA, HISTORIA TEJIDA: ENCUENTROS ENTRE OSWALD DE ANDRADE Y JOSÉ LEZAMA LIMA DEVOURED HISTORY, WOVEN HISTORY: MEETINGS BETWEEN OSWALDDE ANDRADE AND JOSÉ LEZAMA LIMA

Carol Illanes (Chile)

Curadora e investigadora independiente, Magister en Artes Visuais Línea Histórica e Crítica da Arte,

Universidade Federal de Río de Janeiro.

carolillanesl@gmail.com

Resumen

Este texto busca exponer algunos puntos de encuentro entre los programas de dos autores paradigmáticos de la modernidad latinoamericana, el proyecto antropofágico de Oswald de Andrade y la idea de una *expressão americana* de José Lezama Lima. El eje de estos encuentros, se propone aquí, será el pensamiento histórico detrás de sus programas poéticos, impulsados siempre por una puesta en tensión sintética entre lo propio vernáculo y lo foráneo europeo.

Palabras clave: Oswald de Andrade, antropofagia, José Lezama Lima, barroco latinoamericano, modernidades latinoamericanas.

Abstract

This text presents a series of intersections in the programs of two Latin American modernist authors: Oswald de Andrade's anthropophagic project and José Lezama Lima's idea of an "American expression". The meeting point offered here is the historical thought behind their poetic programs, always driven by a synthetic tension between vernacular and European/foreign matters.

Key words: Oswald de Andrade, anthropophagy, José Lezama Lima, Latin American baroque, Latin American modernities.

El deseo de una independencia cultural ha sido el gran protagonista de las utopías que han dado cuerpo y letra a las modernidades en Latinoamérica. Esta condición *sui generis* tuvo un ápice neurálgico en las primeras décadas del siglo XX con el modernismo brasileño y las vanguardias latinoamericanas, momento donde lo propio vernáculo y lo foráneo europeo se buscan reconocer y extrapolar con mayor fuerza en los discursos autonomistas. Una imperiosa limpieza de aguas, que confirmaba a la narrativa del progreso histórico como la gran traición a las profundas necesidades de las jóvenes naciones del nuevo continente.

En este contexto, dos programas –fundamentales para entender este proceso, aunque desigualmente revisitados–, problematizaron de manera paradigmática dicho enfrentamiento entre lo local y lo extranjero: el proyecto antropofágico de Oswald de Andrade y la idea de una *expresión americana* de José Lezama Lima. Su vínculo, la manera en cómo se posicionaron ante los conceptos de tradición y modernidad, destaca no solo por las coincidencias temáticas entre ambos proyectos. A dichas coincidencias, intentaré hilvanar aquí, subyace un pensamiento histórico que permea sus programas. Para estos autores es necesario producir un modelo de leer y hacer la historia, a fin de ser nosotros sus protagonistas. Para ello es esencial, nos muestran, revertir las raíces metafísicas de la línea evolutiva del tiempo del progreso moderno, razón de la decadencia del mundo europeo. Para ambos esa reversión implicaba crear una nueva estética que incorporara en el presente del mundo moderno y modernizado formas culturales del pasado, actualizando estratégicamente sus potencialidades.

Es necesario iniciar diciendo entonces que las ideas que ambos proponen son inseparables de los géneros que dominan en su producción escritural –el poético o literario y el ensayístico– y es probable que su propio estatuto híbrido sea la fuente de las innumerables interpretaciones y apropiaciones que han tenido. En este sentido, son textos que no solo se exhiben cargados de erudición, sino que evidencian una pluma que no cesa de poner a prueba sus ideas sobre y desde el lenguaje. La escritura heteróclita de Lezama y el modo ‘telegráfico’ de Andrade, fueron estrategias que los alejaron de los estilos tradicionales del ensayo filosófico e histórico. Para Hayden White¹, quien se interesó por el carácter poético de los discursos historiográficos, Lezama trataba el material histórico como si fuese un gran poema (Ugalde, 2010: 2); y lo mismo se ha dicho de Oswald, sobre todo en el caso de sus últimos ensayos, poemas compuestos de fragmentos indiciales a ser reconstituidos por el lector (Valle, 2017: 226)².

Devorar

En los escritos de Oswald, cuyos momentos de adhesión política han sido ampliamente ponderados, los manifiestos *Pau-Brasil* y *Antropófago* –de 1924 y 1928 respectivamente– divulgaban la utopía política y estética que luego se ve reafirmada en reflexión filosófica de la historia en sus ensayos *A crise da filosofia messiânica* de 1950 y *A marcha das utopias* de 1953. En el sistema que forman estos textos vemos la reafirmación de una misma versión histórica de mundo (Nunes, 1978: 17) con la antropofagia, claro, como gran hilo conductor de su pensamiento (Azevedo, 2016: 32).

1. Hayden White (1928-2018), filósofo, historiador y escritor estadounidense. Su obra aborda las relaciones entre producción literaria y filosofía de la historia.

2. Como expone Ulises do Valle, la presencia de una visión histórica de Andrade ha sido destacada por autores como, Antônio Cândido y Haroldo de Campos, aunque no de manera centralizada. Sin embargo, sería una de las áreas privilegiadas de los estudios más recientes de su obra (junto con el antropológico), según Beatriz Azevedo.

Aunque la búsqueda de las identidades locales por medio del pasado originario la encontramos en varios autores de su época, desde la perspectiva de su reflexión histórica, la particularidad en la opción antropofágica de Oswald de Andrade se halló en una vocación de síntesis, basada en el cuestionamiento al desarrollo etnocéntrico de la memoria histórica instituido desde la época colonial. Oswald de Andrade vería un solo y mismo movimiento histórico en la represión política-religiosa colonial sobre la que se fundó la civilización brasileña; etapas de la modulación patriarcal de costumbres y conductas que influyeron en la construcción de instituciones para su perpetuación.

La forma de responder a esta historia, de reivindicar a los vencidos de un pasado sepultado, era ‘devorar’ al enemigo europeo. En el enfrentamiento y el cruce de lo propio con ese otro, se podía encarar esa Historia. Ello dependía de la conciencia de la singularidad de lo autóctono: reconocer y asimilar al otro como un contrincante a ser devorado era solo posible tras asumir una igualdad de fuerzas. Y la valoración de esta singularidad de lo propio debía escarbarse en el pasado. Sin embargo, este no significaba un simple retorno de aquel pasado. La riqueza nativa del *Manifesto Pau-Brasil*, por ejemplo, se decía confluír con un nuevo mirar hacia la realidad cultural, la pureza constructiva del arte y un despertar de la sensibilidad; el abrir de un nuevo ojo poético que valorase aquella simpleza experimentable en el entorno más próximo y propio, lección de la originalidad nativa, para unirla con la intelectualidad renovada:

Temos a base dupla e presente –a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de “dorme nenê que o bicho vem pega” e de equações. Uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional. Pau-Brasil. (Andrade, 1978: 10)

Del resultado de esta fórmula se obtiene el “composto híbrido que ratificaría a miscigenação étnica do povo brasileiro, e que ajustasse, num balanço espontâneo da própria história” (Nunes, 1978: 23).

Así, la antropofagia, símbolo de la devoración, resume Benedito Nunes³, se da en tres sentidos, es *metáfora*, *diagnóstico* y *terapéutica* (1978: 25-26). Sobre su sentido metafórico, un principio en su raíz parece una llave esencial, a saber, la relación necesaria e intrínseca entre venganza y memoria social, proveniente del ritual caníbal tupinambá:

A vingança é assim a instituição por excelência da sociedade tupinambá. Casamento, chefia, xamanismo, profetismo até, tudo não só se articula mas como que se subsume na vingança (...) É certamente a comensalidade antropofágica que

3. Benedito Nunes (1929-2011), filósofo y crítico literario brasileño, especialista en literatura modernista de Brasil.

délimita as unidades bélicas e que assim de uma certa maneira forma ou confirma as unidades sociais. A antropofagia que «confirma nos ódios» aparece como um modo de produzir «inimigos mutuos», tabajara, e é portanto sinal de lealdade ultima” (Carneiro Da Cunha, M; Viveiros De Castro, 1986: 196)

Subyace a la venganza de los Tupinamba un principio instituyente del presente, en relación dinámica con el flujo del tiempo infinito hacia atrás y hacia adelante: venganza presente de muertes pasadas, pero también motivo de las muertes futuras. La venganza es la garantía de la continuación, el futuro depende de la interposición de los diversos enemigos (1986: 200).

Não se trata de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do tempo; trata-se de morrer para haver vingança, e assim haver future. Forma de pôr a morte a serviço da vida, não combate contra a morte. A vingança é uma mnemotécnica, mas é mobilizada para a produção de um future. A vingança é a herança deixada pelos antepassados, e por isso abandonar a vingança é romper com o passado; mas é também e sobretudo não ter mais futuro. A memória aparece portanto não como um fim em si mesma –lembrar os mortos –mas como um meio, um motor, para novas vinganças (...) a vingança é o fio que une o passado e o futuro e nesse sentido vingança, memória e tempo se confundem. (201)

La metáfora de la antropofagia busca entonces aludir a una cultura guerrera, diciendo que el camino a la emancipación intelectual solo es posible al dominar al enemigo engulléndolo. En tanto diagnóstico, Oswald recalca el sentido de trauma que sedimentó la represión colonizadora, determinando el desarrollo de la sociedad brasileña.

Sin embargo, en la ‘catarsis imaginaria’ producida por el arte que responde a la violencias ejercidas en el pasado, se produce una liberación terapéutica del espíritu nacional, abierta hacia el futuro (Nunes, 1978: 26). La metáfora trata entonces de la vida como devoración, escapando a la objetualización y el fetiche representacional tan presentes en las ciencias humanas. Colabora, en cambio, a restituir los principios esenciales de una cosmovisión primitiva sepultada por la colonización. Así en su definición, la palabra antropofagia:

funciona como engenho verbal ofensivo, instrumento de agressão pessoal e arma bélica de teor explosivo, que distende, quando manejada, as molas tensas das oposições e contrastes éticos, sociais, religiosos e políticos, que se acham nela comprimidos. E um vocábulo catalizador, reativo e elástico, que mobiliza negações numa só negação, de que a prática do canibalismo, a devoração antropofágica é o símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio, de vilipêndio e de flagelação pública, como sucedâneo verbal da agressão física a um inimigo de muitas faces, imaterial e proteico. (Nunes, 1978: 25)

Lo que resume su famoso *Tupy or not tupy, that is the question*. Esta frase, como se ha revisitado numerosas veces, expone la condensación de dicha hipótesis general, destacando el carácter sentencioso y su estilo marcado por la sátira y la irreverencia.



Fig. 1: Grabado de Théodore de Bry.

Recuperado: http://1.bp.blogspot.com/_1XWnk18N0IE/TBETbTR80TI/AAAAAAAAAHXY/khAtRXqTOys/s1600/Cannibals.23232.jpg

Tejer

En el caso de José Lezama Lima (1910-1976), conceptos centrales de la idea de una *expresión americana* venían hilvanándose en textos más poéticos como *Las imágenes posibles* (1948) y se reforzarán en las *Eras imaginarias* (1958). De este último, uno de los textos más potentes, será condición de posibilidad su tesis del barroco como ‘el arte de la contraconquista’.

Lezama Lima, como la mayoría de los intelectuales hispanoamericanos de la época, formaba parte de la corriente americanista que ya desde los años 40 había integrado los conceptos de mestizaje y transculturación como parte de la cultura de América, continuando un siglo de la pregunta por la identidad, su particularidad, su lugar en la historia y, por supuesto, su destino⁴. Así, su intento por realizar un recorrido por la ‘expresión de una historia de la imaginación americana’ –su objeto de reflexión– era, en un sentido, coetáneo a los esbozos de época que descartaba un ‘espíritu’ continental o nacional. Las certezas que desfilaban hace casi un siglo de tradición americanista eran una base suficiente para llevar más lejos su pensamiento⁵.

Su teoría, desarrollada en múltiples escritos ensayísticos y literarios, fue audazmente condensada en las conferencias que dictó en La Habana en 1957 y articularon, a fines del mismo año, la publicación *La expresión americana*⁶, lugar donde las referencias al pasado colonial y prehispánico se encuentran desarrolladas de manera sistemática para ‘tejer la imagen de América’. Su narración fue desde el relato originario maya del *Popol Vuh* al barroco americano, al periodo romántico y de este al arte popular del siglo XX, con personajes que escogía por su audacia, determinación, carisma, angustias y tormentos. Artistas, independistas, personajes literarios y mitológicos, sin diferenciación, hilvanados mediante sustituciones y metáforas. Intentaba, usando sus palabras, una ‘forma en devenir del hecho americano’, un nuevo saber a partir del pasado histórico.

En el texto que abre *La expresión americana*, “Mito y can-sancio clásico”, donde traza las líneas de su teoría, Lezama profiere: “Lo único que crea cultura es el paisaje y eso lo tenemos de maestra monstruosidad, sin que nos reco-

4. Como Irlema Chiampi declara: “no existió intelectual prominente en su tiempo que permaneciera indiferente a la problemática de la identidad. Ya fuera con la pasión vehemente o con la frialdad científicista, con optimismo o desaliento, con visiones utópicas o apocalípticas, nacionalistas o hispanofóbicas, progresistas o conservadoras, los ensayistas del continente americano expresaron –como en un texto único– su angustia ontológica ante la necesidad de resolver sus contradicciones de una manera que certificara su identidad”. (Chiampi, 1993: 9).

5. Sus motivaciones encontraban razón también en un contexto específico decisivo, los álgidos años cincuenta cubanos (hacia el final de la dictadura de Fulgencio Batista, culminado entre múltiples enfrentamientos entre guerrillas y el ejército) cuya frustración cultural, hacían de la idea de una imagen orientadora una meta urgente.

6. Las cinco conferencias son pronunciadas en enero de 1957, contexto de la pronunciación de las cinco conferencias en la Ciudad de la Habana, auspiciadas por el Instituto de Cultura, para publicarse como libro en diciembre del mismo año.

rra el cansancio de los crepúsculos críticos” (Lezama, 1993:72). Se refiere a la virtud de la juventud de América, que puede desapegarse de la tradición demacrada de una Europa debilitada por su propia historia⁷. Pero es necesario mirarnos a nosotros mismos, en cómo influye el paisaje natural y entorno material.

El estilo barroco, dice Lezama, nace a partir de la riqueza material de América, que seduce a Europa y cambia el curso de su historia: “después del Renacimiento, la historia de España pasó a la América (...) La platabanda mexicana, la madera boliviana, la piedra cuzqueña, los cedrales, las áminas metálicas, alzaban la riqueza de la naturaleza por encima de la riqueza monetaria”. (citado de Gomes, 1993: 36). Lezama llama de *pobreza heroica* a la conformación del estilo barroco, que de manera espléndida, dice, consiguió adaptar y superar al europeo. Lezama le atribuye al paisaje propiedades vitales, pero para que tenga ‘sentido’ y llegue a formar a la cultura, el sujeto debe interpretarlo, relacionarlo a su universo. Pensando este proceso hacia atrás es que surge la visión histórica que necesita de lo imaginario. El oximorón *causalidad retrospectiva*, describe el proceso de una memoria metafórica (Mataix, 2004: 131) y de ese proceso poético sobre la historia es que surge el concepto de *era imaginaria*.

Es así que el proyecto histórico de Lezama consistía en proyectar rasgos del americano en diferentes expresiones de su tradición cultural, por medio de imágenes arquetípicas. Su recorrido comienza con los ‘héroes cosmogónicos’ del *Popol Vuh*, *Hunanpú* e *Ixbalanqué* y finaliza con las figuras de Walt Whitman y Herman Melville. Su visión unitaria y abarcadora se manifestó en este gesto, curioso y raro sobre todo para su época, la incorporación de los Estados Unidos. Así, pasa por Sor Juan Inés de la Cruz, Kondori, el poeta Granadino Dominguez y Alejandinho, Simón Rodríguez, Francisco de Miranda y José Martí. ‘Héroes cosmogónicos’, ‘señor barroco’, ‘desterrado romántico’, ‘mal poeta’, ‘poeta de los comienzos’; su relato incorpora numerosos símbolos que acompañan los tránsitos de los personajes (puertas, calabozos, alimentos, mulas, árboles, plantas), haciendo comparaciones con elementos míticos de todo occidente, junto con numerosas enunciaciones a mitos indígenas del Caribe, Centroamérica y Sudamérica.

7. Julio Cortázar, describe a Lezama a partir de la ‘inocencia’ que implica no tener la culpa de una tradición sobre él, como lo tendría un europeo: “no se siente culpable de ninguna tradición directa. Las asume todas (...) él es un cubano con un mero puñado de cultura propia a la espalda y el resto es conocimiento puro y libre. No es un eslabón de la cadena” (Cortázar, 2010: 6). Se trata de un territorio de escritura ‘extragenérico’, una “lengua y una acción que responden a un sistema narrativo que no nace de los libros sino de largas lecciones de abismo” (2010: 7).



Fig. 2: *Manifesto antropofago*, 1928. Oswald de Andrade. Revista de Antropofagia, Brasil. Recuperado: http://3.bp.blogspot.com/h2_4zwh2CDc/UAXxf5vDXI/AAAAAAAAACF0/d8CVYM9nBq8/s1600/revista+antropofagia1.jpg

Lezama va a identificar al barroco como el estilo americano: una proyección de rebeldía ante la conquista. Dirá que cuando la historia de España pasó a América, el barroco se convirtió en el real comienzo, una forma que renace en el nuevo continente. Lezama data ese comienzo en el siglo XVII, contrario a la historiografía nacionalista que, buscando más un origen que un comienzo, identifica el nacimiento literario con la independencia de España y Portugal. Lezama va a describir dos operaciones que se dan en el barroco americano para encarnarse como arte rebelde: ‘tensión’ y ‘plutonismo’, los que consumirían la apropiación y transformación del barroco europeo español. La tensión sugiere la operación de juntar y yuxtaponer elementos dispares (y no acumulación), como en el barroco europeo. Y el segundo refiere cuando se unen los fragmentos y se compone un nuevo orden. El plutonismo americano –pensando en que Plutón es “señor de los infiernos”– “sugiere, así, que esa ruptura proviene de la *poiesis* demoniaca del americano ejemplar de Lezama, si verificamos que “diablo”, viene del griego *dia-ballein* (separar, romper)” (Gomez, 1993: 29).

Reescribir

La invitación a encarnar una visión pre-moderna que articula los proyectos históricos de ambos autores, surge de diagnósticos similares respecto al otro europeo. En *Meu testamento*, que da las bases para *A crise da filosofia messiânica*, en un sugestivo recorrido de preguntas y respuestas, Oswald expone la manera en que se ha organizado esa Historia a partir de la separación de dos franjas geográficas creadas por el desarrollo económico desigual, dejando a un trozo del globo en la periferia. Esta distribución económica delinea el lugar secundario de nuestras naciones.

Lezama, por su parte, habla del ‘complejo de inferioridad del americano’. En uno de los pasajes de *Mito y cansancio clásico*, apunta:

Esa imaginación elemental propicia a la creación de unicornios y ciudades levantadas en una lejanía sin comprobación humana, nos ganaban aquel calificativo de niños, con que nos regalaba Hegel en sus orgullosas Lecciones sobre la Filosofía Universal, calificativo que se nos extendía muy al margen de aquella ganancia evangélica para los pequeñuelos, sin la cual no se penetraba en el reino (...) En el desgane americano hay como un vivir satisfecho en la lejanía, en la ausencia, en el frío estelar ganando las distancias dominadas por el impersonal rey del abeto. (Lezama, 1988: 226.)

Al crear una continuidad no lineal, Lezama busca contestar a la lógica del historicismo hegeliano, un concepto de historia a partir de la exposición del espíritu como única razón, y basada en el autoconocimiento. Esta respuesta estuvo motivada por la reducción de América a una geografía, a un mundo natural ‘fuera de la historia’⁸, planteada por Hegel.

Para Oswald, la agonía de Europa se encarnará en la figura del declive de la filosofía mesiánica, dando énfasis al momento histórico vivido, un presente leído desde su sentido histórico, esto es con el pasado y el futuro. El presente como *bisagra* –si usamos el concepto de Reinhart Koselleck⁹(2013), manifiesta la fuerza de un cambio, una especie de suspenso rearticulador del tiempo histórico, donde pasado y futuro se entremezclan. Es lo que parece sugerir cuando,

8. Como explica Traverso: “Para Hegel solo los pueblos con Estado, dotados de una Historia escrita, poseen una memoria. Los otros -Los pueblos ‘sin historia’, es decir, el mundo no europeo desprovisto de un pasado estatal de un relato codificado por la escritura- no puede superar el estadio de una memoria primitiva, hecha de imágenes pero incapaz de condensarse en una conciencia histórica” (Traverso, 2007: 26).

9. Reinhart Koselleck (1923-2006), filósofo e historiador alemán, teórico de la llamada “historia conceptual”.

con su tono heroico, exclama: “Chegamos ao momento das grandes interrogações. Se este século, em sua primeira metade, foi um campo de experimentação da História, foi também um laboratório de hipóteses e de pesquisas.” (Andrade, 1978a: 78). O cuando en otro texto dice: “tudo vem apressar a revolução perpendicular que se está processando, em meio das mais violentas contradições, nos países mártires, nos países algozes e mesmo nos países amortalhados pelo conformismo. Através da reação, crepita e sobe a fé humana, a fé social, a fé numa era melhor. Estamos no verdadeiro limiar da História” (Andrade, 1978b: 29).

En *Meu testamento* Oswald expuso elementos claves de su pensamiento cíclico de la historia, leyéndola, contra una versión marxista, a partir de la idea de tiempos ‘sociales’ (profetas de Judea, y Edad Media) y tiempos ‘individualistas’ (greco-romano y del Renacimiento a la actualidad). Pero el mundo viviría el advenimiento de una revolución mayor que cualquier otra, la *revolución caráiiba*. Esa universalización permitida por la técnica sería la condición de posibilidad de una nueva libertación¹⁰. La solución: que una pre-historia devorara a la Historia, proyectándose al futuro, es decir una *transhistoria*. Benedito Nunes dice a este respecto:

Podemos denominar de *transversal* essa concepção, porque a pré-história e a sociedade primitiva que lhe deram elementos para a contrastação do processo histórico brasileiro e a contestação de sua sociedade patriarcal, serviram-lhe também como meio de acesso à História mundial. Foi através da História mundial que a história e a sociedade do país puderam ser compreendidas, do ponto de vista da Antropofagia, como parte de um ciclo evolutivo da humanidade, –de um ciclo que, iniciado na fase do expansionismo colonizador da era moderna, completar-se-ia quando fossem absorvidos, em concomitância com a universalização da técnica, o poder político e o poder religioso, como últimas manifestações do Superego patriarcal. (Nunes, 1978: 41)

Para Ulises do Valle (2017), a partir de William Dray, la reflexión de Oswald tendría una doble función, crítica y especulativa de la historia:

A primeira diz respeito à análise e ao criticismo epistemológico dos resultados e dos procedimentos da historiografia enquanto disciplina. A segunda, por sua vez, consiste na atribuição de um sentido à totalidade da história, oferecendo um modo *sui generis* de conexão e interconexão entre os eventos contingentes do passado, do presente e do futuro. (Valle, 2017: 227)

10. Sobre la relación de Oswald con la versión del modelo cíclico spengleriano y en particular “inversamente simétricas às do outro, estruturas que são formas de vida completas, no gênero das formas orgânicas de cultura concebidas por Spengler, contrastando com o estado inarticulado da barbárie técnica segundo Kayserling.” (Andrade, 1978: 45)

El principio que unifica las sucesiones históricas y que permite a Andrade reconstruir la historia universal, es el reconocimiento de un “sentimiento órfico”. Un sentimiento existencial que da sentido a la historia, sagrado, que habla, paradójicamente, de la inexistencia de sentido ante los padecimientos humanos, algo así como una resiliencia inmanente del espíritu. La utopía desplegada en el momento inaugurado por un nuevo periodo matriarcal tecnizado, estaría envuelto por ese sentimiento órfico. Esta vuelta metafísica, implicaba para Oswald el reconocimiento de la antropofagia como una visión de mundo, una *Weltanschauung*, que reivindicaría todas las revoluciones perdidas.

Transformando-se, nesse espaço, de impulso biopsíquico em impulso espiritual, o instinto antropofágico tende à sua própria negação como *vontade de poder*, na medida em que ele próprio conduz à utopia, e na medida em que utopia significa a absorção, na liberdade e na igualdade, da violência geradora dos antagonismos sociais.” (Nunes, 1978: 34)

En *A Crise da filosofia messiânica*, afinando su modelo cíclico ahora más claramente en relación a la esperada síntesis, Oswald consume su visión de la historia que contiene todo su pensamiento. Esta es resuelta en grandes formas orgánicas que organizan tanto los acontecimientos históricos como sus principios ideológicos, que componen una fórmula de tres momentos: el matriarcado como tesis, el patriarcado como antítesis y la sociedad matriarcal en la era de la máquina como síntesis, el camino dialéctico que propone el paso de lo primitivo a lo civilizado y viceversa. El patriarcado, que contempla el diseño civilizatorio represivo colonial que conformó a la sociedad brasileña (Gobierno y evangelización) habría mermado cualquier futuro de las raíces matriarcales primitivas. Sin embargo, de la contraposición de esas fuerza, se advenía espontáneamente el futuro de ‘hombre natural tecnizado’, como tercer momento.

La estructura apellida a estos dos momentos a partir del resumen de sus éticas; matriarcado sería antropofágico y patriarcado mesiánico¹¹. Llegará a decir que toda la historia de la literatura, desde Esquilo a Sartre, habría legitimado la instauración de la lógica del poder patriarcal.

Un origen lo identificaría en Sócrates –en su concepción del amor y la elección– pero sobre todo el espíritu servil de obediencia y la inmortalidad del alma, que “funda a base de justificação e conservação do escravo satisfeito, no qual reside o fundo catequista de todas as covardias sociais e humanas” (Andrade, 1978a: 159). Se dictaban con él los fundamentos de un pensamiento basado en la negatividad, binario, que separaría cuerpo y alma, hombre y naturaleza. Con la promesa de la salvación del alma (superior y en detrimento del cuerpo efímero) el cristianismo continuará esa organización de mundo, afinándola con otras instituciones como la monogamia, con el objetivo de dirigir un mundo de hombres obedientes. Oswald va a recorrer los nombres de personajes claves en el desarrollo de la filosofía mesiánica, como Guillermo de Ockham y Tomás de Aquino, para decir que es con el protestantismo donde se produciría una crisis en el patriarcado.

11. El rastreo de Oswald hacia los principios de la filosofía mesiánica, incorporará personajes y acontecimientos claves que lo fueron determinando, por ejemplo en Sócrates, una figura cardinal para la consolidación progresiva del esquema patriarcal: “Sócrates é a oposição a toda medida eufórica que os gregos guardavam de sua alta antiguidade. Contra o politeísmo, ele lança o Deus único. Contra o sentido precário da vida de Heráclito, ele lança a imortalidade da afina. Contra a visão conflitual do mundo de Em-pédocles, lança a imutabilidade do Bem. (...) A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo.” (...) De fato, da servidão derivou a divisão do trabalho e a organização da sociedade em classes. Criou-se a técnica e a hierarquia social. E a história do homem, passou a ser, como disse Marx, a história da luta de classes. (Oswald, 1978a: 135).

El monopolio del la filosofía cristiana vivirá una transformación tras el descubrimiento del Nuevo Mundo: “é a descoberta do outro, de formas culturais e de interpretações da vida, da morte, do sofrimento e da injustiça totalmente dissonantes em relação ao sentido único monopolizado pela tradição cristã, que está na base da constituição das utopias que dariam ensejo ao Humanismo do século XVI” (Valle, 2017: 339). Do Vallé describe cómo con la recuperación de la metáfora según Andrade de la antropofagia se acercaba un futuro pos-patriarcal. Todo gracias a la era de la máquina, que abrió al hombre el camino al ocio (ya no preso del trabajo) y, con ello, a la creación artista. El objetivo, la síntesis utópica:

No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim do seu longo estado de negatividade, na síntese, enfim, da técnica que é civilização e a vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico.” (Andrade, 1978a: 137)

Por su parte, la síntesis utópica lezameana proviene de una relación cardinal entre pasado y ficción. En su ejercicio de reconstrucción imaginaria, lo ficcional cumple un rol fundamental:

una *ficción de historia* por la que la palabra imaginaria pueda transfigurarse en palabra histórica y, desde ahí, causar los efectos sobre el imaginario colectivo (...) Los sucesos y personajes históricos *reinventados* pasan de ser soportes de veracidad a ser alegorías, representaciones o metáforas de un destino americano común, que enfatizan la legitimidad de la imaginación como memoria colectiva y transforman, de paso, los modos tradicionales de reflexión americanista sobre la historia (Mataix, 2004: 147)

La historia se presenta para Lezama como un gran repertorio, como un cúmulo de material poético disponible a ser reconstituido, es la matriz literaria lo que permite reinterpretar lo real. A Lezama le interesaba subrayar el carácter diverso de América pero con un llamado a transformar, a “romper las unidades culturales para luego soldarlas en un producto nuevo” (Bejel, 1991: 129). Emilio Bejel¹² explica que para él, “el escribir o reconstruir la historia es una especie de ficcionalización necesaria y creativa que requiere un constante reinventarse” (1991, p. 132).

Eligiendo los momentos de la tradición americana que fueron capaces de crear imágenes, Lezama extrema su perspectiva epistemológica pretendiendo hacer del historiador un narrador: cada vez que nombramos el pasado, lo estamos imaginando nuevamente. Como describe Irleamar Chiampi:

Lezama no pretende descalificar la veracidad de la imagen sino traer el historicismo al plano del lenguaje (...) todo discurso histórico es, por la propia imposibilidad de reconstruir la verdad de los hechos, una ficción, una exposición poética, un producto necesario de la imaginación del historiador (...). Así, si la historia y la poesía se confunden en la misma ‘mentira poética’, ¿qué puede restar verdad a la operación del logos poético? (Chiampi, 1993: 16-17)

12. Emilio Bejel (1944), escritor y académico cubano, especialista en literatura hispanoamericana.

El concepto que explota esta posibilidad para el logos poético, el trabajo sobre los materiales de la historia en Lezama es el de “contrapunto”, como describe Chiampi:

El contrapunto instaura la libertad de la lectura del sujeto metafórico para componer lo que él llamó “red de imágenes que forma la Imagen” (las imágenes posibles). En vez de relacionar los hechos culturales americanos por la relación causa-efecto, denunciando una progresión evolutiva, su contrapunto se mueve, erráticamente, para adelante y para atrás en el tiempo, en busca de analogías que revelen el devenir. Compara así nuestros textos con los de otras culturas alejadas en el tiempo y en el espacio. La técnica no es nueva, evidentemente, y forma parte de cualquier ejercicio de crítica comparativa, pero Lezama le imprime una dosis extra de imaginación personal que le confiere el estatuto de una verdadera fábula intertextual (Chiampi, 1993: 17)

Esta conciencia de asimilar la historia desde su simultaneidad, manifestado en una relativización de la idea de vanguardia en el caso de Lezama, nos habla de una gran lucidez respecto a ‘donde atacar’ al discurso histórico hegemónico, décadas antes de ser cuestionadas abiertamente las bases teleológicas de la disciplina (datadas recién en la segunda posguerra)¹³.

Subyace a este rechazo a la unidireccionalidad del relato histórico de herencia idealista, el presentimiento de cómo las consecuencias de una aceleración progresiva de la historia afectarían el destino de aquellos relegados a un progreso desigual. El principio crítico que opera en la construcción de un pensamiento histórico con esta base, adquiere así un estatuto teórico superior, que se refuerza por el hecho de resistirse a una historia ‘propriadamente moderna’.

Cuando escarban en los distintos pasados premodernos, los modelos de estos autores están trayendo los principios de aquellas historias anteriores, a partir de su propia teoría sobre los tiempos históricos. Estas ficciones de los discursos históricos que se desvían de la causalidad historicista, traen una temporalidad no seriada, diversificada, que crea y expone de alguna manera la simultaneidad del tiempo de la historia.

13. Como condensa Reinhart Koselleck (2013) el descubrimiento moderno de una “historia en sí y voltada para sí”, contagiada de los principios básicos de la ciencia que enfatizan la irrepitibilidad de un proceso siempre promisorio, inauguraba de mano de la Revolución Francesa la idea de una única historia.

Referencias Bibliográficas

Azevedo, Beatriz (2016). "Prato Principal". En *Antropofagia Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 102-183.

Bejel, Emilio (1991). "La historia y la imagen de Latinoamérica según Lezama Lima". En *La Palabra y el Hombre*, no. 77, pp. 129-138.

_____ (1994). *Poeta de la imagen*. Madrid: Huerga & Fierro.

Chiampi, Irlemar (1993). "La Historia tejida por la Imagen", Introducción a su ed. de *La expresión americana*. En México: Fondo de Cultura Económica.

Cortázar, Julio (2010). "Para llegar a José Lezama Lima (Fragmentos)". En *Biblioteca de México*. N. 118 (jul 2010), pp. 2-7.

Gomes, Renato (1993). "Oswald de Andrade, Lezama Lima e uma outra historia". Revista Travesía. LiteraCULTura, Escrita manchada: Literatura latino-americana e identidade, n. 27 pp. 24-39. Florianópolis.

Koselleck, Reinhart (2013). *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra.

Lezama Lima, José (1993). *La expresión americana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1975-77). "Las imágenes posibles". En *Obras completas II*. México D.F.: T. Aguilar.

_____ (1988). *Confluencias*. La Habana: Editorial Letras cubanas.

_____ (1968). "Temporada de los ingenios". En Ortega, Julio (Ed.) (1981) *El reino de la imagen*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Andrade, Oswald de (1978). "A Crise da Filosofia Messiânica". En *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____ (1978a). "Meu Testamento". En *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____ (1978b). "Manifesto Antropófago". En *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____ (1978c). "Manifesto da Poesia Pau Brasil". En *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Mataix, Remedios (2004). "José Lezama Lima y la reinención de América". En *América sin nombre*. N. 5-6 (dic. 2004). pp. 147-155.

- Nunes, Benedito (2004). "Antropofagia e Vanguarda: Acerca do Canibalismo Literário". En *Literatura e Sociedade: Revista do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da USP*. No. 7. 2004. pp. 316-327
- _____(1978). "Antropofagia ao alcance de todos". En *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Traverso, Enzo (2007). *Pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid: Ediciones jurídicas y Sociales S.A.
- Ugalde, Sergio (2010). "José Lezama Lima: por una poética de la historia americana". En *Contemporâneos Revista de Artes e Humanidades*. N. 6, (may).
- Valle, Ulisses do (2017). "A filosofia da história de Oswald de Andrade". En *Revista Remate de Males*, v. 37, pp. 323-344.
- Viveiros De Castro, Eduardo (2002). "Imanência do Inimigo". En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____(1993). Eduardo B. e Carneiro da Cunha, Manuela. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Editora da USP.
- Carneiro Da Cunha, M. e Viveiros De Castro, Eduardo (1986). "Vingança e Temporalidade". En *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 57-78.