

04.

La tradición del borde

The Tradition of the Edge

recepción: 10 de mayo 2023
aceptación: 24 de noviembre 2023

Rafael Rojas
El Colegio de México

Resumen

Este ensayo intenta recorrer algunas aproximaciones al discurso de la identidad de América Latina y el Caribe, en la historia intelectual de la región, que no partieron de la afirmación o la negación de las claves antropológicas o ideológicas del latinoamericanismo. En autores como el dominicano Max Henríquez Ureña, la cubana Lydia Cabrera, el brasileño Sérgio Buarque de Holanda y el cubano José Lezama Lima, el texto intenta explorar estrategias discursivas que buscaron una disolución de las fronteras identitarias por medio del panafricanismo, la latinidad o un americanismo que rehuía de las hegemonías del sentido en los debates intelectuales de la Guerra Fría.

Abstract

This essay attempts to review some approaches to the discourse of Latin American and Caribbean identity in the intellectual history of the region that did not start from the affirmation or denial of the anthropological or ideological keys of Latin Americanism. In authors such as the Dominican Max Henríquez Ureña, the Cuban Lydia Cabrera, the Brazilian Sérgio Buarque de Holanda and the Cuban José Lezama Lima, the text attempts to explore discursive strategies that sought a dissolution of identity borders through Pan-Africanism, Latinity or an Americanism that shunned the hegemonies of meaning in the intellectual debates of the Cold War.

Palabras clave:

identidad, América Latina, Caribe, verticalidad, historia intelectual

Keywords:

identity, Latin America, Caribbean, verticality, intellectual history

La tradición del ensayo latinoamericanista, entre Francisco Bilbao a mediados del siglo XIX y Ángel Rama a fines del XX, aspiró siempre a una ontología espiritual de la región, frente al ser de un otro: España o Portugal, Europa o Estados Unidos. Un estudio clásico del filósofo brasileño José Guilherme Merquior, sobre el “ensayismo de interpretación nacional en América Latina”, describe con precisión el tránsito de visiones fatalistas, como las del boliviano Alcides Arguedas, el venezolano César Zumeta, el argentino Carlos Octavio Bunge o los brasileños Manuel Bonfim y Alberto Torres, a una serie de pastorales de la identidad a principios del siglo XX: Rodó, Vasconcelos, Henríquez Ureña, Freyre (Merquior, 2023: 70-74).

Una reconstrucción más reciente de ese legado, del historiador argentino Carlos Altamirano, opta por glosar las sucesivas otredades a las que debió enfrentarse aquella tradición (2021: 82-94). Pero, como en toda tradición, en la del discurso de la identidad latinoamericana y caribeña hay ramas o desvíos, que rehúyen las

estrategias más recurrentes de autointelectión de la comunidad continental. En las páginas que siguen, propongo identificar algunos casos de exploración de lo latinoamericano o lo caribeño a partir de diversos desplazamientos de la ontología, afirmativa o negativa, de la cultura subcontinental.

Podrían detectarse, en las últimas décadas del siglo XIX, justo cuando arranca el latinoamericanismo intelectual que identificamos con pensadores como Domingo Faustino Sarmiento, José Enrique Rodó o José Martí, algunos escapes del discurso identificador por la vía de conexiones electivas. En *Los raros* (1896), Rubén Darío trazaba, junto a José Martí, perfiles de afrancesados, como el habanero Augusto de Armas, que llegó muy joven a París y escribió su poca obra conocida —apenas dos cuadernos de poesía, *Rymes bizantines* (1891) y *Le poeme d'un cerveau* (1893)— en francés.

Decía Darío que de Armas era un “refinado bizantino de Cuba”, “armado ca-

ballero de la musa francesa al golpe de la espada de oro de Banville”. Como su compatriota, el parnasiano José María de Heredia, “representaba una de las grandes manifestaciones de la unidad del alma latina, cuyo centro es la luminosa Francia”, “honra y gloria de nuestra gran raza”, un “americano de sangre latina que podría ceñirse una corona hecha de ramas cortadas en el divino bosque de Ronsard” (1952: 192-203).

El crítico dominicano Max Henríquez Ureña, hermano de Pedro y Camila, hijo de Francisco Henríquez Carvajal y Salomé Ureña, tradujo del francés al español *Los trofeos* (1893) de José María de Heredia, e insistió, a partir del poema “A la fuente de la India” habanera, en la cubanidad del poeta. Aseguró que el fenómeno de la identificación de tantos intelectuales latinoamericanos con Francia, entre fines del siglo XIX y principios del XX, tenía que ver con una condición identitaria que rebasaba el afrancesamiento (de Heredia, 1954: 13).

Encontraba Henríquez Ureña ese desplazamiento, ya no en franceses nacidos por azar en América Latina, como Jules Laforgue o Jules Supervielle o Saint-John Perse, sino en hispanoamericanos de lengua materna castellana, como el boliviano Adolfo Costa du Reis, el peruano Della Rocca

de Vergalo, el chileno Vicente Huidobro, el colombiano Alfred de Bengoechea, los argentinos José María Cantillo y Delfina Bunge de Gálvez, el dominicano Andrejulio Aybar o el uruguayo Álvaro Guillot Muñoz (1941: 302-303).

Hay otros casos más conocidos en esa senda, como el de Francisco García-Calderón Rey, hijo del presidente del Perú, que desarrolló su obra en París en las primeras décadas del siglo XX, y que llevó la raíz latina de la cultura suramericana más allá de las tesis de José Enrique Rodó en su influyente ensayo *Ariel* (1900). Poco antes del estallido de la Gran Guerra, García Calderón sostenía que las democracias latinoamericanas se enfrentaban a dos grandes amenazas: por un lado, un fuerte principio de autoridad, heredado de los conservadurismos decimonónicos, en países como Brasil, México, Chile o Perú. Del otro, un mercantilismo desenfrenado proveniente de Estados Unidos (1987: 77-105 y 153-164).

El rescate del “espíritu latino”, lo mismo en Rodó que en García Calderón, ambos seguidores de Ernest Renan, buscaba una conexión horizontal a través del Atlántico y el Mediterráneo con el sur de Europa (Rodó, 2008: 7-11). Con frecuencia se asocia el latinismo a enclaves tradicionalistas o reaccionarios del pensamiento la-

tinoamericano, pero lo cierto es que tanto para García Calderón, como para Rodó, fue tan importante Renan como Jean-Marie Guyau, otro latinista que, por diversas vías, se acercó al socialismo y al anarquismo (Rojas, 2012).

Lo ha documentado con detenimiento el historiador francés Georges Duby: el panlatinismo, especialmente entre fines del siglo XIX y principios del XX, buscó una mundialización del Mediterráneo, abierta a África y Asia, por la vía del canal de Suez, que, en sus variantes menos imperiales, funciona como antecedente de los intentos de internacionalización y tercermundismo de la Nueva Izquierda, a partir de las gestas anticoloniales de mediados del siglo XX (1997: 203-230).

En esos descentramientos, el trazado de conexiones de América Latina con el mundo se daba por medio de horizontalidades más que de verticalidades. Lo latinoamericano se veía adherido a flujos de intercambio de bienes, personas e ideas, a través del Atlántico o del Pacífico, que en el caso del latinismo daba especial relevancia al Mediterráneo. Pero la ruta latina no fue la única vía de acceso a una imaginación de la identidad latinoamericana en la historia intelectual de la región.

Otras horizontalidades

Con frecuencia, cuando se habla de panafricanismo en la cultura histórica de América Latina, vienen a la mente las descolonizaciones norafricanas: los Black Panthers en Estados Unidos, lo que Eric Zolov ha llamado el “espíritu de Bandung”, y los experimentos posteriores de la Primera Conferencia Tricontinental de La Habana (1966) y la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL) en Cuba (2020: 108-139). Sin embargo, existen horizontalidades previas en el pensamiento afroamericano, que no pasan necesariamente por la ruta descolonizadora que, generalmente, asociamos a la obra de Frantz Fanon, Aimée Césaire o Edoaurd Glissant.

En la tradición cubana de pensamiento antropológico, que va de Fernando Ortiz a Natalia Bolívar, es posible encontrar esbozos de la condición caribeña y latinoamericana a partir de su poderosa ascendencia africana. En el arranque de su clásico ensayo *El monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba* (1950), Lydia Cabrera se acercaba a esa deriva del discurso identitario.

Como se desprendía del subtítulo, Cabrera intentaba estudiar las creencias y prácti-

cas religiosas de quienes llamaba “negros criollos”, es decir, la comunidad de los hijos de la población negra arrancada a la fuerza de África y vendida, a través de la trata esclavista, a los plantadores de azúcar de la isla. Desde las primeras páginas de su libro, negaba cualquier “pretensión científica” a la reproducción de testimonios de los “viejos negros” que había entrevistado (1983: 7). Con lo cual, la antropóloga inscribía su libro en la estela de otro, el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), de su maestro Fernando Ortiz, igualmente presentado a sí mismo como “ensayo”, desde el juego literario iniciático con el Arcipreste de Hita (1940: 1-3).

Cabrera aseguraba que había intentado “deslindar en el mapa místico de las influencias continentales heredadas, las dos áreas más importantes y persistentes: la lucumí y la conga (yoruba o bantú)” (1983: 7). Le interesaba a la antropóloga cuestionar la homogeneidad de los cultos afrocubanos que integraban aquellas poderosas cosmovisiones en el “ñañiguismo”, título que le parecía “erróneo e impreciso” (8). Pero el deslinde de Cabrera, según su propia declaración, intentaba operar en términos de la relación entre lo “continental” africano y lo “criollo” cubano.

A lo largo de su ensayo, es fácil observar que ese segundo deslinde, a diferencia del

primero, va perdiendo afinación, y la antropóloga opta por no explorar las diferencias entre lo africano y lo propiamente cubano en las culturas negras de Cuba, las islas antillanas o la América continental. El pasaje, que inicia su argumentación más ponderada de esos “deslindes” simultáneos e inconclusos —palabra que recuerda, inevitablemente, a Alfonso Reyes—, es este:

Persiste en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del monte. En los montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y más venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos (13).

Podría interpretarse que, de esa reivindicación de la panafricanidad de los negros cubanos, se desprende un abandono de la perspectiva nacional. Esto último caería fácilmente en tela de juicio si no se descuida la perspectiva, ya expuesta en otros textos, criolla o nacionalista republicana del pensamiento de Lydia Cabrera, especialmente luego de su exilio en Miami, tras el triunfo de la Revolución cubana de 1959.

Pero hay otras conexiones más asombrosas como las que podrían establecerse entre la perspectiva, a la vez, nacional y continental de Cabrera, en La Habana de fines de los 50, y la que por aquellos mismos años estaría defendiendo Frantz Fanon en el contexto de la revolución argelina. En un pasaje de *Los condenados de la tierra* (1961), habla Fanon de una necesaria “sumersión” en los mitos y tradiciones de las culturas nacionales africanas que, en la práctica de la descolonización, desembocaba en una perspectiva continental o panafricana:

Esa sumersión no es específicamente nacional. El intelectual colonizado que decide librar combate a las mentiras colonialistas, lo hará a escala continental. El pasado es valorizado. La cultura, que es arrancada del pasado para desplegarla en todo su esplendor, no es la de su país. El colonialismo, que no ha matizado sus esfuerzos, no ha dejado de afirmar que el negro es un salvaje y el negro no era para él el angolano o el nigeriano. Hablaba del Negro. Para el colonialismo, ese vasto continente era una guarida de salvajes, un país infestado de supersticiones y fanatismo, merecedor del desprecio, con el peso de la maldición de Dios, país de antropófagos, país de negros. La condenación del colonialismo es continental (2022: 234).

Las distinciones de Cabrera entre las cartografías místicas lucumí y conga afirmaban lo criollo cubano, pero, a la vez, inscribían esa cultura nacional en un imaginario continental africano. Cuando Cabrera insistía en que los Orishas o deidades de la Cuba negra, y del Caribe o la América de raíz africana, eran las mismas divinidades ancestrales que habitaban las selvas de África, no hacía más que inscribir su discurso en un panafricanismo intelectual que, desde luego, no reproducía el paradigma revolucionario de la descolonización de Fanon o del “Black Power” de Robert F. Williams, Eldridge Cleaver o Malcolm X.

Otras vías horizontales de conexión de América Latina, ligadas al latinismo, describirían estrategias ideológicas con efectos que desbordaron el discurso identitario. Desde el siglo XIX, el cubano Paul Lafargue, el puertorriqueño Ramón Emeterio Betances, los mexicanos Nicolás Pizarro y Juan Nepomuceno Adorno y otros socialistas y anarquistas latinoamericanos siguieron una ruta afrancesada que los llevaría a suscribir las ideas de Proudhon, Bakunin y Marx, y a subordinar la cuestión nacional a la de clase (Derfler, 1998: 301-303; Illades, 2018: 28-30).

Una franja del hispanismo libertario y republicano, que podría rastrearse entre

Francisco Pi y Margall y María Zambrano, también llegó a producir un americanismo apartado de las ontologías tradicionales, localizables desde Domingo Faustino Sarmiento, José Martí o José Enrique Rodó. Algunos filósofos del exilio republicano, como José Gaos, terminarían haciendo importantes contribuciones a la “filosofía de lo mexicano”. Otras como María Zambrano encontrarían en el Caribe, más específicamente, en Cuba, su “patria prenatal” (Gaos, 1952: 13-17; Zambrano, 1996: 107).

Es pertinente reconstruir, en este punto, la estrategia argumentativa de Zambrano. La filósofa malagueña describe su encuentro con Cuba a partir de una confusión entre la luminosidad del Mediterráneo y la del Caribe: en los dos mares, la “luz y la sombra caen literalmente sobre la tierra hundiéndose” (1996: 107). La metáfora conduce, entonces, a la localización de una “patria prenatal”, es decir, de un nacimiento secreto previo y olvidado en el espacio caribeño, lo que es lo mismo que decir que la identidad mediterránea o española de la filósofa experimenta, en realidad, una segunda vida:

El instante del nacimiento nos sella para siempre, marca nuestro ser y su destino en el mundo. Mas [*sic*], anterior al nacimiento ha de haber un estado de puro olvido,

de puro estar yacente sin imágenes; escueta realidad carnal con una ley ya formada; ley que llamaría de las resistencias y apetencias últimas. Desnudo palpitar en la oscuridad; la memoria ancestral no ha surgido todavía, pues es la vida quien la va despertando; puro sueño del ser a solas con su cifra. Y si la patria del nacimiento nos trae al destino, la ley inmutable de la vida personal, que ha de ocuparse sin descanso —todo lo que es norma, vigencia, historia—, la patria prenatal es la poesía viviente, el fundamento poético de la vida, el secreto de nuestro ser terrenal (107).

Como es sabido, esa noción de Cuba como patria prenatal, expuesta por Zambrano en la revista *Orígenes*, sustentó el poderoso vínculo de la filósofa con el grupo de escritores que rodeaba al poeta católico cubano José Lezama Lima. La Cuba de Zambrano, como el México de Gaos, aparecían como dos dispositivos de la imaginación cultural en el hispanismo republicano. Desde esa conexión tendían una estrategia identitaria, con suficientes particularidades para desestabilizar los consensos latinoamericanistas del campo intelectual regional, antes de la Guerra Fría.



La verticalidad radical

Hay intervenciones ensayísticas en el tema de la identidad latinoamericana, en los años 50, que podrían enmarcarse en esa posible tradición del borde. Se trataría de exploraciones de un ser que, en vez de apelar a horizontalidades latinas, africanas o asiáticas, en la heterogénea variante de los orientalismos, estudiados por Edward Said, aplican un corte radical de la verticalidad americana.

La palabra radical, como es sabido, proviene de otra raíz, y un ensayo del brasileño Sérgio Buarque de Holanda, de aquellos mismos años, titulado *Visión del paraíso* (1959), intentaba dar cuenta de la superación arbórea y ramificada de las “raíces del Brasil”, expuestas en su primer libro (1987: 6-8). Si en *Raízes do Brasil* (1936), como recordara Antonio Candido, se buscaban las claves de una nacionalidad en contrastes civilizatorios (trabajo y aventura, método y capricho, campo y ciudad, caudillismo y burocracia), en *Visión del paraíso*, Brasil aparecía inscrito en el legado mayor del utopismo americanista (2000: 132).

En veinte años, con la poderosa experiencia del Estado Novo de Getulio Vargas por el medio, Buarque pasaba del contraste o “contrapunteo”, un método tan asociable

a Sarmiento o a Rodó, a Ortiz o a Freyre, a la arqueología de un imaginario edénico, relacionado con el descubrimiento de América. Buarque citaba a Simón de Vasconcelos, a propósito de que “no había sido el primero ni el último en intentar, con fantasía barroca, colocar en lugar honroso en la América lusitana a la mítica e inconstante topografía edénica” (1987: 20).

Bien hubiera podido citar también a otro Vasconcelos, el mexicano, con quien dialogaba sordamente en su primer libro, o a Pedro Henríquez Ureña, especialmente en *La utopía de América* (1925), famosa conferencia en la Universidad de La Plata, en 1922, en la que el ensayista dominicano mencionaba a Río de Janeiro como ejemplo de la creación de “colmenas formidables, tipos nuevos de ciudad que difieren radicalmente del europeo, hazañas no previstas por las urbes norteamericanas” (1989: 5-6).

Tal vez, las más claras y, paradójicamente, inescuchadas resonancias de *Visión del paraíso*, se encuentren, como ha sugerido el estudioso brasileiro Luiz Feldman, en otros ensayos contemporáneos, *La invención de América* (1958), del mexicano Edmundo O’Gorman, y *La expresión americana* (1957), del cubano José Lezama Lima. Otro historiador, no tan leído —o no leído en lo absoluto— por Buarque,

como sí llegaría a leer el brasileño a su compatriota Silvio Zavala, y un poeta católico del Caribe, cuyos ensayos pasaron inadvertidos por la historiografía latinoamericana del siglo pasado.

Como en *Visión del paraíso* de Buarque, en *La invención de América*, O’Gorman se enfrentó a los equívocos acumulados por la “idea del descubrimiento de América” en la cultura occidental. Una idea llena de malentendidos desde Bartolomé de las Casas y casi todos los cronistas del siglo XVI, hasta clásicos de la historia natural del siglo XVIII, como William Robertson, que atribuían a Cristóbal Colón la intuición de un Nuevo Mundo o una cuarta masa continental de la tierra (2023: 48-49).

Hasta que en los años bolivarianos de la tercera década del siglo XIX aparecieron los volúmenes de Martín Fernández de Navarrete, sobre los viajes del almirante, la historiografía occidental, especialmente, la hispánica, ocultó los múltiples testimonios de que Colón había muerto, después de cuatro viajes a las Indias, convencido de que no había llegado a América sino al extremo oriental de Asia (51). Aferrado a la “estructura histórica tripartita”, heredada de la trinidad cristiana, Colón y otros de sus contemporáneos, como Pedro Mártir de Anglería, inventa-

ron un “Nuevo Mundo”, dotándolo de un ser asiático (113-134).

Luego de deshacer el equívoco, dando su justo crédito a Américo Vespucio y a la *Cosmographiae Introductio* (1507) de Martin Waldsemüller, O’Gorman concluía que la confusión de la idea del descubrimiento no hacía sino reafirmar el sentido propiamente renacentista del mundo americano, en cuanto cuarta parte del globo terráqueo que permitía la localización de América en el orbe, en plano de igualdad geográfica con Europa, África y Asia, facilitaba, a su vez, la potenciación utópica del nuevo continente:

Al inventar a América y, más concretamente, al concebir la existencia de una “cuarta parte” del mundo, fue como el hombre de la cultura de Occidente desechó las cadenas milenarias que él mismo se había forjado. No por casualidad América surgió en el horizonte histórico como el país del porvenir y de la libertad (216).

Es interesante que O’Gorman se refiera aquí a todo el continente como un país, aunque más adelante exponga su descreimiento ante cualquier visión redentorista del latinoamericanismo (240). Lo que le parece decisivo a O’Gorman es la evidencia de que “la realización del ser espiritual de América puso en crisis el viejo concep-

to del mundo histórico como privativo del devenir europeo” (241). Esa verticalidad identitaria, según el historiador mexicano, era inconcebible sin las civilizaciones originarias y sin las múltiples diásporas que llegarían después, desde los tres viejos mundos.

La verticalidad enlaza a Buarque con O’Gorman y con Lezama, aunque los tres escribieran en los mismos años, sin haberse leído. En *La expresión americana* (1957), el poeta habanero sostendrá una imagen de América basada en la premisa del imago o de la “imagen participando en la historia” (Lezama, 1993: 49). Ese prisma era para Lezama el “contrapunto” de una “causalidad regalada por las valoraciones historicistas” de la experiencia americana, acumuladas por los cronistas, naturalistas e historiadores desde el siglo XVI (49).

De manera que, como en Buarque y O’Gorman, había en Lezama un impulso inicial de desafío a la epistemología occidental sobre América Latina. Su elegante querrela letrada con Leibnitz, Humboldt, Hegel, Spengler, Frazer, Curtius o Eliot se instala en esa búsqueda, no tanto de una autenticidad, como de una hibridación específica (53-56). El barroco y el romanticismo americanos se diferenciarían del europeo en la medida en que, desde el *Popol Vuh*, son resultados más de una “suma

crítica” que de una sucesión de tiempos (65 y 157).

En esa suma, la cultura americana nunca habría superado su era mítica ni perdido su curiosidad originaria. Una curiosidad que llevaría a la poesía a rebasarse a sí misma por medio de una intervención en la historia. Así, el romanticismo americano, para Lezama, es inimaginable sin las gestas de Bolívar y Miranda, Rodríguez y Fray Servando, y el “hecho americano” es una realidad que, desde las primeras décadas del siglo XIX, se extiende hasta José Martí y la Revolución mexicana, cuyas más penetrantes imágenes son testificadas por Rivera, Orozco, Siqueiros, Rodríguez Lozano y el muralismo (156 y 162).

En las páginas finales de su ensayo, cuando Lezama se detiene más en su polémica con la topologización de América en la filosofía de la historia de Hegel, emerge esa verticalidad que observábamos en Buarque y O’Gorman. Primero alude a los retratos de George Washington, especialmente uno en que el general recorre el fuerte Cumberland, con el fin de destacar que, incluso en Estados Unidos, el “paisaje americano” está ligado a la “ventura y la alabanza”, en “esperada antítesis al cerrado pesimismo del protestantismo hegeliano” (171).

Luego Lezama apela a la poesía de Whitman y la prosa de Melville, para sostener la representación del hombre natural como una práctica de la cultura americana. Ambos, Melville y Whitman, según Lezama, se habían “liberado del historicismo” y habían escenificado en sus escrituras una “próvida alimentación de sus esencias” (175). Una vez incluida la experiencia de Estados Unidos dentro de esa distinción vertical frente a Europa, Lezama introduce, al final de *La expresión americana*, la noción de “espacio gnóstico” (179).

En esencia, lo que el poeta habanero sugiere es que todo el continente americano, desde Alaska hasta la Patagonia, debe ser entendido como un sujeto no mimetizado de Europa, en permanente “fecundación vegetativa” (179). Y, aun así, la cultura americana puede ser pensada como un desplazamiento del “espíritu occidental”, en la medida en que la suma crítica de los tiempos asegura la coexistencia de múltiples culturas, desde las de sus civilizaciones originarias, hasta las de la última vanguardia recreada en cualquier ciudad del continente:

El *simpathos* de ese espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se inserta en las formas de un conocimiento que agoniza, teniendo

que justificarse, paradójicamente, con un espíritu que comienza (179).

Ese *simpathos* de Lezama recuerda, otra vez, al concepto de cordialidad desarrollado por Buarque de Holanda en *Raíces de Brasil*, que Casiano Ricardo ha visto inspirado en el “hombre síntesis” de Vasconcelos (Buarque, 2016: 389). El radicalismo vertical de esta estrategia discursiva de la identidad se prueba, justamente, con el lugar que Lezama concede al Aleijadinho o al indio Kondori en el espacio gnóstico americano. Pero también con la abierta incorporación del mundo norteamericano en ese horizonte identificadorio, sin por ello ceder a la captura de los discursos panamericanistas.

El gesto de Lezama lo repetirán otros pensadores del Caribe, como el cubano Antonio Benítez Rojo y el martiniqueño Édouard Glissant. En *Faulkner, Mississippi* (1996), este último recrea un mundo de representaciones que enlaza al largo río del sur de Estados Unidos con el Golfo de México y el Gran Caribe. Habla Glissant de una “circularidad”, de un “mar interior”, de un lugar “archipiélaguizado” (2002: 222). Contrapone ese lugar a la frontera cerrada que William Faulkner trasmite en sus novelas, con respecto al norte de Estados Unidos. El sur de Faulkner, según Glissant, estaría desfondado y

abierto, a través de los ríos, el Golfo, el Caribe y sus islas.

La verticalidad radical aparece, aquí, ligada a un “mosaico étnico” que, como en Buarque, O’Gorman y Lezama, remite a una confluencia de civilizaciones que determinaría la experiencia americana. La tradición del borde apuesta por un discernimiento de lo americano como cuarta parte del mundo, eludiendo las rígidas contraposiciones entre las Américas, heredadas de una estrategia identificatoria adherida a distinciones étnicas, religiosas y morales. Una América sin prefijos es la desembocadura de ese esfuerzo intelectual de pensar el continente sin fronteras.

Bibliografía

Amunátegui, Miguel Luis, 1861. “Universidad de Chile. Sus trabajos durante los años de 1859 i 60. Memoria del Secretario Jeneral, don Miguel Luis Amunátegui, leída en 1860 ante el Consejo de la Universidad”. *Anales de la Universidad de Chile* (marzo): 370-393.

Altamirano, Carlos, 2021. *La invención de Nuestra América*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Buarque de Holanda, Sérgio, 1987. *Visión del paraíso*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____, 2016. *Raízes do Brazil*. Sao Paulo: Companhia das Letras.

Cabrera, Lydia, 1983. *El Monte*. Miami: Ediciones Universal.

Cándido, Antonio, 2000. *Estruendo y liberación. Ensayos críticos*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Darío, Rubén, 1952. *Los raros*. Buenos Aires: Austral.

de Heredia, José María, 1954. *Los trofeos*. Buenos Aires: Losada.

Derfler, Leslie, 1998. *Paul Lafargue and the Flowering of French*. Cambridge: Harvard University Press.

Duby, Georges (ed.), 1997. *Los ideales del Mediterráneo*. Barcelona: Icaria y Antrazyt.

Fanon, Frantz, 2022. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gaos, José, 1952. *En torno a la filosofía mexicana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García Calderón, Francisco, 1987. *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Glissant, Édouard, 2002. *Faulkner, Mississippi*. Madrid: Turner.

Henríquez Ureña, Max, 1941. “Poetas cubanos de expresión francesa”. *Revista Iberoamericana* 43(6): 302-303.

_____, 1989. *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

Illades, Carlos, 2018. *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Ciudad de México: Taurus.

- Lezama Lima, José, 1993. *La expresión americana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Merquior, José Guilherme, 2022. *Merquior y México: una antología*. Ciudad de México: Embajada de Brasil.
- O’Gorman, Edmundo, 2021. *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, Fernando, 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero.
- Rodó, José Enrique, 2008. *Ariel*. Montevideo: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Rojas, Rafael, 2012. “El lenguaje de la juventud en el Ariel de Rodó”. *Nueva Sociedad* (238) (marzo-abril 2012): 72-80.
- Zambrano, María, 1996. *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Fundación María Zambrano.
- Zolov, Eric, 2020. *The Last Good Neighbor. México in the Global Sixties*. Durham: Duke University Press.