

**Figuraciones de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX:
Escritura entre sacrificio y redención**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von

M.A. Olga Anet Custodio García
geboren am 19. November 1986 in Guatemala-Stadt, Guatemala

Gutachter:

Frau Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt, Friedrich-Schiller-Universität Jena

PD Dr. Hans Paschen, Friedrich-Schiller-Universität Jena

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Februar 2017

Índice

Introducción	2
Capítulo I: Marco teórico y operativo	
1. Nociones preliminares	15
1.1.Diversidad cultural en Hispanoamérica	16
1.1.1. Pluriculturalidad y literatura	21
2. Tema	24
2.1.Figuración literaria de Cristo en un continente pluricultural	24
2.1.1. Motivos: sacrificio y redención	26
2.1.2. La época y los autores	33
3. Teoría	38
3.1.Transculturación en la literatura	39
3.1.1. Antecedentes	39
3.1.1.1.Fernando Ortíz: de «aculturación» a «transculturación»	40
3.1.2. Ángel Rama: <i>Transculturación narrativa en Hispanoamérica</i>	43
3.1.2.1.Originalidad y representatividad	45
3.1.2.2.Regionalismo y vanguardismo	47
3.1.2.3.Estructuras	49
3.1.2.4.Etapas	50
3.1.3. Otras posturas	52
3.2.Teología de la liberación	55
3.2.1. Fundamentos ideológicos: pobreza y revolución	56
3.2.2. Crítica a la Iglesia católica	57
3.3.Justificación del enfoque teórico	61
4. Estructura del trabajo	64
4.1.Aproximación narratológica	64
4.2.Descripción fenomenológica: sacrificio y redención	65
4.3.Análisis de la figuración de Cristo a partir de la transculturación, la teología de la liberación y la hermenéutica	67
Capítulo II: Contexto histórico, social, cultural e ideológico de la figuración literaria de Cristo	
1. Cambios ideológicos fundamentales a partir de la llegada del cristianismo a Hispanoamérica	70
1.1.Del politeísmo al monoteísmo	70
1.2.Del colectivismo y multiplicidad al individualismo	72
1.3.De los sacrificios humanos a la religión del amor	73
1.4.De la inmanencia a la trascendencia	74
2. Fenómenos resultantes de la evangelización en Hispanoamérica	75
2.1.Hegemonía católica en el continente	75
2.2.Protestantismo en Hispanoamérica	80
3. Rasgos de la religiosidad del «Nuevo Mundo»	82

3.1. Formalismo	82
3.2. «Superstición»	83
3.3. Patetismo	84
3.4. Alienación	86

Capítulo III: Eduardo Caballero Calderón – *El Cristo de espaldas* (1952)

1. Aproximación narratológica	91
1.1. Datos bio-bibliográficos	91
1.2. Argumento de la obra	92
1.3. Historia, tiempo y espacio	93
1.4. Voz narradora	93
2. Descripción fenomenológica	94
2.1. Sacrificio	94
2.2. Redención	106
3. Análisis de la figuración de Cristo	112
3.1. Cristo terrenal	112
3.1.1. Transformación terminológica	113
3.1.2. Tierra y redención-visualización	114
3.1.2.1. División de clases	114
3.1.2.2. Apología del campo frente a la ciudad	116
3.1.2.3. Propiedad y nación	119
3.1.3. Obstáculos para la redención: escisiones sociales	123

Capítulo IV: Augusto Roa Bastos – *Hijo de hombre* (1960)

1. Aproximación narratológica	129
1.1. Datos bio-bibliográficos	129
1.2. Argumento de la obra	130
1.3. Historia, tiempo y espacio	131
1.4. Voz narradora	133
2. Descripción fenomenológica	135
2.1. Sacrificio	135
2.2. Redención	158
3. Análisis de la figuración de Cristo	162
3.1. Un Cristo guaraní	162
3.1.1. Bilingüismo y oralidad en <i>Hijo de hombre</i>	162
3.1.2. Elegido del pueblo	166
3.1.3. Sacrificio cíclico	168
3.1.4. Rebelión contra la autoridad	176
3.1.5. Redención y solidaridad	180
3.2. Elementos transculturales	184
3.2.1. Fetichismo	184
3.2.2. Relación amo/vasallo	185
3.2.3. Divinidad inmanente	186
3.3. Identificación colectiva	189
3.3.1. Guerra y cohesión social	190

Capítulo V: Vicente Leñero – *El evangelio de Lucas Gavilán* (1979)

1. Aproximación narratológica	195
1.1.Datos bio-bibliográficos	195
1.2.Argumento de la obra	196
1.3.Historia, tiempo y espacio	196
1.4.Voz narradora	197
2. Descripción fenomenológica	199
2.1.Sacrificio	199
2.2.Redención	206
3. Análisis de la figuración de Cristo	209
3.1.Cristo antagónico	209
3.1.1. Crítica a la religion y la Iglesia cristiana	215
3.1.1.1.Desmitificación de lo religioso	219
3.1.1.2.Liberación del redil	220
3.2.Un Cristo humano	224
3.2.1. Milagros inmanentes	226

Capítulo VI: Mario Vargas Llosa – *La guerra del fin del mundo* (1981)

1. Aproximación narratológica	230
1.1.Datos bio-bibliográficos	230
1.2.Argumento de la obra	231
1.3.Historia, tiempo y espacio	232
1.4.Voz narradora	235
2. Descripción fenomenológica	236
2.1.Sacrificio	236
2.2.Redención	247
3. Análisis de la figuración de Cristo	251
3.1.Cristo rebelde	251
3.1.1. Realidad desenmascarada	252
3.1.1.1.Sexualidad y rebelión	254
3.1.1.2.Crítica a la Iglesia	257
3.1.2. El individuo frente a la colectividad	262
3.1.3. Frustración	266
3.2.Encuentro de dos mundos	268

Capítulo VII: Recapitulación

1. Comentario final sobre la figuración literaria del Cristo en el «Nuevo Mundo»	273
1.1.Modos de ser de Cristo en la literatura hispanoamericana	273
1.1.1. Cristo como producto del colonialismo	273
1.1.1.1.Cristo víctima y mártir	274
1.1.1.2.Lucha por la independencia	276
1.1.1.3.Cristo anti-imperialista	278
1.1.2. Un Cristo humano y no solo divino	279
1.1.2.1.Cristo anti-eclesiástico	285
1.1.2.2.Cristo del pueblo	288
1.1.2.3.Cristo crucificado, pero no resucitado	290
1.1.2.4.Cristo rebelde	292

2. Transformación cultural e ideológica en la figuración literaria de Cristo	293
2.1.Pérdida	296
2.2.Selección	297
2.3.Redescubrimiento	298
2.4.Incorporación	299
3. Otros «rostros» de Cristo	301
3.1.Episodios cristológicos	302
3.1.1. Manuel Gálvez – <i>Miércoles Santo</i> (1930)	302
3.2.Cristo de la trascendencia	306
3.2.1. Leopoldo Marechal – <i>Adán Buenosayres</i> (1948)	306
3.3.Personaje grotesco	311
3.3.1. Carlos Droguett – <i>El compadre</i> (1967)	311
3.4.Biografía ficcionalizada	317
3.4.1. Miguel Otero Silva – <i>La piedra que era Cristo</i> (1984)	318
4. Figuración literaria de Cristo y formas de interpretación de la realidad del continente	323
4.1.La idea de circularidad	324
4.2.Ser y parecer	326
4.3.Redención utópica	330
4.3.1. Salvador mítico	331
4.4.Visión materialista-histórica	332
4.4.1. Categorías amo/esclavo	334
4.4.1.1.Moral del amo y del esclavo	336
Epílogo	339
Bibliografía citada y sugerida	341
Eidesstattliche Erklärung	360

Introducción

Delimitar geográfica, política y lingüísticamente a Hispanoamérica es una tarea de menor complejidad, en relación o proporción a la dificultad que presenta su definición desde el punto de vista cultural e ideológico. Hablar de Hispanoamérica como la región del continente americano en la que se habla castellano, como resultado de la colonización de España, no abarca la complejidad étnica de dicho territorio, en el que convergen diversas formas de vida, lenguas, costumbres, creencias e identidades. No se puede, por ello, condensar la multiplicidad de sus culturas y visiones del mundo dentro de categorizaciones geopolíticas. Ante esto, los estudios culturales actuales proponen orientar el análisis e investigación de la realidad latinoamericana desde su pluriculturalidad. Dentro de esta postura, Hispanoamérica será vista como la coincidencia y coexistencia de distintas realidades, modos de interpretar el mundo e ideologías, que no pueden reducirse a categorizaciones o generalizaciones absolutas. Teniendo esto en consideración, la presente tesis no pretende afirmar que la visión presentada por los autores en las obras seleccionadas para el análisis es reflejo de la totalidad de dicha compleja realidad multicultural. Más bien, esta investigación se limita a presentar, discutir y analizar qué aspectos ideológicos, culturales, sociales e idiosincráticos muestran dichas obras, sin proyectarlos como definitorios o determinantes de todo el territorio latinoamericano.

De tal manera que en esta tesis no se considera al análisis cultural como punto de partida o núcleo, sino más bien se piensa que las teorías sociológicas, culturales y antropológicas surgidas en las últimas décadas en Hispanoamérica pueden ser un auxiliar o complemento para el estudio del tópico central de la investigación: la figuración literaria de Cristo en la novela del siglo XX. Es decir, dado que la caracterización o representación literaria de este personaje no puede separarse del contexto histórico, cultural, idiosincrático, religioso, político, social y económico en Hispanoamérica, la discusión sobre la realidad multicultural, el mestizaje, la religiosidad y el sincretismo, entre otros, serán aspectos importantes para el análisis de las obras seleccionadas, sin por ello considerarse el objetivo último de la investigación. Como se ha mencionado ya, el propósito y finalidad del presente trabajo es la

observación, descripción, estudio y comentario de la figuración literaria de Cristo en las obras de algunos autores hispanoamericanos del siglo XX.

Se hacen estas aclaraciones iniciales porque la discusión sobre tópicos como la cultura, «identidad», nación y mestizaje, entre otros, ha adoptado una posición de gran relevancia en la actual crítica y teoría literaria.¹ Esto porque la literatura ha sido vista no solamente como reflectora de la cultura, sino participante del complejo proceso de creación de la misma. Siendo este el caso, no puede obviarse el importante papel que la relación literatura-cultura-«identidad» juegan en la actual crítica literaria. Tomando esto en cuenta, se considera importante hacer una breve alusión a dicha discusión, a manera de contextualización en la presente tesis.

Como se mencionó anteriormente, dentro de los estudios culturales no es inusual vincular o enlazar a la literatura con un sentido de colectividad o de «identidad cultural». Pero, ¿qué significa, puntualmente, esta noción? «Identidad» es un concepto que puede interpretarse desde distintos puntos de vista. En el campo de la matemática, por ejemplo, se usa como sinónimo de igualdad o equivalencia. En política y economía, identidad se comprende como una sociedad reconocida y delimitada por la legislación. Como puede verse, este es un tema ampliamente discutido desde distintos enfoques y que implica distintos factores.² Por ello, se considera necesario encuadrar o circunscribir dicho concepto dentro de una disciplina, para evitar ambigüedades en su definición.

¹ En el siguiente capítulo se discutirá sobre este tópico más detenidamente y se citarán las fuentes bibliográficas correspondientes que sustentan dichos argumentos. Como se ha aclarado hasta este punto, este es un tema amplio y complejo que no se profundizará en este apartado, sino que solamente se mencionarán algunos de los puntos de discusión que se generan al tratar de definir dicha noción. Sin embargo, dado que la presente tesis se ocupa de aspectos estrechamente relacionados con la «identidad cultural» (tales como el sincretismo, el mestizaje, la idiosincrasia y la transculturación, entre otros), se considera importante aclarar este concepto para introducir el tema de investigación. En el marco de este preámbulo se presentarán algunas de las cuestiones y complejidades que giran en torno a la definición del concepto de «identidad» e «identidad cultural», pero, como se indicó anteriormente, solamente a manera de contextualización o introducción al tema a investigar.

² Especialmente cuando se refiere a la definición puntual de «identidad cultural», esta puede resultar una empresa compleja que implica diversos actores: «Es ist ein Phänomen, das nicht spontan entsteht, das vielmehr das Ergebnis darstellt einer Kontrastiven Selbstreflexivität, auch eines Erziehungs- und Bewusstmachungsprozesses, den offizielle Instanzen durchführen: die Lehrer, die Pfarrer, die Politiker, die Regierenden.» P. 6. SIEBENMANN, G. *Suchbild Lateinamerika: Essays über interkulturelle Wahrnehmung*. Tübingen: Niemeyer, 2003. Según el autor, en la conformación de la identidad intervienen tantos y tan complejos factores que es muy difícil mencionarlos todos: «Fremdheitsempfindung gegenüber out-groups, Landeskultur, Religion, Geschichtsbewusstsein, Hochsprache, sind nur einige der Identitätsstiftenden Faktoren.» *Ibidem*. P. 9

En el campo de las ciencias sociales, «identidad cultural» se ha definido, a grandes rasgos, como la totalidad de valores, símbolos, creencias y costumbres de una cultura. Es la semilla común o forma de ver el mundo de un grupo, que posibilita la interacción entre individuos.³ Por supuesto que dicha forma de comprender la «identidad» de un grupo está sujeta a debate y cuestionamiento. Especialmente en las décadas recientes se ha puesto en duda que exista una base homogénea que defina el comportamiento del individuo en sociedad y su sentido de pertenencia y se ha subrayado su carácter constructivista.⁴

En el campo de los estudios literarios en Hispanoamérica se ha cuestionado y criticado la tentativa de definir una «identidad cultural» para el continente.⁵ Mucha de la actual literatura e investigación sobre este punto remarca la imposibilidad de concebir una identidad grupal que abarque la heterogeneidad cultural de una nación o lugar determinado. Se afirma que este ideal ha sido, más bien, creado y fomentado por los mecanismos y grupos hegemónicos que dominan la vida social. De tal manera que conceptos como «nación», «nacionalismo», «cultura», «identidad cultural», «consciencia de grupo», «patriotismo», entre otros, son creados y fundados por grupos de poder y control en una sociedad. Esta es la postura, por ejemplo, del crítico y

³ Cfr. KIMMINICH, E. «*Macht und Entmachtung der Zeichen. Einführende Betrachtungen über Individuum, Gesellschaft und Kultur*». En: KIMMINICH, E. (Ed.) *Kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003. P. XII y ss. Esta es solo una de las muchas definiciones que pueden encontrarse en los estudios culturales y antropológicos actuales. Sin embargo, se toma esta como referencia para resaltar que el problema de la demarcación de una «identidad» se centra en el conflicto entre lo particular y lo colectivo. Este es el punto en común que se encuentra en el debate sobre dicho tema. Al respecto pueden consultarse también: DAY, A. *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*. New York: Oxford University Press, 2011. SCHMIDT, S. *Über die Fabrikation von Identität*. P. 1-21. En: KIMMINICH, E. (Ed.) *Kulturelle Identität. Op. Cit.* FRITSCH-OPPERMANN, S. *Minderheiten, Autonomie und Selbstbestimmung: Kollektiv- und Individualrechte von Minderheiten und die Menschenrechte*. Rehburg-Loccum: Ev. Akad., 1995. KEIN NGHI, H. *Identitätskonstruktion in kolonial-rassistischen Kontexten* P. 108-110. En: KIMMINICH, E. (Ed.) *Kulturelle Identität. Op. Cit.* FISCHER, G. *Mindsets: The role of culture and perception in international relations*. Yarmouth, 1988.

⁴ Para profundizar en el concepto de identidad en relación a la cultura o grupo: KIMMINICH, E. «*Macht und Entmachtung der Zeichen. Einführende Betrachtungen über Individuum, Gesellschaft und Kultur*». En: KIMMINICH, E. (Ed.) *Kulturelle Identität. Op. Cit.* P. VII y ss. . También pueden consultarse: GIESEN, B. (Ed.) *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. GIESEN, B. *Kollektive Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. WAGNER, B. (Ed.) *Kulturelle Globalisierung: Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung*. Essen: Klartext-Verl., 2001.

⁵ Justamente por el escepticismo con el que se observan dichos conceptos en la actualidad, se ha preferido entrecomillar términos como «identidad cultural». De igual manera se procederá con otros que se consideran igualmente problemáticos en su discusión y definición, como «nación» y «patria», por ejemplo.

estudioso político Benedict Anderson⁶: «Como hemos visto, el “nacionalismo oficial” fue desde el principio una *política* consciente, de autoprotección, íntimamente ligada a la conservación de los intereses dinástico-imperiales.»⁷ De tal manera que la «identidad cultural», tal como se entiende en los estudios literarios y culturales actualmente, es una construcción idealizada e impuesta mediante la educación, el lenguaje, el trabajo y la moral social, entre otros.

El lenguaje, particularmente, se considera fundamental en el establecimiento de dicho nacionalismo. El Estado, la religión, la economía, los medios de comunicación, el sistema educativo, la literatura, entre otros, ejercen una fuerte influencia social y tienen la capacidad de fomentar valores nacionalistas porque crean y controlan el lenguaje por medio del cual son transmitidas esas ideas. La tesis de Anderson afirma que la ficción, ya sea la literatura o el periodismo, por ejemplo, son formas en las que se le hace creer al grupo o se le convence de ciertas ideas sobre ellos mismos, es decir, sobre su «identidad». Dado que la colectividad no está consciente de esto, se deja guiar por ese sentido de «comunidad» y se construye imaginariamente como tal, desarrollando un deseo de comunidad o identidad cultural que no es «natural», sino impuesto.⁸

⁶ Historiador y politólogo de origen inglés (1936-2015). Para la presente tesis se toman como referencia sus obras *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993 y *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal, 2008. En estas, el autor afirma que una nación emergente se imagina a sí misma, en función de una mentalidad imperialista y expansionista. Para Anderson, la construcción de una nación implica un proceso de mimesis, en el que las nuevas o incipientes identidades copian modelos ya establecidos. Este es el caso de Sudamérica en relación con Estados Unidos, por ejemplo. Además de analizar casos particulares de naciones emergentes, estudia el proceso histórico en el que se conforma dicho constructo. Para el autor, las primeras entidades nacionales surgen en el siglo XVII y XIX en Occidente, por lo que inevitablemente se convirtieron en el modelo de los países que les seguirían. Para Anderson, el nacionalismo fue prácticamente una invención occidental. Se han considerado sus aportes para el presente comentario sobre la «identidad cultural» porque se considera que su postura es también compatible con el caso de la «identidad cultural», pues ambas nociones implican la caracterización o determinación de un grupo de acuerdo a supuestos o imaginados valores, normas, tradiciones, patrones de comportamiento, etc., en común. Para profundizar en la obra de Benedict Anderson (quien solamente se menciona en el presente apartado de manera breve) y el tema del nacionalismo, pueden mencionarse: CASTANY-PRADO, B. «Reseña de “Comunidades imaginadas de Benedict Anderson”». En: *Konvergencia. Filosofía y culturas en diálogo*. (España, 2007). No. 14. S/P. Rescatado de: <http://www.konvergencias.net/castanyprado124.htm>. (Fecha de consulta: 25 de abril de 2016). GELLNER, E. *Naciones y nacionalismos*, Madrid: Alianza, 2003. SANTIAGO GARCÍA, J. A. «Las fronteras (étnicas) de la nación y los tropos del nacionalismo». En: *Política y Sociedad*. (2001). No. 36. P. 55-70. SOMMER, D. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*, Berkeley: University of California Press, 1991. También sobre este tema en el campo de los estudios latinoamericanos: CARDOSO, F.H. y FALETTO, E. «Subdesarrollo, periferia y dependencia» En: *La teoría social latinoamericana*. México: UNAM, 1994. HERNÁNDEZ sánchez, B. *Formación de las naciones iberoamericanas*. México: Siglo XXI Editores, 1990.

⁷ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Op. Cit.* P. 223.

⁸ Cfr. *Ibidem*. P. 60-61.

Una vez implantada la necesidad de identificación y pertenencia, los medios de comunicación y la ficción se encargan de explotar ciertos valores y sumergir al sujeto en la búsqueda y reafirmación de su «identidad». Esto, sin embargo, resulta ser un proceso indeterminado, dado que la «identidad cultural» se vuelve un proyecto, es decir, una construcción constantemente en cambio:

En el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento. En contraste con el «naturalismo» de esta definición, el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre «en proceso». No está determinado, en el sentido de que siempre es posible «ganarlo» o «perderlo», sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación. La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción.⁹

La literatura, como discurso construido por autores particulares, se considera otro mecanismo que refuerza la noción de «identidad» del grupo y que influye en la perpetuación de ciertos valores sociales imaginados. Desde esta perspectiva, la literatura genera y establece construcciones ideales que no son necesariamente elementos de identificación cultural, sino generalizaciones que no pueden englobar las particularidades de todos los grupos que comprenden un sitio geográfico.

Teniendo esto en claro, en el presente trabajo no se pretende establecer o especificar rasgos o características culturales que definan al continente americano desde la perspectiva de la «identidad». Más bien, el estudio de las obras selectas se circunscribirá a señalar ciertos patrones o rasgos sobre la interpretación de la realidad que los autores presentan o reflejan en sus novelas. Así, los resultados o derivaciones que se obtengan se referirán específicamente a las novelas seleccionadas, como una muestra, y no se considerarán definitivas o determinantes de la totalidad del continente. En síntesis, se reconoce que nociones como «identidad», «nación», «cultura», etc., son de gran relevancia en la teoría y crítica literaria actual, pero estas no serán el núcleo de este trabajo, ni se utilizarán para hacer afirmaciones absolutas o dogmáticas acerca de la realidad hispanoamericana.

⁹ HALL, S. «Introducción: ¿Quién necesita “identidad”?» En: HALL, S. y DU GAY, P. (Comp). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Ediciones. 2003. P. 15.

Ahora que se han esbozado algunos conceptos y definiciones importantes para comprender la orientación del presente trabajo, puede ahondarse en las puntualidades temáticas y teóricas del mismo. Hasta ahora se ha insistido en que Hispanoamérica es una realidad cultural compleja y heterogénea, que no puede enmarcarse en categorizaciones generalizadas. Dicha multiplicidad de idiosincrasias, mentalidades, formas de interpretar la realidad y multiculturalidad se reflejan en su literatura. De tal manera que tópicos como el mestizaje cultural y el encuentro de distintos mundos son fundamentales en la comprensión del fenómeno literario en el continente. Un aspecto cardinal de dicho mestizaje y su relación con la interpretación de la realidad es la religión. Este tema ha sido tratado o abordado desde distintos puntos o modalidades; ya sea mediante referencias a la simbología cristiana, la descripción del sincretismo y sus retos en una sociedad multicultural, la recreación de episodios bíblicos o el retrato de la vida de personajes religiosos, entre otros. Dentro de estos aspectos, la representación o figuración literaria de Cristo ha tenido un papel importante en la historia de la literatura del continente.

El personaje de Cristo, en su manifestación o retrato literario, refleja un complejo universo cultural, social, histórico, religioso, político, económico e ideológico. De tal manera que la profundización en las particularidades, propiedades y características de dicho personaje en la literatura de Hispanoamérica puede contribuir a la comprensión de la interpretación de la realidad en dicho territorio. Por esta curiosidad investigativa, se propone en el presente trabajo un análisis hermenéutico y contextual de la figura de Cristo desde el referente de algunas novelas de autores hispanoamericanos del siglo XX.

Como se mencionó, la figuración literaria de Cristo es compleja y su análisis representa un estudio muy extenso. Por esta razón, se hace necesario delimitar el objeto de estudio en motivos o tópicos. En la presente investigación se analizará la figuración literaria de este personaje en dos aspectos principales: la pasión y la redención. Se han seleccionado estos, dado que se consideran esenciales en el contexto de Hispanoamérica como antiguo territorio colonial, pues los motivos de la opresión y liberación de la esclavitud son constantes en la historia del continente.

Este análisis se guiará o se apoyará en dos pilares teóricos: la teoría de la transculturación literaria de Ángel Rama y la teología de la liberación, dado que ambas posturas conceden especial atención e interés a la interpretación de ciertos fenómenos sociales, históricos, económicos, políticos e ideológicos en el continente a partir del choque de culturas. En ese caso, estas teorías se consideran útiles para el análisis de la imposición, reinterpretación y adaptación de la religión cristiana en Hispanoamérica, lo cual es fundamental para comprender la figuración literaria de Cristo. Al optar por estas dos teorías no se pretende encuadrar o encajar las novelas que se analizarán dentro de los preceptos o ideas que estas proponen, sino más bien se les toma como referente o guía para orientar y sustentar la interpretación de las obras. Tanto la teoría de la transculturación como la teología de la liberación entienden ciertos aspectos de la historia del continente, sus condiciones particulares y distintos fenómenos sociopolíticos como resultado de un proceso de asimilación y adaptación cultural. Estas analizan e interpretan la realidad de Latinoamérica desde la perspectiva cultural, sociológica, económica, filosófica y política, y buscan explicar los procesos de selección e intercambio de elementos culturales, y cómo estos resultan en el surgimiento de una nueva realidad social.

De tal manera que en el presente trabajo de disertación se considera fundamental la concepción de las novelas selectas como reflectoras de ciertos patrones de interpretación de esa realidad heterogénea. Ahora, para estudiar más profundamente dichas formas de interpretación de la realidad, se enfocará el análisis de las obras desde los motivos del sacrificio y la redención. Se juzga que estos pueden ayudar a explicar ciertos mecanismos sociales, estructuras ideológicas y elementos culturales propios del continente, que se reflejan en las novelas seleccionadas: una pasión que no es solamente opresiva y aniquiladora, sino un paso a la redención, es decir, surgimiento o comienzo de nuevas etapas, caminos, realidades.

En la primera parte de la disertación se presentarán y explicarán las premisas metodológicas y teóricas. Se expondrán las ideas principales de la teoría de la transculturación literaria de Ángel Rama y los fundamentos teóricos e históricos de la teología de la liberación, según algunos de sus exponentes más reconocidos. En el mismo apartado, además, se hará una breve contextualización del tema del mestizaje cultural y el sincretismo religioso en Hispanoamérica, los cuales se consideran

importantes para comprender más profundamente la figuración literaria de Cristo. Como parte del contexto y preámbulo del análisis literario también se presentará un comentario sobre la llegada, recepción, extensión y desarrollo del cristianismo en Hispanoamérica. Se explicarán distintos aspectos del mestizaje religioso, la herencia del cristianismo en la sociedad y el conflicto con las religiones indígenas. De igual manera se dedicará especial atención al análisis del fenómeno de la «orfandad religiosa» del hispanoamericano, el anticlericalismo de intelectuales y la secularización de la sociedad y la política, como consecuencias o resultados de la evangelización en el continente.

La segunda parte del trabajo comprende, propiamente, el análisis de las obras literarias. En dichos capítulos se presentarán las interpretaciones de las obras selectas, las cuales abarcarán distintos aspectos. En primer lugar, la contextualización del autor y su obra. Se explicarán, brevemente, aspectos bio-bibliográficos relevantes para el surgimiento de la novela y otros aspectos contextuales, como la época y otras obras del autor. Posteriormente se presentará una aproximación hermenéutica que consistirá en el análisis de los elementos contextuales, alegóricos, metafóricos e internos de la obra. Así, mediante la hermenéutica, se analizará el «texto» propiamente dicho. Para complementar o extender dicha aproximación, se recurrirá a la teoría de la transculturación y la teología de la liberación, como medios para sustentar y desarrollar el análisis del «contexto» de las obras. Como puede verse, se ha optado por la hermenéutica, la teoría de la transculturación y la teología de la liberación porque se considera que en conjunto estas abarcan el estudio tanto del texto mismo, como del contexto de la obra. Al conjugar la perspectiva hermenéutica con el análisis transcultural y la teología de la liberación se espera presentar una visión más integral del personaje de Cristo: el «sentido» que pueda tener dentro del texto (hermenéutica) y como resultado o reflejo de una compleja realidad cultural (transculturación).¹⁰ En segundo lugar, se trabajarán los motivos del sacrificio y la redención. Se explicará cómo estos son trabajados por cada autor. Para ello se analizará el plano simbólico y metafórico de la novela, así como elementos contextuales, religiosos, históricos y sociales representados.

¹⁰ Dado que se hará uso de la hermenéutica para el presente análisis, se hace la salvedad que los comentarios o juicios derivados del estudio de las novelas toma como base las nociones de «autor», «obra», «interpretación», «sentido», entre otras propias de dicho enfoque.

Por consiguiente, en el análisis de la figuración de Cristo en las novelas seleccionadas será de especial importancia señalar o remarcar el trabajo de representación literaria llevado a cabo por los autores en los textos. Es decir, no se mostrará al Cristo solamente como figura bíblica, sino que se resaltarán las características o modalidades que rebasan las fronteras de la historia y la religión. En otras palabras, el estudio de las obras se centrará en poner al descubierto al Cristo literario que es representado, referido, simbolizado, revivido y repensado en múltiples posibilidades. No se trata del Cristo bíblico, sino de una reinterpretación o reconfiguración que puede mostrarse en distintos mecanismos.

Sin embargo, a pesar de que la representación literaria trasciende las barreras del Cristo histórico, social, religioso y teológico, no puede dejarse de lado que estas figuraciones están basadas en un personaje que existe en la consciencia histórica, religiosa y cultural de varios grupos sociales. Entonces, como primer supuesto para su estudio, se tendrá en cuenta que la representación de Cristo en la literatura comprende la compenetración de dos elementos: la tradición y la creación, la historia y la interpretación. Este es el momento de tensión que se verá en la recreación literaria de Cristo. Especialmente en Hispanoamérica, en donde se descubre claramente el proceso de choque, enfrentamiento e intercambio dialéctico entre diversas realidades culturales y sociales. Pero que, además, está influenciado por cambios en el tiempo, movimientos e ideologías (como la teología de la liberación), entre otros. De tal manera que este personaje no puede analizarse de manera aislada, es decir, sin tomar en cuenta el contexto transcultural en el que nace.

Así, a pesar de que Cristo está asociado con un gran potencial mítico, cuya vida consiste en sí de otra serie de motivos y mitologemas, el escritor puede salirse de la convención o la tradición para darle forma a un personaje totalmente nuevo y distinto. Esa será la base del análisis en el presente trabajo. No solo se estudiará la técnica figurativa o el paralelismo, sino el sentido cultural de dicha figura en el continente.¹¹ Es decir, se

¹¹ Sobre el tema de la figuración literaria de Cristo y sus potencialidades creativas: HURTH, E. *Der literarische Jesus*. Hildesheim: Georg Olms AG, 1993. ZIOLKOWSKI, T. *Fictional transfigurations of Jesus*. Princeton, New Jersey. Uni. Press. 1978. KAISER, G. *Christus im Spiegel der Dichtung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1997. KUSCHEL, K-J. *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*. Düsseldorf: Patmos, 2007. MOSELEY, E. *Pseudonyms of Christ in the modern novel*. New York: University of Pittsburg, 1962. Además, sobre el tema de la figura de Cristo en la literatura hispanoamericana es necesario mencionar especialmente las contribuciones de Wolf Lustig en su tesis *Christliche Symbolik und*

tratará de estudiar la figura de Cristo, como se ha dicho, no solo desde su sentido hermenéutico, sino contextual. Esto resultará, como se ha explicado hasta ahora, en una consecuente discusión sobre el tema de la realidad hispanoamericana: ¿Qué refleja dicho personaje sobre la realidad transcultural del continente? ¿Qué se descubre sobre la forma de analizar e interpretar la realidad de Hispanoamérica a partir de dicha representación literaria? Como puede verse, la presente tesis entonces no es una reflexión hermenéutica aislada de la realidad del continente, sino que ambas posturas se complementan. Por un lado, la observación exclusiva que ofrece la hermenéutica acerca del fenómeno analizado; y por otra, la discusión acerca del origen, significado y contexto de dicho fenómeno, lo cual será cubierto por la teoría de la transculturación de Ángel Rama y la teología de la liberación.

En otras palabras, para contestar a dichos cuestionamientos sobre la realidad hispanoamericana puesta de manifiesto en la figuración literaria de Cristo, se considera fundamental reconocer la tensión que se descubre en el personaje de Cristo: el encuentro entre historia/tradición y creación/interpretación de la realidad. La significación cultural de esta figura literaria en Hispanoamérica se comprende más profundamente en el reconocimiento de la lucha entre tradición y creación. Este será un trabajo de análisis conjunto entre hermenéutica y teoría cultural y político-religiosa.

Acerca de las obras que se seleccionaron es importante aclarar que estas son solamente una muestra representativa del universo o totalidad de novelas del siglo XX en Hispanoamérica que retratan al personaje de Cristo. Cada una de estas cuatro obras escogidas tiene, sin embargo, ciertas características que las diferencian o resaltan dentro de dicho conjunto.

Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts, y Pedro Trigo, también en su tesis doctoral, *La institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana*. En estas dos obras los autores se ocupan del tema de la representación de elementos religiosos y su interpretación en la literatura del continente, mediante el análisis de novelas del siglo XX. La presente tesis se diferencia de dichos estudios en su enfoque y en la selección de las obras. Como se ha mencionado, esta investigación se centra en el análisis de la figura de Cristo desde la hermenéutica, la transculturación y la teología de la liberación, puesto que se busca demostrar la tensión entre grupos culturales en el continente, que dan nacimiento a nuevas formas de interpretación de la realidad (como el personaje de Cristo en la literatura) y también el conflicto entre la tradición y la creación/actualización. Además, se enfocan especialmente las nociones de sacrificio y redención y cómo estas son reinterpretadas en la literatura del continente, y las consecuencias o implicaciones de dicho fenómeno (la idea de la pasión, el surgimiento de nuevas realidades, esperanza, entre otros). Estos son algunos aspectos que diferencian la presente tesis de los trabajos ya existentes sobre la figuración de Cristo. En los capítulos que siguen, sin embargo, se describirán con más detalle los ya existentes trabajos acerca de la representación literaria de elementos cristianos en el continente.

En primer lugar, se analizará *El Cristo de espaldas* (1952) del colombiano Eduardo Caballero Calderón. En esta novela se encuentra una caracterización «*Christ-like*»¹² de dicho personaje. En este caso es importante notar la presencia de ciertos temas como el sufrimiento redentor, la lucha entre la divinidad y la humanidad y, especialmente, la relación entre sufrimiento y redención.

La segunda novela es *Hijo de hombre* (1960) del paraguayo Augusto Roa Bastos. Esta obra presenta diversas figuraciones o distintos «Cristos» que serán analizados por separado en el capítulo correspondiente. Esta obra también se caracteriza por el rescate de la religiosidad indígena y su comunión con el cristianismo.

El evangelio de Lucas Gavilán (1979) del mexicano Vicente Leñero es muestra o ejemplo de que la vida de Cristo, a lo largo de distintos períodos y pueblos, se ha adaptado a las circunstancias y condiciones de la época. Esta novela coloca a Cristo como un personaje de la vida diaria en el México contemporáneo, con el objetivo de resaltar la actualidad del mito o la historia, y especialmente, para presentarlo como un personaje que si bien es universal o atemporal, también puede adaptarse al contexto particular del pueblo mexicano. Nuevamente se descubre la tensión entre la historia/tradición y la interpretación/creación.

La última novela, *La guerra del fin del mundo* (1981) del peruano Mario Vargas Llosa, corresponde a una *imitatio Christi*, que significa: «The hero makes up his mind to live consistently as Jesus would have lived had he been born into our world. Here we are dealing not with the resurrected historical Jesus, but with modern heroes who act out their own conception of Christ».¹³ Se trata, entonces, de un personaje que encarna y

¹² Este es un término utilizado por Theodore Ziolkowski para señalar aquellas figuras que no son declaradamente el personaje de Cristo, pero que adoptan ciertas características relevantes de este (por ejemplo, la función sacrificial, el anuncio de un nuevo «Reino», entre otros), pero que no siempre corresponden a lo que la tradición/historia enseña sobre Cristo. Lo interesante en este tipo de representación es ver cómo estos valores pueden reinterpretarse: ¿cómo se entiende el concepto de «amor cristiano» en una figuración *Christ-like*? ZIOLKOWSKI, T. *Fictional transfigurations of Jesus*. *Op. Cit.* P. 26 y ss.

¹³ Ziolkowski se sirve de la clasificación de *Imitatio Christi* para explicar cómo sería la historia de Cristo si este hubiera nacido en una época particular. La diferencia con una figuración *Christ-like* es que el «imitador de Cristo» resalta las condiciones, contexto, historia y circunstancias en la que el personaje decide imitar a Cristo. Como se indica en el apelativo: una de las figuras tiene «ciertas» («*like*») características de Cristo que adopta y reinterpreta, mientras que el imitador *actúa* como Cristo, según lo

adopta los valores que representa Cristo: el amor al prójimo, la renuncia a sí mismo y la entrega hasta la muerte, entre otros, con el objetivo de criticar los vicios de la sociedad moderna.

Luego de haber explicado las generalidades acerca del enfoque, la selección y los objetivos del trabajo, se aclarará, finalmente, la última parte del trabajo. Esta consiste en una recapitulación de los resultados obtenidos a partir del análisis de las novelas. En esta se enfatizarán los elementos ideológicos que se resaltan a partir de la historia y figuración de Cristo. En otras palabras, se buscará contestar a la pregunta: ¿Qué se comprende sobre la realidad, idiosincrasia y el fenómeno del mestizaje en el continente, a partir de esta representación literaria? Pero, además, se buscará comprender la tensión dialéctica entre la historia y la creación, desde un punto de vista transcultural (encuentro y lucha de grupos culturales en el continente, es decir, contexto) y hermenéutico (interpretación de la figuración de Cristo dentro del texto). Sobre todo, se resaltarán nuevamente la importancia de las nociones de sacrificio y redención y cómo estas son interpretadas en la realidad cultural del continente.

En el último capítulo se expondrán los resultados más importantes obtenidos a partir del análisis de las obras, especialmente aquellos que se consideran un aporte original dentro del ámbito de los ya existentes estudios sobre la religiosidad, la figuración de Cristo y la simbología cristiana en la literatura hispanoamericana. Se considera que un aspecto original de esta investigación es el análisis que se hace de la figuración de Cristo desde el modelo sacrificio-redención. Es decir, se busca comprender cómo funciona este mecanismo en las novelas escogidas y cómo este refleja ciertas formas de pensamiento e interpretación de la realidad de Hispanoamérica.

Otro aspecto que diferencia a este trabajo de los estudios ya realizados es la aproximación teórica desde la postura de la transculturación y la teología de la liberación. En las tesis anteriormente citadas los análisis que se presentan corresponden a un enfoque estructuralista y simbólico, mientras que la presente investigación se centra en el aspecto cultural, social y hermenéutico. Como se ha mencionado anteriormente, se busca analizar y comentar la figuración literaria de Cristo, pero no de

que se conoce de la historia de este, pero en un contexto nuevo. Así, una vez más se descubre el enfrentamiento entre la tradición y la interpretación en la figuración literaria de Cristo. *Ibidem*. P. 23 y ss.

manera aislada o estrictamente hermenéutica, sino también contextual. Es decir, además de la descripción fenomenológica que se hará de dicho personaje, se comentará sobre los elementos de la realidad social, cultural e histórica del continente que se reflejan en las obras analizadas, y la forma en la que dicha realidad es entendida, analizada, interpretada y transformada por los autores escogidos. Este será el punto que se sintetizará especialmente en el capítulo final.

Con las anteriores aclaraciones metodológicas, teóricas y contextuales, se espera haber explicado cuáles es el tema de estudio de la presente tesis, los objetivos y la manera en la que se llevará a cabo el análisis de las obras selectas. A continuación, entonces, se profundizará en algunos aspectos conceptuales y teóricos que solo fueron mencionados de manera breve en esta introducción, con lo cual se procederá posteriormente a analizar la figura literaria de Cristo en la novela del siglo XX.

Capítulo I

Marco teórico y operativo

1. Nociones preliminares

El objetivo fundamental del presente trabajo de investigación es el estudio de la figuración literaria de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX. Para cumplir dicho propósito se han tomado como punto de partida las condiciones, historia y particularidades sociales y culturales del continente. Es decir, se piensa que la figuración literaria de Cristo toma forma dentro de un universo cultural, idiosincrático, político, histórico, económico y religioso que es importante considerar para su análisis. Por ello, a manera de introducción y contextualización del tema, se hará una breve reflexión acerca del entorno y la realidad cultural y social que configuran y modelan a este personaje en el continente. Se considera que uno de los rasgos esenciales de dicho contexto es la intersección y coincidencia de diversos grupos humanos en Hispanoamérica. Dado que dicha confluencia cultural tiene implicaciones o repercusiones en las formas de interpretación de la realidad social, histórica, religiosa y lingüística del continente, se reconoce que es importante reflexionar sobre esta característica o condición. Por ello, a continuación se discutirá sobre temas como el mestizaje, la hibridez, la convivencia de distintos grupos sociales en el continente, la asimilación del cristianismo, el rescate del pasado y la resistencia a lo importado, entre otros. De esta manera se espera contextualizar el análisis de la figuración literaria de Cristo en una región heterogénea, plurilingüe y multicultural.

Ahora, para penetrar en el tema del sincretismo cultural, social y religioso en Hispanoamérica se juzga necesario recurrir a un soporte o fundamento teórico. Para el presente análisis, en específico, se ha seleccionado la teoría de la transculturación y la teología de la liberación. Se considera que estas pueden tomarse como auxiliares para estudiar la figuración literaria de Cristo y el contexto en el que esta se concibe, puesto que ambas posturas reflexionan acerca de la llegada, adaptación, transformación y reinterpretación de contenidos ideológicos, culturales, idiosincráticos e históricos al continente. Y, como se mencionó anteriormente, dicho personaje es resultado de un complejo proceso de coincidencia cultural, sincretismo y formas de interpretación de la realidad en Hispanoamérica.

Teniendo en consideración estos aspectos, a continuación se profundizará en el tema de la confluencia cultural y sus consecuencias o repercusiones en la sociedad latinoamericana. También se analizará su relación con la interpretación de la realidad y la producción literaria en Hispanoamérica. Posteriormente se explicará cómo el interés en dicho tópico se ha extendido al campo de la teoría y crítica literaria y ha dado paso a distintas metodologías o modos de estudiar el fenómeno literario, como la transculturación narrativa. Además, se hará mención de la teología de la liberación, como respuesta a las divisiones o escisiones sociales, económicas, y religiosas que resultaron del choque entre grupos culturales heterogéneos. También se expondrán las razones que justifican la selección del tema, método y obras para la presente investigación y, finalmente, se detallará su estructura o composición.

1.1.Diversidad cultural en Hispanoamérica

Dado que se considera que la heterogeneidad, el sincretismo y la transculturación son nociones básicas para la comprensión de la figuración literaria de Cristo en Hispanoamérica, se comentarán estos aspectos a continuación, a manera de prolegómeno o introducción al análisis que le seguirá. La diversidad cultural, en especial, se juzga como un factor importante a tener en cuenta, previo a adentrarse en la reflexión sobre la representación literaria de Cristo, puesto que, como se mencionó anteriormente, dicho personaje es fruto del encuentro de grupos sociales, religiosos y culturales distintos.¹⁴

¹⁴ Para puntualizar la idea o noción de «diversidad cultural» se toma como punto de partida el fenómeno del mestizaje. Es decir, se reconoce que la pluriculturalidad en el continente es resultado, en gran medida, de la confluencia, interacción, intercambio y conflictos entre grupos sociales y culturales distintos. Para definir más profundamente los términos «mestizaje» y «mestizo» pueden consultarse variadas fuentes y recursos bibliográficos. Se toma como referencia el estudio de Petra Schumm: «Mestizaje y culturas híbridas: kulturtheoretische Konzepte im Vergleich» en el cual la autora presenta una visión general sobre la problemática tarea de delimitar o determinar el fenómeno del mestizaje: «In dem weiten Spektrum der Diskurse, in denen es um die Erkenntnis der kulturellen Besonderheit des Kontinents geht, hat das Konzept der kulturellen Mestizierung eine zentrale Bedeutung. Das wird verständlich, wenn wir uns seine etymologische und lexikalische Bestimmung in Erinnerung rufen: “Ser mestizo” leitet sich aus dem lateinischen “mixtitius” -“vermischt”- ab. Diese etwas vage etymologische Bedeutung konkretisiert sich in dem Konzept des Metizen, also dem Nachkommen von Eltern unterschiedlicher ethnokultureller Herkunft. So ist der Begriff der Mestizierung -jenseits von biologistischen Interpretationen- als ein spezifischer Dualismus aufzufassen, in dem verschiedene Elemente eine Verbindung eingegangen sind. Wie nun aber das Eine mit dem Anderen in Beziehung gesetzt wurde, wie der Dualismus beschrieben, begründet und als solcher bewertet wird, ist im Laufe der an Paradigmenwechseln in der Tat reichen lateinamerikanischen Geschichte einem historischen Wandel unterlegen». SCHUMM, P. «Mestizaje y culturas híbridas: kulturtheoretische Konzepte im Vergleich». P. 59. En: SCHARLAU, B. (Ed). *Latinamerika Denken: Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994. P. 59-80. Schumm analiza las distintas posiciones o posturas que la literatura y

Del conflicto entre diversas formas de ver el mundo, sistemas de creencias, valores y religiosidades resulta una sociedad heterogénea, híbrida, multicultural y compleja, que busca sintetizar dichas diferencias. Por ello, es importante señalar cómo la reflexión acerca del fenómeno de la diversidad cultural en el continente es un elemento fundamental para comprender la sociedad, religiosidad, manifestaciones artísticas, e historia de Hispanoamérica. El enfoque de análisis desde la diversidad cultural contempla o considera distintos elementos de dicho encuentro ecléctico; por ejemplo, los factores históricos que permitieron el surgimiento de nuevas clases sociales y económicas y las consecuencias para la sociedad latinoamericana actual, entre otros.

Estos serán tomados en cuenta en el presente análisis de la figuración literaria de Cristo, en el que se entenderá la diversidad cultural no solo como el encuentro entre grupos, sino como una constante lucha dialéctica, que se manifiesta en distintas polaridades conceptuales e ideológicas. En otras palabras, el pluriculturalismo, el sincretismo y el mestizaje ecléctico definen al «Nuevo Continente»¹⁵ y mediante el análisis de este

teoría literaria del continente han adoptado acerca del tema del mestizaje. Desde la idea de la barbarie frente a la civilización, la «orfandad» y «soledad» cultural (como lo propone Leopoldo Zea o Gabriel García Márquez), la noción de lo mágico maravilloso frente al racionalismo occidental, hasta las recientes discusiones sobre hibridación, heterogeneidad y transculturación. De esta completa presentación histórica y analítica que la autora hace sobre el término «mestizaje» se considera importante para este trabajo la comprensión de este fenómeno, en primer lugar, como una de las características distintivas del continente; y además, como una dicotomía cultural. En la sociedad latinoamericana se encuentran diversos grupos culturales que entran en contacto, pero no de forma pacífica, sino estridente, energética, intemperante. Esta lucha por apaciguar las diferencias resulta en nuevas realidades culturales, lingüísticas, religiosas, sociales, entre otras. Y, sobre todo, como la autora resalta, se trata de un proceso que continúa, que no está acabado sino que seguirá desarrollándose en la historia, literatura, sociedad, política, etc. Por ello, conceptos actuales como hibridación, heterogeneidad y transculturación seguirán definiéndose y adoptando nuevos sentidos y direcciones. (Cfr. SCHUMM, P. *Mestizaje y culturas híbridas. Op. Cit.* P. 77-78). Estas son las nociones que se consideran más importantes para el desarrollo del presente capítulo, y el posterior análisis y comentario sobre la figuración literaria de Cristo: entender el mestizaje y la diversidad cultural como características fundamentales del continente que reflejan una lucha dialéctica continua en la historia hispanoamericana (cuya síntesis se discutirá en el ejemplo de la figura literaria de Cristo). Sobre el tema del mestizaje y otros conceptos actuales de la teoría literaria en Latinoamérica: RINCÓN, C. «Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandaufnahme». En: SCHARLAU, B. (Ed). *Lateinamerika Denken: Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994. P. 1-35. LIENHARD, M. «Sociedades heterogéneas y “diglosia” cultural en América Latina». En: SCHARLAU, B. (Ed). *Lateinamerika Denken: Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994. P. 93-104.

¹⁵ Los términos «Nuevo Mundo» y «Nuevo Continente» se utilizarán en esta tesis para evitar la repetición y cacofonía. Sin embargo, se hace la salvedad que estos serán escritos entre comillas para resaltar o destacar el origen, naturaleza y uso colonialista detrás de dichas designaciones. Según los estudios postcoloniales, calificativos como «Nuevo» o «Viejo» Mundo corresponden a una visión eurocentrista que reduce al continente americano a un objeto que es conceptualizado, valorado y asimilado por el observador occidental, anulando, así, el papel de los habitantes originarios en dicho proceso de definición y determinación cultural: «Mit der Wanderung der welthistorischen Mittel zum europäischen Kontinent begannen sich seit 1492 die Entwicklungsunterschiede zur Unterentwicklung zu verhärten. Es bildete sich das folgenreiche Verhältnis von Zentrum und Peripherie heraus.» HERLINGHAUS, H. y WALTER, M.

encuentro (y lucha) de contrarios puede comprenderse la historia del «Nuevo Mundo» y su actualidad:

Las imágenes y las representaciones de lo americano en ensayos y textos literarios se han forjado, por lo tanto, con base en dicotomías surgidas en la oposición de caracteres que se presentan como antitéticos y que se neutralizan mutuamente: lo rural y lo urbano, lo nativo y lo foráneo, el arraigo y la evasión, la barbarie y la civilización, la bucólica arcadía y la caótica violencia, la pobreza crítica y la riqueza ostentosa, el obtuso conservatismo y la revolución maximalista. En nombre de estas antinomias no resueltas, América Latina defiende con celo tanto sus particularismos como su abierto cosmopolitismo y las relaciones mundializadas cada vez más interdependientes; al mismo tiempo que preconiza la unidad continental, mientras exalta el nacionalismo.¹⁶

Acerca de esta lucha de contrarios escribe también Leopoldo Zea, uno de los teóricos y críticos más prolíficos de Hispanoamérica. El autor mexicano ha dedicado gran parte de su obra al tema de la heterogeneidad cultural desde la perspectiva de la filosofía y la literatura:

¿Cristianismo o paganismo? ¿Civilización o barbarie? Otros dirán ¿socialismo o barbarie? Cristianismo, civilización, socialismo como lo que no se es y se debe ser, paganismo, barbarie, como lo que se es y se debe dejar de ser. Cristianismo, civilización, socialismo, frutos de la historia de pueblos que los hicieron surgir de sus propias y peculiares experiencias históricas y culturales, que no fueron frutos de experiencias extrañas a sí mismos, sino soluciones históricas que partieron de la propia existencia.¹⁷

En la cita se explica cómo se ha concebido este encuentro cultural e ideológico entre América y Europa como violento y agitado. Esta fue la tendencia más generalizada con respecto a este tema hasta, aproximadamente, el siglo XX. Tradicionalmente se consideraba que en dicha lucha y conciliación de opuestos uno de los elementos de tales pares ideológicos funcionaba como dominante y el otro como subordinado. Así, uno de

«Lateinamerikanische Peripherie – diesseits und jenseits von Moderne». P. 243. En: WEIMANN, R. (Ed) *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. Así, conceptos que se han utilizado para denominar y calificar realidades y fenómenos relativos al continente, tales como «descubrimiento» o «Latinoamérica», forman parte de un proceso de mitificación. También consultar: MURILLO-SELVA, R. «La Nacionalidad, las culturas llamadas populares y la “Identidad”». En: *1492-1992 la interminable conquista: emancipación e identidad de América Latina*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1991. Otras fuentes acerca de la invención del «Nuevo Mundo»: BRUNNER, J. J. «Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana». En: HERLINGHAUS, H. (Ed). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer, 1994. JARA, R. y SPADACCINI, N. (Ed). *1492-1992: Re/discovering colonial writing*. Minneapolis: The Prisma Institut, 1989.

¹⁶ AÍNSA, F. *Espacio literario y fronteras de la identidad*. Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005. P. 4.

¹⁷ ZEA, L. *Nuestra América*. Madrid: Revista de Occidente, 1970. P. 129. Acerca del problema de la identidad y emancipación política, Zea hace un trabajo recopilatorio de artículos y ensayos en las que reúne las ideas de literatos, pensadores y políticos como Pedro Henríquez Ureña, Rómulo Gallegos, Domingo Faustino Sarmientos, entre otros. Estos tratan temas como la identidad, independencia latinoamericana y nacionalismo. Cfr. ZEA, L. (Ed) *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. También: ZEA, L. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: UNAM, 1990.

estos terminaba imponiéndose ideológicamente sobre el otro. Al respecto, es importante destacar el binomio indígena/ladino (y en otras modalidades: indígena/europeo-norteamericano) y su relación con la interpretación de la realidad cultural del continente (que se hizo más patente a partir del siglo XIX).¹⁸ De esta manera, se colocaba al ladino en el centro de la discusión y se determinaba o definía al indígena como «el otro». Dicha visión concebía una consciencia indígena despojada de su propia voz en el proceso de auto-reflexión o determinación cultural del continente.¹⁹ Sobre todo, se

¹⁸ El papel de Hispanoamérica y la reflexión sobre sí misma ha sido ampliamente debatido en el campo de los estudios culturales. Especialmente se ha discutido acerca del proceso o desarrollo histórico de dicho fenómeno. Si bien no puede afirmarse, radicalmente, que antes de la época independentista no existía una «consciencia de sí» en el continente, se ha aceptado que es a partir de dicho momento que se descubren, más clara y evidentemente, en los registros escritos y documentales de los intelectuales hispanoamericanos, dichas reflexiones: «Die vier von der spanischen Krone auf amerikanischem Territorium errichteten Vizekönigreiche waren keine unabhängigen Staatsgebilde. Ihre zunächst dünne Bevölkerung konnte keine eigene Identität entwickeln und brauchte sie auch gar nicht. [...] Der einigende Widerstand gegen Spanien sollte sich zu einem identifizierenden Faktor formieren.» SIEBENMANN, G. «Lateinamerika auf der Suche nach einer Identität». P. 11-12. En: SIEBENMANN, G. (Ed) *Suchbild Lateinamerika: Essays über interkulturelle Wahrnehmung*. Tübingen: Niemeyer, 2003. De la anterior cita se interpreta que antes de la independencia, las divisiones sociales y económicas predominaban sobre el sentido de comunidad, por lo que cada grupo era consciente de su propia identidad, pero no de una en común. Es hasta los siglos XIX y XX que intelectuales como José Martí, Enrique Rodó, César Zumeta, Alcides Arguedas, José Vasconcelos, Leopoldo Zea y Carlos Mariátegui, entre otros, dejan registro escrito acerca de sus reflexiones sobre el «ser americano». Es decir, estos escritos proponen una visión más abarcadora y modernizadora, que tradicionalista y regionalista, por razones políticas: «Wegen der Unabhängigkeit entstand ein akutes Bedürfnis nach zukunftssträchtigen Identitätsformeln. Um einen kollektiven Aufbruch aus dem Zustand des generellen Rückstandes gegenüber Europa und Nordamerika in die Wege zu leiten, musste man wissen, wer man war.» *Ibidem*. P. 13. Esto no significa que antes de dicha época no existiera la reflexión sobre lo americano, sino que la necesidad de esta se hizo más patente a partir de la formación de naciones independientes. Al respecto ver también: SUBIRATS, E. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la consciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.

¹⁹ El racionalismo europeo fomentó la «necesidad» de auto-reflexión en los intelectuales latinoamericanos, al mismo tiempo que calificó a todas las culturas «no-rationaistas», entonces, como «barbáricas» o «incivilizadas». Para comprender esta afirmación debe aclararse que al momento de la conquista y colonización en el «Viejo Continente» empezaba a gestarse e instaurarse el gobierno de la razón (que llegaría a su punto más álgido con el anuncio del *cogito, ergo sum*). Enrique Dussel, en su obra *1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, explica cómo esta noción de razón o *Geist*, en sentido hegeliano, llevó a Occidente a definirse como *Träger* (portadores) del conocimiento, hacedores de la historia y descubridores y colonizadores. Según Dussel, entonces, las naciones portadoras del «Espíritu» se adjudicaron el derecho de ver en los pueblos «inferiores» un medio para expandirse y desarrollarse. El descubrimiento, conquista y colonización de nuevos territorios eran solo parte de una *Weltgeschichte* que era escrita por Europa, en la que las regiones subdesarrolladas no tenían voz. De ahí que la colonización sea entienda, por parte de España, como un momento o una etapa del desarrollo de dicho espíritu racional e ilustrado, como lo afirmaba Hegel. Según el filósofo alemán, la modernidad implanta el principio de la subjetividad en Europa. Así, la colonización de América, África y Asia se entiende como una manifestación de la toma de consciencia del Espíritu sobre sí mismo. Lo que interesaba a Hegel era mostrar que el hecho histórico particular solo tiene sentido en la totalidad de una *Weltgeschichte*, de la realización del Espíritu: «Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento, el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial [...] Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno (*rechtilos*).» DUSSEL, E. *1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editoriales, 1994. P. 19. Ante esta visión particularista de Occidente, Dussel propone como tesis (en la obra citada) el desenmascaramiento del «mito de la modernidad»; es decir, del

tendía a cosificar al indígena y relacionarlo o identificarlo con el folclore, historia y religiosidad de las antiguas culturas de América. Con intención se trataba de forzar el vínculo entre el indígena y la «identidad cultural» en las distintas naciones del continente. Esta postura vertical (de arriba hacia abajo) solo consideraba al indígena como un objeto pasivo de la cultura, y no un actor o individuo dentro de dicha discusión o diálogo. Esto fue creando grandes abismos y discordias en el ámbito intelectual.²⁰

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, a partir del siglo XX la reflexión antropológica, cultural, filosófica y literaria en Hispanoamérica rechazará dicha postura y buscará reivindicar la participación de las culturas indígenas en dicho intercambio.²¹ Ya no se considerará este encuentro entre Europa y América únicamente como un hecho histórico violentador de las culturas originarias, sino que también se le considera como un intercambio dinámico, constante, potencializador y creador.

Es así como la diversidad cultural, el sincretismo y el mestizaje cultural se posicionarán en la base de la discusión sobre la sociedad y la cultura latinoamericanas y se les verá como elementos característicos y determinadores del «Nuevo Continente». Como se

postulado o la creencia de que la conquista fue un acto de toma de consciencia del Espíritu europeo. Para el autor argentino este es un argumento falaz, dado que se basa en un supuesto filosófico propuesto por Occidente, en el que este es el único referente o sujeto. Cfr. *Ibidem*. P. 18-22.

²⁰ Con respecto al tema de la categorización del indígena en el continente como objeto pasivo en el ámbito intelectual hispanoamericano: CARDOZA Y ARAGÓN, L. «Los indios de Guatemala». En: *1492-1992 la interminable conquista. Op. Cit.* P. 9-21. En este ensayo el autor guatemalteco reflexiona sobre la actitud colonialista que los propios habitantes del continente adoptan en relación con el indígena, transformándolo en un objeto de la política populista, o incluso, de consumo turístico. Reparar sobre esta reflexión y crítica será importante para comprender la figuración literaria de Cristo, lo cual se discutirá más adelante.

²¹ Esta visión o perspectiva colonialista hacia el indígena surge desde la llegada de Colón, quien escribe el primer registro acerca de los habitantes del «Nuevo Mundo», y por lo tanto, establece o determina la imagen que perdurará y se enraizará en Occidente sobre estos. Tzvetan Todorov presenta un análisis interesante sobre este tema en su obra *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2007. En esta afirma que existen tres niveles en la tipología de las relaciones hacia el otro: el axiológico (juicio sobre el otro), praxeológico (tomar posición frente al otro) y epistemológico (busca dominar al otro). También al respecto pueden consultarse: BITTERLI, U. *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*. München: Beck, 1999. MATZAT, W., GRAF, M., RÖSSNER, M. et al. *Encuentro y desencuentro. 1492: Kolumbus und die lateinamerikanische Identität*. Kassel: Reichenberger, 1992. BENEDETTI, M. et al. *Nuestra América contra el V Centenario: Emancipación e identidad de América Latina*. Tafalla, Navarra: Txalaparta, 1989. GALEANO, E. *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI, 2003. PICOTTI, C. *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas - 1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*. Buenos Aires: RundiNuskín, 1991. AINSA, F. «Problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano». En: *Cuadernos Americanos*. (1990). No. 22. P. 49-67. UBIETA E. «Reflexiones sobre la originalidad e identidad cultural latinoamericana». En: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. (1989). No. 20. P. 108-121.

explicará a continuación, la literatura y la crítica literaria no se han mantenido ajenas al tratamiento de dichos temas a lo largo de su historia y desarrollo.

1.1.1. Pluriculturalidad y literatura

Hasta ahora se ha explicado cómo el mestizaje, la diversidad y el sincretismo cultural, entendidos como lucha dialéctica cuya síntesis es un producto cultural nuevo, se han convertido en el factor o elemento fundamental a considerar en la discusión social, cultural, ideológica y filosófica del continente. Como es de suponerse, estas han sido también las raíces o el punto de partida de la tendencia actual en el campo de la teoría y la crítica literaria.

Las nuevas teorías y enfoques de la crítica literaria (tal como la transculturación narrativa, la heterogeneidad literaria o el análisis postcolonialista) no son ajenas a estas reflexiones y preocupaciones sobre la realidad pluricultural y el mestizaje en el continente.²² A continuación se explicará, a grandes rasgos, este nuevo enfoque de análisis, nacido de la preocupación por comprender la diversidad cultural, heterogeneidad, sincretismo y el mestizaje en Hispanoamérica.

Las diferencias y condiciones internas de pluriculturalidad y heterogeneidad, no solamente a nivel local o regional, sino a nivel nacional y de clases y grupos sociales, son evidentes en la sociedad latinoamericana y son producto del encuentro y amalgama de distintos grupos culturales.²³ Dicha diversidad cultural genera variados proyectos ideológicos, imágenes y concepciones de la realidad, los cuales se reflejan en distintas manifestaciones, como la producción literaria y artística. En estas se descubren

²² En el campo de la teoría y crítica actuales se ha comprendido a la obra literaria como un medio de liberación del etnocentrismo: «Die Repräsentation von Macht kann durch die Macht der Repräsentation selbst herausgefordert werden. Diese - obwohl, oft genug, im Bunde mit Ethnozentrismus - kann auch gegen ethnozentrishes Handeln, Denken und Schreiben wirken.» WEIMANN, R. «Einleitung: Repräsentation und Alterität diesseits/jenseits der Moderne». P. 33. En: WEIMANN, R. *Ränder der Moderne. Op. Cit.* También se ha estudiado su potencialidad para pensar, plasmar y divulgar cierta «consciencia de sí» y sentido de pertenencia en el continente. Al respecto: AÍNSA, F. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos, 1986. CAMPRA, R. *América Latina, la identidad y la máscara*. México: Siglo XXI, 1987. RAMA, Á. (Ed) *Más allá del "boom". Literatura y mercado*. México: Marcha, 1981. YURKIEVICH, S. (Ed) *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*. Madrid: Ed. Alhambra, 1986.

²³ Sobre este punto es importante citar el caso del ladino, como resultante «híbrido» del mestizaje en Hispanoamérica. Se trata de un grupo social en el que se descubre evidentemente el proceso de adaptación cultural e histórica. Al respecto: GUZMÁN-BÖCKLER, C. *El ladino: un ser ficticio*. En: GUZMÁN-BÖCKLER, C. Herbert, J-L. (Comp). *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México: siglo XXI, 2007. P. 101-121.

estructuras culturales e ideológicas tan diversas e híbridas que no es posible analizar todas bajo la misma perspectiva. Es por ello que las nuevas teorías literarias se enfocan en la comprensión de la obra en su complejidad, extensión y variedad cultural, histórica e ideológica, evitando simplificarla u homogeneizarla.²⁴ La obra literaria, entonces, empezará a verse en su potencialidad de actuar como descubridora de dicha complejidad y pluralidad cultural, o en otras palabras, del mestizaje y sincretismo cultural.

Para alcanzar dicho propósito, estas nuevas tendencias ya no conciben el análisis de la obra «en sí»; es decir, por sus particularidades y peculiaridades propias, sino en ese contexto pluricultural o mestizo. No se trata más de un acercamiento «puro» al fenómeno literario, sino que se estudian las uniones o conectores entre tejidos culturales (como lo indica el sentido etimológico de la palabra, *con – textus* – tejidos, trenzas, lazos). Esto significa que el análisis ya no es solo textual, sino contextual. Por ello, el foco de atención de estas nuevas teorías o enfoques analíticos ya no serán los constructos o elementos ideológicos aislados, sino su inscripción en el contexto pluricultural hispanoamericano.

El quehacer de la crítica literaria hispanoamericana se volverá, entonces, la comprensión de la realidad pluricultural y mestiza del continente mediante el análisis del fenómeno literario; y no solo la descripción de lo escrito. Solamente por medio del entendimiento de los referentes ideológicos y el contenido de las obras literarias puede surgir una verdadera reflexión filosófica, sociológica y cultural, no solo de carácter descriptivo, sino también propositivo:

Entrando ya en el tema vemos que a los latinoamericanos nos interesa, más que una teoría de la literariedad (de la condición literaria de los textos literarios), una teoría del fenómeno literario (de los modos cómo se realizan los distintos sistemas -conjuntos o niveles- de la literatura latinoamericana; cómo se producen y consumen sus objetos concretos; y cómo éstos y los sistemas de que forman parte se relacionan con la problemática histórica de Nuestra América. Es decir, nuestros estudiosos están poniendo el énfasis en la teoría que más necesitamos en la hora actual: en los conceptos y modelos teóricos que constituyen la demanda específica de una crítica y una historia literarias cada vez más orientadas hacia un compromiso histórico-social. Un compromiso que consiste concretamente en contribuir al conocimiento y desarrollo de América Latina comprendidos de algún modo por la diversidad fenoménica de la literatura latinoamericana. Es así como la posibilidad de una teoría de la literatura latinoamericana se ha viabilizado hacia una función instrumental, utilitaria, latinoamericanista en suma, consecuente con el carácter básicamente instrumental que críticos señalaron.²⁵

²⁴ Cfr. BUENO, R. *Escribir en Hispanoamérica. Ensayos sobre teoría y crítica literarias*. Lima: Latinoamericana Editores, 1991. P. 24-26.

²⁵ *Ibidem*. P. 74.

En otras palabras, el objetivo de este tipo de estudios es la liberación ideológica del continente.²⁶ No se trata de una reflexión sin dirección o finalidad, sino que se busca poner al descubierto la realidad y las relaciones de dependencia que existen en el continente:

Contribuir al conocimiento de la realidad latinoamericana para favorecer su independencia no es, pues, una función adicional de la crítica que consideramos consecuente, sino el resultado de su ejercicio pleno, puesto que analizar y explicar el sistema de relaciones existentes entre la obra y el contexto histórico-social es parte fundamental de su objeto de estudio.²⁷

Es importante tener en cuenta estos aspectos antes de ahondar en la teoría de la transculturación y la teología de la liberación, pues este es el contexto ideológico en el que se gestarán dichas posturas. En otras palabras, la preocupación por la comprensión del fenómeno hispanoamericano desde una posición liberadora, abarcadora y totalizante, que no maneje más las categorías tradicionales de «cultura pasiva-receptora» y «cultura dominante-dadora», sino que vea el encuentro dialéctico de Occidente y América como un proceso de intercambio y generación de nuevas realidades culturales y sociales, será fundamental para el desarrollo de la teoría de la transculturación y la teología de la liberación.

²⁶ Esta es la propuesta de las tendencias postcolonialistas, inspiradas en los estudios de críticos como Edward Said, Gayatri Spivak y Homi K. Bhabha. Sobre este punto en el caso de la literatura hispanoamericana destacan los trabajos de Hugo Achugar y Walter Mignolo. Al respecto pueden consultarse: ACHUGAR, H. «Repensando la heterogeneidad latinoamericana a propósito de lugares, paisaje y territorios». En: *Revista Iberoamericana*. (2004, julio-diciembre). P. 176-190 MIGNOLO, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007. MIGNOLO, W. *Local histories / global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000. Walter Mignolo critica la pretensión de universalidad científica, religiosa y semántica europea. Para él, las categorías de «propio» y «otro», o «centro» y «periferia», son creaciones europeas de las que hay que liberarse ideológicamente. (Cfr. MIGNOLO, W. *Local histories. Op. Cit.* P. 15-19). Incluso el término «cultura» implica cierto dominio conceptual, pues clasifica a los grupos humanos por medio de un sistema de signos (lenguaje, religión, vestido...) y etnicidad (color de piel, geografía...). El autor argentino propone la liberación cultural, es decir, la consciencia sobre los mecanismos de colonialismo. Sobre la obra de Mignolo y otros autores postcolonialistas: HIDDLESTON, J. *Understanding Postcolonialism*. Sotcksfield Hall: Acumen, 2009. REUTER, J. (Ed) *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 2012. BROECK, S. «Dekoloniale Entbindung. Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonialität». En: REUTER, J. (Ed) *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 2012. CASTRO VARELA, M. (Ed) *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript, 2015. BEVERLY, J. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana, 2004. MORANA, M. «El boom del subalterno». En: *Revista de crítica cultural*. (1997). (N. 15). P. 48-53.

²⁷ BUENO, R. *Escribir en Hispanoamérica. Op. Cit.* P. 23.

2. Tema

2.1.Figuración literaria de Cristo en un continente pluricultural

Se ha expuesto hasta este punto que la tendencia actual del estudio y análisis de la literatura hispanoamericana se centra en los fenómenos de la diversidad cultural, el mestizaje, el sincretismo y la comprensión de la heterogeneidad social. Por ello, para el análisis de la figuración de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX se ha tomado en consideración dicho contexto ideológico. Se reconoce que la configuración o concepción de dicho personaje en la literatura del continente no es ajena a dichos fenómenos que se encuentran ahora en el centro de la teoría y crítica literaria (sincretismo, transculturación, mestizaje, heterogeneidad, etc.). Por ello, se ha optado por presentar este breve panorama sobre dichos temas y discusiones. Ya que esto ha sido presentado o introducido en la tesis, se procede ahora a adentrarse, puntualmente, en el tema de investigación, es decir, la figuración literaria de Cristo. A continuación, entonces, se hará una breve reflexión acerca de la representación y potencialidad literaria de dicho personaje.

En primer lugar, es importante recordar que toda representación nacida de una realidad o un modelo previamente existentes o dados será siempre reveladora de la cultura y del contexto en el que surge o es creada. Esto, dado que se trata de la transformación o adaptación de un motivo ideológico, histórico o cultural que tiene características y rasgos particulares, a un contexto nuevo con condiciones y circunstancias distintas al original. En sí, el retrato de un personaje histórico, como en este caso, supone siempre un fenómeno de mestizaje: existe un texto ‘original’ (narración de los evangelios), del cual se seleccionarán algunos elementos que serán incorporados a un nuevo contexto social e ideológico (Hispanoamérica), para resultar en un producto inédito. Entonces, el valor literario de la figuración de Cristo no radicará en su semejanza o relación con la tradición o la historia, sino en las distintas posibilidades modeladoras, transformadoras y creativas que se descubrirán en la obra.

Además, debe recordarse que la caracterización literaria o artística no corresponderá necesariamente con el original. Aun si se trata de la representación de una figura histórica, esto no significa que el personaje obedezca al modelo que la inspira. Así un

Orfeo, un Prometeo o un Don Juan modernos no equivaldrán en todos los aspectos (o tal vez en ninguno) a las representaciones previas o predecesoras.²⁸ De la misma manera, el Cristo de la literatura no imita necesariamente al Jesús bíblico o histórico: «The Christ figure of modern literature in his moral actions often does not reflect Christ at all. The writer is free, of course, to make whatever he wishes of the Christ figure, but the writer's beliefs will determine the significance of his imagery and symbolism.»²⁹

Como puede verse, a pesar de que el personaje de Cristo está asociado con una historia particular y determinada, también tiene gran potencial literario, pues el autor puede superar la convención o tradición para dar forma a un protagonista totalmente nuevo y original. Es precisamente ese sentido estético, esa *significance* que se menciona en la anterior cita, lo que será objeto de análisis y estudio en el presente trabajo, en relación con el contexto del continente americano (mestizaje cultural, heterogeneidad, hibridez, pluriculturalidad, sincretismo, entre otros) que se refleja en la obra. Se analizará, entonces, no solo la técnica figurativa o el paralelismo, sino el sentido cultural de dicha representación y, sobre todo, las formas de interpretar la realidad que se reflejan en dicho personaje. Y es precisamente por ese potencial de significación que se ha seleccionado la figuración literaria de Cristo para esta investigación.

Sin embargo, debido a la complejidad de temas y tópicos que comprenden a este personaje, se considera necesario establecer ciertos límites investigativos. En primer lugar, deben concretarse o demarcarse los motivos que se analizarán de dicha figuración, lo cual se explicará a continuación.

²⁸ Puede citarse como ejemplo de este punto el Ulises de Joyce. Si bien la novela del autor irlandés retoma temas y motivos tratados en la obra original griega (como el viaje, la fidelidad, el destino, etc.), su reconfiguración del personaje no corresponde en ciertos aspectos fundamentales con el héroe griego (amor patrio, sacrificio por un ideal, etc.). En el caso de los personajes citados (Orfeo, Prometeo y Don Juan), existen diversas figuraciones que se han hecho desde las primeras versiones que se conocen. El mito de Orfeo es trabajado por Ovidio, pero también es mencionado por Platón (*La República*) y Virgilio (*Las Geórgicas*). Existen también diversas versiones del mito de Prometeo escritas por Esquilo, Calderón de la Barca y Lord Byron. La historia de Don Juan es conocida por las obras de Tirso de Molina (*El burlador de Sevilla*), José Zorrilla (*Don Juan Tenorio*) y José Saramago (*Don Giovanni o el disuelto absoluto*). Cada relato, aún si trabaja con un personaje ya conocido y establecido en la historia, comprende una interpretación distinta del mismo.

²⁹ FERRER BLEHL, V. «Literature and Religious Belief». En: *Mansions of the Spirit Essays in Literature and Religion*. New York: Hawthorn Books, 1967. P. 111.

2.1.1. Motivos: sacrificio y redención

Como se ha mencionado, la representación literaria de Cristo puede abarcar distintos aspectos, por lo que se hace necesario delimitar temáticamente dicho complejo de tópicos para llevar a cabo un análisis. Entre los principales motivos acerca de la vida de este personaje se encuentran: el nacimiento sobrenatural, el bautizo (como elegido o libertador de un pueblo sufrido), la tentación, la coincidencia de lo humano y lo divino, los milagros, el anuncio de una nueva forma de vida, la agonía, la pasión, la traición, la muerte, la pobreza y el levantamiento del pueblo. Dentro de todos estos se ha optado, en el presente trabajo, por dos motivos principales o centrales de la historia del Cristo bíblico: el sacrificio y la redención. Se han seleccionado estos debido a la coincidencia de los temas de la opresión y liberación con la historia del continente, como antiguo territorio colonial.

En los tópicos del sacrificio y la redención, además, se descubre la estructura del cambio o de la transformación cualitativa de un estado anterior a uno nuevo, a partir de un hecho concreto. Esta es otra de las razones por las cuales se seleccionan estos temas. Estos reflejan o comprenden el surgimiento de una nueva situación o condición, pues el sacrificio implica una pérdida, para poder obtener un favor o un nuevo equilibrio. En otras palabras, mediante el sacrificio se obtiene el nacimiento de un nuevo orden o disposición: la redención. Detrás de estos tópicos se descubre, entonces, el modelo de la pérdida y la ganancia, la entrega y la retribución, la negación y la afirmación; lo cual refleja el vasto potencial interpretativo, metafórico, simbólico y temático de dichos motivos.

En estos tópicos, además, se considera que se reflejan o pueden comprenderse fenómenos como el mestizaje, el sincretismo, la pluriculturalidad, la transformación y el surgimiento de una nueva realidad a nivel ideológico, cultural, histórico y literario. Por ello, una parte importante del análisis literario consistirá en estudiar cómo las ideas cristianas del sacrificio y la redención fueron integradas, asimiladas y transformadas en el «Nuevo Mundo», resultando en un producto ideológico-cultural nuevo y original.

Para comprender el nacimiento de esta nueva elaboración o contenido cultural más profundamente debe recordarse que el cristianismo en Hispanoamérica es una

imposición occidental, tanto en sentido litúrgico como ideológico y teológico. Esto quiere decir que no solo los ritos, prácticas y manifestaciones de religiosidad popular han pasado por una transformación o mestizaje cultural, histórico y sociológico, sino que también los contenidos dogmáticos han debido ser adaptados a la mentalidad e idiosincrasia del «Nuevo Mundo». Por ello, antes de seguir adentrándose en la delimitación de los motivos del sacrificio y la redención, se hará un breve comentario acerca de la implantación del cristianismo en el continente.

Es importante considerar que el cristianismo que fue impuesto en Hispanoamérica por Europa, en sí, era un complejo cultural constituido por distintas formas religiosas y mentalidades. Por una parte, el cristianismo comprende o integra elementos de raíces judías; y por otra, elementos de la cultura griega y la romana.³⁰ Este aspecto no debe pasarse por alto o subestimarse, dado que los preceptos ideológicos de una religión están fuertemente influenciados por las condiciones sociales, culturales e incluso atmosféricas y biológicas de un determinado grupo. Se trata de conceptos o contenidos mentales que no pueden, fácilmente, transportarse o «traducirse» de una cultura a otra.³¹

³⁰ Es fundamental recordar que el cristianismo enlaza ideas y conceptos filosóficos, teológicos e ideológicos de distintas culturas; como por ejemplo, de Grecia y Medio Oriente. Al respecto: AGUIRRE MONASTERIO, R. *Así empezó el Cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

³¹ Un interesante análisis sobre la dificultad de la traducción de dichos contenidos ideológicos de una cultura a otra se presenta en la obra de la autora Anna Wierzbicka: *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German and Japanese*. Esta obra se centra especialmente en la traducción de lo que ella denomina *key words*: «language-specific names for special kinds of things. [...] customs and social institutions which have specific names in one language but not in others». WIERZBICKA, A., *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German and Japanese*. New York: Oxford University Press, 1997. P.16. Estas son palabras que designan valores, ideales y modos de ver el mundo, pero también nombres de platillos, artefactos culturales, instrumentos que existen solo dentro de una cultura. Estos son los términos que estructuran, verdaderamente, el lenguaje y que son explicables; pero no traducibles. Wierzbicka afirma que ante estos casos, se debe aceptar la imposibilidad del transporte literal de una cultura a otra, puesto que estas *key words* existen solamente dentro de un grupo. No se puede, por lo tanto, reproducir un efecto o una impresión de una realidad que es desconocida en la cultura de llegada. Wierzbicka cita el ejemplo de un intento de evangelización de los esquimales. En su obra explica que los evangelizadores, cuando traducían del latín *Agnus Dei* como «Cordero de Dios» comprobaban que los esquimales no entendían nada. Entonces, se dieron cuenta de que estos no habían visto un cordero en su vida y no había posibilidad de representárselo mentalmente. Entonces tradujeron «Cordero de Dios» como «Foca de Dios». Trataron de adaptarlo o de reproducir el mismo efecto en ellos, lo cual tampoco funcionó porque el término «cordero» en la tradición cristiana y, originalmente, en la judía tiene una connotación histórica, semántica, cultural, religiosa, propia y única de su cultura, que no es posible adaptar mediante una simple traducción; sino que requiere de una explicación contextual. Con la palabra «foca» se perdía ese sentido que tiene el cordero en la religión judía y que obedece a la tradición y profecías escritas dentro de su cultura. En ese caso, la traducción falló, porque se trataba de un término meta-textual, que necesitaba ser explicado y no solo traducido. De ahí la doble dificultad para la adaptación del cristianismo en América; donde habitaban culturas que no conocían contextualmente los contenidos claves ideológicos del judaísmo (cordero, pueblo elegido, éxodo...) ni del cristianismo (Hijo de Hombre, Cristo, cruz, resurrección...). Lo cual también se dio en ambas direcciones, dado que los evangelizadores y misioneros desconocían las

Esto representó serias dificultades durante la evangelización del continente y resultó en consecuencias importantes para la sociedad y consciencia religiosa del «Nuevo Mundo», sobre lo que se comentará más profundamente en los siguientes capítulos.

A esto debe agregarse que los misioneros que llegaron a América pretendieron, desde el inicio de la evangelización, la introducción de un cristianismo «puro». Es decir, buscaban evitar el mestizaje religioso entre Europa y América. Esto fue, según el historiador y teólogo argentino, Enrique Dussel, un error fundamental durante la evangelización; dado que no podía esperarse que una religión «doblemente mestiza» (con elementos judíos y occidentales) permaneciera, al contacto con nuevas culturas y formas de vida, inmóvil e inmodificable:

La religión indígena era agraria principalmente. Todos sus ritos, sus dioses, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Debe pensarse que la religión hebraica, aún siendo la expresión de un pueblo esencialmente nómada, ha incorporado muchos elementos agrarios, tales como las grandes fiestas del pueblo judío: Pascua. Los misioneros pretendían eliminar esta relación Hombre-Naturaleza a su evangelización. Por ello, el indio debió crear paraliturgias. Estas manifestaciones secundarias chocan al espectador europeo, sin embargo dicho europeo no tiene consciencia que su propio Cristianismo está profundamente inspirado en liturgias precristianas.³²

Estos factores afectaron o influyeron, naturalmente, en la forma de comprender los principios dogmáticos del cristianismo, tales como el sacrificio y la redención. Por ello se considera que la configuración de estos motivos en la figuración literaria de Cristo puede reflejar el complejo fenómeno de la evangelización en el continente y el sincretismo. En estos puede descubrirse la manera en la que se interpreta la realidad del continente desde nociones como pérdida, ganancia, entrega por el otro, abandono de sí, sumisión, liberación, compensación, etc. Todos estos (y otros más que se comentarán en el análisis de las obras seleccionadas) vislumbran complejos mecanismos de asimilación, transformación e interpretación de la realidad del continente. Pero, para comprender dicho fenómeno o proceso, primero debe exponerse cómo dichos principios del sacrificio y la redención son entendidos en la religión cristiana. Así puede explicarse más profundamente cómo estos son transformados por los autores que se estudian en la presente tesis. A continuación, entonces, se comentará sobre el sacrificio y la redención en la religión cristiana.

religiones originarias y sus elementos fundamentales; por ejemplo, la importancia del maíz o la veneración a la Madre Tierra.

³² DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación*. Barcelona: Nova Terra, 1974. P. 116.

El sacrificio de Cristo es narrado en los cuatro evangelios canónicos: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En estos se trata de presentar la muerte de Jesús como el cumplimiento o la realización de las profecías del Antiguo Testamento acerca del Mesías y la institución de una segunda alianza entre Dios-padre y la humanidad, mediante la inmolación de su hijo. El sacrificio como principio teológico cristiano se refiere, entonces, a una entrega libre, autónoma, voluntaria, oblativa y redentora.³³

En el aspecto narrativo, el sacrificio comprende distintos motivos o tópicos, como por ejemplo, la traición, el juicio, la tortura, el lavamiento de manos; que pueden identificarse en los eventos o episodios concretos de la historia bíblica, tales como el beso de Judas Iscariote, la oración en el Monte de los Olivos, la interrogación de Pilatos y Herodes, el vía crucis, entre otros.

El sacrificio en el cristianismo tiene una fuerte connotación antropológica y teológica, pues confirma que la relación entre Dios y el hombre está fundamentada en el amor y el perdón. Estas ideas o concepciones debieron implantarse en el continente durante la evangelización, lo cual no fue sencillo, pues el sacrificio, según la visión de las religiones precolombinas, se basaba en una relación amo/siervo entre los dioses y el pueblo. El objetivo del sacrificio era el restablecimiento de la relación entre el mundo de los hombres y lo sobrenatural, para su beneficio.³⁴ Para el cristianismo, el sacrificio

³³Uno de los teóricos más prolíficos en el tema del sacrificio es René Girard, quien hace un estudio profundo acerca de las connotaciones sociales, históricas y religiosas de este fenómeno. Para Girard, el sacrificio no es más que una forma de violencia a la que se le da un significado para hacerla socialmente aceptable: «Pero el hombre no permite la manifestación de la violencia como tal, y por ello la reinterpreta en la forma del chivo expiatorio [...] De esta manera se alivia la tensión social y se instaura una nueva paz.» GIRARD, R. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002. P. 204. Sin embargo, Girard afirma que el sacrificio, como se entiende en el cristianismo, tiene un carácter particular porque enfatiza que la víctima inocente se entrega voluntariamente, precisamente para evitar la violencia entre los victimarios: «Jesús no muere en un acto de sacrificio, sino más bien *en contra* de todos los sacrificios en sí, para que nunca más se repitan estos actos.» GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005. P. 265. Así, reconoce que el sacrificio cristiano tiene como finalidad el amor y no la violencia. Para comprender este punto puede también recurrirse al texto bíblico, en el que Jesús afirma: «Caridad quiero y no sacrificio.» (Mt. 9, 13). A partir de esta perspectiva comenta Girard: «Por consiguiente, la responsabilidad por la violencia se le adjudica completamente al hombre, y no a Dios. De tal manera que la Pasión de Cristo no es concebida como subordinación a un sacrificio absurdo, sino como un dictado de la caridad.» GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado. Op. Cit.* P. 269. Entonces, el sacrificio cristiano es una entrega voluntaria por amor y no un simple acto de violencia colectiva. *Ibidem*. P. 297-304. También sobre el sacrificio en la religión cristiana: ANGENENDT, A. *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut, Sündenbock, Eucharistie*. Freiburg, i. Br. Herder, 2011.

³⁴ Existen distintas posturas acerca de los sacrificios en las culturas precolombinas, especialmente su papel social, religioso y político. Sin embargo, la mayor parte de estudios [GRAULICH, M. «El sacrificio

viene de Dios, y no está motivado por razones particulares, políticas, bélicas ni climáticas; sino que su único objetivo es universal: la salvación del hombre.

Para los pueblos precolombinos,³⁵ el sacrificio se hacía necesario especialmente en tiempos de crisis; por ejemplo, guerras o sequías. En esos momentos había que sacrificar a los miembros más preciados de la comunidad (guerreros, nobles, vírgenes y hasta los hijos del Emperador, si era necesario).³⁶ Como puede verse, una de las

humano en Mesoamérica». En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. P. 16-21. STUART, D. «La ideología del sacrificio entre los mayas». En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. P. 24-29. LEÓN-PORTILLA, M. «Una reflexión sobre el sacrificio humano». En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. P. 14-15] coinciden en que los hombres habían sido creados por el sacrificio de los dioses y, por ello, debían corresponder ofreciéndoles a estos su propia sangre. En la relación recíproca Dios/hombre, las divinidades necesitaban de la sangre humana para alimentarse. El sacrificio humano en los pueblos precolombinos pretendía la destrucción de una vida humana para afectar o influir en la realidad sobrenatural. Es decir que cumplía una función reguladora y estabilizadora de la relación entre lo humano y lo divino. El escrito más antiguo en el que se hace referencia al sacrificio humano en Mesoamérica es la llamada *Primera relación* (1519) escrita por Hernán Cortés a Carlos V: «[...] y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres mayores en edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo.» GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económico, 1983. P. 68. En el marco o contexto de estas culturas precolombinas, los sacrificios humanos formaban parte de un complejo sistema de interpretación de la naturaleza. En el caso, por ejemplo, de las civilizaciones más antiguas, como los mayas o los incas, pertenecían estas prácticas a una concepción cíclica y astrológica del tiempo y de la vida. Los sacrificios humanos señalaban o reflejaban, además, la relación simbiótica entre los humanos y los dioses. Los hombres necesitaban de las divinidades y estas requerían de sacrificios, adoración, rituales e, incluso, alimentos para su sobrevivencia, lo cual debía ser provisto por los mortales. Al respecto puede consultarse también: KRICKEBERG, W. *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961. P. 213-220. PRIEN, H.-J. *La historia del Cristianismo en América Latina*. España: Síguema, 1985. P. 40 y ss. También acerca del sacrificio en culturas antiguas: ELIADE, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. P. 26 y ss. ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974. NÁJERA-CORONADO, M. «El sacrificio entre los mayas en la Colonia» En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. S/P. ORTÍZ, PONCIANO, RODRÍGUEZ. «Olmec Ritual Behavior at El Manatí: A Sacred Space». En: JOYCE, R. A. (Ed). *Social Patterns in Pre-Classical Mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1999. P. 225-254.

³⁵ El término «precolombino» abarca la etapa histórica del continente americano desde su población hasta la llegada de los europeos. Se trata de un concepto temporal y geográficamente muy extenso, que comprende una gran cantidad de pueblos, culturas, y asentamientos. Por ello, en el presente apartado se hará referencia, exclusivamente, a las denominadas «altas culturas precolombinas» (aztecas, toltecas, mayas, incas, olmecas, moches, entre otros), que surgieron en Mesoamérica y los Andes. Estas desarrollaron complejos sistemas de organización política, social y religiosa, lo cual se evidencia en sus registros escritos y arqueológicos. Por esto se considera que dichas culturas, como muestra o paradigma de análisis para el presente inciso, reflejan los rasgos más representativos del pensamiento religioso en América, antes del encuentro con Occidente.

³⁶ Existe cierta controversia acerca del sacrificio en el juego de pelota. No se sabe aún certeramente si se inmolaba al ganador o al derrotado. En cualquier caso, la diferencia fundamental entre este tipo de sacrificio y el cristiano sería siempre la misma: la inmolación en las culturas precolombinas estaría motivada por razones políticas, religiosas o culturales; no por el amor al prójimo. Sobre los rituales sacrificiales en los pueblos precolombinos, tales como el juego de pelota: CANALES GUERRERO, P. «Creencias, religiones, pueblos e historia». En: *Revista La Colmena. Universidad Autónoma de México*. (2003). No. 37. S/P. KRICKEBERG, W. *Die Religionen des Alten Amerikas. Op. Cit.* P. 50-57 y 97-100. GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas. Op. Cit.* P. 74 y ss. Otro interesante estudio

diferencias fundamentales entre la noción de sacrificio del cristianismo y de la religiosidad precolombina es la entrega voluntaria por amor. En las sociedades del «Nuevo Mundo» la víctima no se ofrecía libremente a los dioses, como lo hizo Jesús. La finalidad tampoco era la redención de la humanidad, sino la obtención de un favor o el agradecimiento por un triunfo militar o por cultivos y cosechas.³⁷

Con respecto a la redención, este es el principio cristiano del nacimiento a una nueva realidad y la derrota a la muerte, gracias al sacrificio de Cristo. Se entiende como el acto trascendental por excelencia, pues es el despertar a una vida libre de pecado. Comprende la victoria del bien sobre el mal (vida sobre la muerte, el amor sobre el pecado) y, por lo tanto, la manifestación culmen de la divinidad.

En el cristianismo, la noción de redención tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. En los textos hebreos se entiende esta como levantamiento del pueblo de Dios o la liberación de los oprimidos, tal como se menciona en la historia del Éxodo. En esta, se asegura que Dios levantará o «resucitará» a su pueblo (Ez. 37, 1-14), en el sentido de liberación de la esclavitud. También se entiende la redención como una recompensa por el martirio, tal como aparece en los textos posteriores a la crisis de los macabeos (siglo II antes de Cristo) y la persecución de Antíoco IV. En dichos salmos y escritos proféticos se describe la resurrección de los santos mártires como triunfo de los rebeldes (Dn. 12,2-3 y 2 Mac. 7, 9-11).³⁸

Como puede notarse, en el Antiguo Testamento hay una relación entre sufrimiento y redención. Esta se entiende como compensación o enaltecimiento del individuo tras una dificultad o la superación de un obstáculo. Sin embargo, el cristianismo entiende este principio de otra forma: la resurrección de Cristo al tercer día después de su crucifixión. Este se considera el punto central de dicha religión (1 Cor. 15, 17-22), pues confirma a Jesús como hijo de Dios y atesta el perdón de los pecados, es decir, la salvación

sobre los sacrificios humanos en los pueblos prehispánicos y la incorporación del cristianismo a la llegada de los españoles se encuentra en: LARA, J. «Sacred blood: The liturgy of human sacrifice». En: *Revista Yale University*. (S/A). S/P. Recuperado de: <http://ism.yale.edu/sites/default/files/files/Sacred%20Blood.pdf>. (Fecha de consulta: 20 de octubre de 2013).

³⁷ Cfr. GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas*. Op. Cit. P. 188-190.

³⁸ Sobre la relación entre el sacrificio y la redención en el Antiguo Testamento y la historia de Cristo en el Nuevo Testamento: WEHT, R. (Ed) *Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne*. Neukirche-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

humana. La redención, entonces, no solo será el triunfo sobre la muerte, sino la superación del pecado.

A la llegada de los españoles a América, el principal reto de los misioneros fue transmitir estos contenidos teológicos profundos y complejos a las comunidades indígenas. Naturalmente, en dicho proceso algunas ideas o principios sufrieron ciertas transformaciones, interpretaciones y adaptaciones, normales y habituales en dichos casos de mestizaje cultural. Es así como surgirá una nueva noción o comprensión, tanto del sacrificio, como de la redención, lo cual se reflejará en las distintas manifestaciones culturales del «Nuevo Mundo», como su literatura.

Por ello, en el análisis de las obras seleccionadas para este trabajo se buscará mostrar, comprender e interpretar la figuración literaria del Cristo (en los motivos del sacrificio y la redención) desde la perspectiva del sincretismo cultural en el continente y en el acto narrativo. Sin embargo, más que notar las diferencias o incompatibilidades que pueden existir entre los principios teológicos del cristianismo y las culturas precolombinas, se analizarán las consecuencias, productos o resultados de dicho proceso de asimilación e integración.

Además, debe anotarse que el trabajo no se limitará, exclusivamente, al análisis transcultural de los principios cristianos en el continente, sino que explorará las condiciones sociales de heterogeneidad y cómo estas influyen en la conformación de la noción o concepción de Cristo. En ese sentido será importante la teología de la liberación, que puede entenderse como una forma de adaptación, transformación y reinterpretación del cristianismo impuesto en el continente. Nuevamente, se trata de un resultado o producto del sincretismo propio de Hispanoamérica.

Ahora que se han explicado las razones para la selección del tema a analizar y se ha precisado el objeto de estudio en los motivos del sacrificio y la redención, es necesario seleccionar una muestra para llevar a cabo la investigación. A continuación se hará una breve mención acerca de los criterios que se consideraron para elegir las obras que serán examinadas en la presente tesis.

2.1.2. La época y los autores

Como demarcación o circunscripción temporal se ha escogido el siglo XX. Se considera que este período comprende o abraza un grupo vasto de obras en las que la figuración de Cristo no es solamente una reproducción o imitación de la historia bíblica, sino que refleja el proceso de asimilación cultural y del nacimiento de un nuevo constructo o comprensión de este personaje histórico en un contexto pluricultural y mestizo. Si bien temas como la religión, el papel de la Iglesia en el continente y la simbología cristiana, entre otros, han sido elementos fundamentales de la historia, cultura y mentalidad del continente, y por lo tanto aparecen como motivos literarios recurrentes en el «Nuevo Mundo», es en el siglo XX cuando puede identificarse al Cristo, más claramente, como una construcción cultural, ideológica y literaria nueva. Es en esta época en que motivos como la pobreza de Jesús, su misión revolucionaria o su pasión, por ejemplo, tendrán una resonancia especial en Hispanoamérica, de la misma manera que la descripción de la religiosidad popular, o más recientemente, elementos ideológicos propios de la teología de la liberación.³⁹

Para justificar la selección del siglo XX como marco o referente temporal de análisis en la presente tesis, se considera pertinente comentar acerca de algunos movimientos, cambios y acontecimientos sociales, culturales y religiosos que hicieron de dicha época un período convulso y prolífico a nivel ideológico. Es importante comprender este contexto, ya que en el campo literario esto también se tradujo en un momento de reflexión acerca del papel histórico, cultural e ideológico que la religión juega en las condiciones de pobreza y sojuzgamiento del continente. Por ello, se piensa que el siglo XX comprende un contexto idiosincrático esencial para la literatura hispanoamericana, y por lo cual se le considera como límite temporal para selección de las obras que se

³⁹ Acerca del tratamiento de la religión, religiosidad popular y retrato de la Iglesia en la literatura del continente puede consultarse TRIGO, P. *La institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Compañía de Jesús de Venezuela: ITER, 2002. Especialmente los dos primeros capítulos «La herencia de una historia contradictoria» y «La restauración de la cristiandad». Sobre el cristianismo en la historia literaria hispanoamericana puede consultarse *¿Agoniza Dios?: la problemática de Dios en la novela latinoamericana: jornadas de estudio*, Bogotá, 14 a 18 de octubre de 1986. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano; Pontificia Universidad Javeriana, 1988. CABRERA, R. M. *El símbolo de Cristo en la novela hispanoamericana*. New York: AIH, ACTAS IV, 1971. P. 226-237. LUSTIG, W. *Christliche Symbolik und Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Lang, 1989. NIEDERMAYER, F. *Gott der Armen. Religiöse Lyrik aus Lateinamerika*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984. STEPHENSON, M. E. *The treatment of religion in contemporary spanish american fiction*. Chicago: S/E, 1951.

analizarán en este trabajo. Por esta razón, a continuación se presentarán, de manera breve, dos de los fenómenos que se consideran fundamentales para la comprensión de la literatura de la época: el Concilio Vaticano II y el surgimiento de la teología de la liberación. Estos serán los dos hitos históricos que marcarán dicho siglo en el ámbito de la eclesiología y la cristología en Hispanoamérica, pero también la literatura.

Gracias al Concilio Vaticano II se abrieron las puertas de la Iglesia al mundo. Esto significaba para Hispanoamérica un cambio social y cultural. Los cristianos del «Nuevo Continente» se sentían, por primera vez, parte de la Iglesia. Finalmente se reconocían las particularidades e individualidades de la Iglesia hispanoamericana, no desde un punto de vista centralista, calificándolas de inferiores o perversiones de las formas clásicas y ortodoxas del catolicismo occidental, sino como parte íntegra de un nuevo cristianismo abierto a la inculturación en la liturgia y el formalismo.⁴⁰

El Concilio Vaticano II no fue solo importante para el cambio formal de la Iglesia, sino también para la percepción o toma de consciencia de Occidente acerca de la religiosidad en Hispanoamérica. El cristianismo occidental reconoció la alteridad de Hispanoamérica. Su situación política, histórica, cultural, económica y social y sus retos no fueron más vistos desde la postura o perspectiva de la Iglesia en Roma, sino desde el contexto particular y concreto del «Nuevo Continente».⁴¹

Como se mencionó anteriormente, otro fenómeno importante para comprender el retrato de la religiosidad y la religión en la literatura del siglo XX es la teología de la liberación. Esta encuentra que el cristianismo en Hispanoamérica está cargado de un discurso teológico, social, histórico e ideológico negativo para el desarrollo cultural del continente. Según estos teólogos, parece que la historia bíblica de la salvación se repite dos mil años más tarde en América. Las palabras de los profetas judíos y de Cristo en el «Nuevo Mundo» se adaptan a su realidad:

Ungerechtigkeit, Gefangenschaft, Armut, Sünde kennzeichnen gerade dort die gesellschaftlichen Strukturen. Die historische Situation der meisten Menschen in Lateinamerika

⁴⁰ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina. Op. Cit.* P. 256 y ss.

⁴¹ Cfr. ALBERIGO, G. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Boloña: 2005. XERES, S. «El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia». En: *Anuario de historia de la Iglesia*. (2014). No. 22. P. 219-248.

scheint mit derjenigen der Israeliten in Ägypten oder in Babylon vergleichbar. Die Realität des Gekreuzigten ist von nirgendwoher besser verständlich als von Lateinamerika aus.⁴²

Este movimiento teológico también fue importante en las expresiones literarias de dicha época. La literatura repensará la historia y situación de Hispanoamérica desde cierta «biblicidad», lo cual generará nuevas posibilidades para la creación literaria. Además, la teología de la liberación también fue importante para la reflexión sobre la situación de pobreza en el continente y la necesidad de una actitud revolucionaria contra la opresión de Occidente:

Entre nosotros siguen siendo verdad las terribles palabras de los profetas de Israel. Existen entre nosotros los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que amontonan violencia y despojo en sus palacios; los que aplastan a los pobres; los que hacen que se acerque un reino de violencia, acostados en camas de marfil; los que juntan casa con casa y anexionan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedarse solos en el país. Estos textos de los profetas Amós e Isaías no son voces lejanas que leemos reverentemente en la liturgia. Son realidades cotidianas, cuya crueldad e intensidad vivimos a diario.⁴³

Ante la conmoción generada a partir de estos movimientos y fenómenos sociales, especialmente la difusión y popularidad de la teología de la liberación, la literatura no se mantendrá ajena o indiferente. Esta tratará también temas sobre las condiciones religiosas en el continente, como por ejemplo, el dogmatismo e institucionalismo de la Iglesia, la conquista ideológica del cristianismo y el sincretismo, entre otros, los cuales son importantes para la comprensión de la figuración literaria de Cristo.⁴⁴

⁴² LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 29.

⁴³ BOERO, M. *La teología de la liberación*. Madrid: Cuadernos Hispanoamericanos, 1985. P. 67.

⁴⁴ Como se mencionó anteriormente, un importante estudio acerca de la presencia de la religión y la institución eclesiástica en la literatura del continente es el trabajo doctoral de Pedro Trigo. En dicha obra se analizan algunas de las novelas más importantes del siglo XX: *El luto humano* (José Revueltas), *Cubagua* (Enrique Bernardo Núñez), *Al filo del agua* (Agustín Yañez), *El señor Presidente* (Miguel Ángel Asturias), *Hijo de hombre* (Augusto Roa Bastos), *Juntacadáveres* (Juan Carlos Onetti), *Pedro Páramo* (Juan Rulfo), *La feria* (Juan José Arreola). Mediante dicho análisis literario concluye el autor que la literatura del siglo XX en Latinoamérica refleja «la dura lucha del pueblo por liberarse -con su horizonte incierto o sombrío-, pero con agónica persistencia» TRIGO, P. *La institución eclesiástica. Op. Cit.* P. 258. Toda la historia de Latinoamérica no es más que una metáfora de la pasión de Cristo: un Cristo que sufre, pero que no se rinde ante la injusticia. El trabajo de Trigo está fuertemente relacionado con la presente tesis, en el sentido que trata también temas como la religiosidad popular, evangelización del continente, la teología de la liberación, entre otros. Sin embargo, el enfoque de Trigo es histórico y exclusivamente centrado en la Iglesia católica. El autor explica la percepción o visión que presentan los autores en sus obras acerca de la Iglesia católica, para mostrar cómo esta institución fue instaurada en el continente y se desarrolló hasta llegar a volverse una de las fuerzas políticas y sociales más influyentes en Latinoamérica. Por ello, la selección de Trigo comprende diversos países (para enfatizar el aspecto compartivo) y obras que tienden a ideologías o movimientos criollistas, indigenistas y del realismo mágico. La presente investigación se centra en el estudio hermenéutico de la figura de Cristo, pero dentro del contexto de la transculturación y la teología de la liberación, por lo cual, para la selección de las obras, se consideró la relevancia del personaje de Cristo (especialmente en los motivos del sacrificio y la

Además, el siglo XX es de especial importancia ya que es la época en la que la representación del Cristo trasciende el realismo y la historicidad para adoptar un carácter más imaginativo o vanguardista, como se dijo anteriormente. Es en ese momento que la literatura hispanoamericana se apropia de la historia de Jesús y la identifica con su realidad. La literatura de esta época, en ese sentido, reta la ortodoxia católica y su tradicionalismo y se aleja del Cristo divino, para volcarse al Jesús humano. Así, para la presente tesis se considera que dicho período en la historia del continente ofrece una figuración de Cristo en la que se refleja especialmente el potencial interpretativo de la literatura; es decir, las distintas formas de adaptación y transformación de dicho personaje, las cuales trascienden la narración bíblica.

Además de dicha razón, se ha seleccionado el siglo XX como referente para la selección de la muestra de novelas que serán analizadas, puesto que se considera que en esta época se dispone de un corpus más variado y complejo de la representación literaria de Cristo. Como se ha explicado hasta ahora, en el siglo XX los enfoques postcolonialistas, transculturalistas y de la teología de la liberación llevaron a una revolución ideológica, cultural y social en Hispanoamérica, que fomentó la reflexión sobre la propia realidad y condiciones. Esto resultó en la apertura a nuevas interpretaciones de la historia y fenómenos sociales en el continente. Entre estos puede contarse la religión, y en consecuencia, la imagen o noción de Cristo. Así, en este siglo se encuentran obras que reflejan ese proceso de auto-reflexión y oposición al dogma impuesto por Occidente. Los autores se «liberan» del Cristo bíblico y reflejan en sus obras el complejo proceso de reinterpretación de un personaje histórico y su adaptación a las condiciones particulares de una región en un momento específico. Como puede esperarse, dichas novelas muestran la diversidad cultural, heterogeneidad y el fenómeno de interacción entre grupos que tienen diversas formas de ver e interpretar la realidad en el continente. En síntesis, en la selección hecha para la presente investigación se vislumbra la lucha dialéctica cultural que caracteriza al continente, la cual se manifiesta en distintos grados: entre la tradición y la modernidad, la historia y la innovación, la imposición

redención) y sobre todo, obras que reflejen la lucha dialéctica cultural de Hispanoamérica. Por ello, *Hijo de hombre* es una obra que también se analiza en esta tesis, pero desde una perspectiva diversa. Trigo se centra en el papel del sacerdote y su enfrentamiento con el pueblo guaraní, aquí se analizarán las distintas figuraciones de Cristo en la obra, como se verá más adelante.

ideológica, religiosa y cultural de Occidente y la interpretación que el «Nuevo Mundo» hace de dichos principios en la actualidad, entre otros.

Para la muestra se consideró la inclusión de autores de distintos países hispanoamericanos y con distintos estilos literarios, para abarcar una paradigma más amplio para el análisis ideológico y cultural: *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón (Colombia), *Hijo de Hombre* (1960) de Augusto Roa Bastos (Paraguay), *El evangelio de Lucas Gavilán* (1979) de Vicente Leñero (México) y *La guerra del fin del mundo* (1981) de Mario Vargas Llosa (Perú). Esta selección abarca la segunda mitad del siglo XX, dado que en dicha época se despertó el interés por el tema de Cristo, la Iglesia en el continente y la lucha de clases. Se trata del momento del surgimiento de la teología de la liberación, la cual propone una nueva imagen de Dios y la religión, que se considera es de fundamental importancia para la configuración del personaje literario de Cristo. Por esta razón, se escogen novelas que pertenecen a esa segunda mitad del siglo, como momento de intensa reflexión teológica y convulsión social.

La segunda mitad de siglo, sin embargo, es aún un período amplio, por lo que se buscó diversificar la selección de obras dentro de dicho tiempo, para que fuera más representativa de la variedad y complejidad de la figuración de Cristo en la literatura del continente. Dos de dichas obras, *Hijo de hombre* y *La guerra del fin del mundo*, son ampliamente populares, conocidas y estudiadas.⁴⁵ Una está escrita antes del surgimiento y apogeo de la teología de la liberación (*Hijo de hombre*), el cual se ha considerado un momento fundamental en la historia religiosa del continente. La otra novela (*La guerra del fin del mundo*) fue escrita durante el auge y florecimiento de dicho movimiento. Las otras dos obras (*El Cristo de espaldas* y *El evangelio de Lucas Gavilán*) son menos

⁴⁵ Se ha mencionado, por ejemplo, que otros estudios sobre el tema religioso en la literatura han trabajado dichas novelas. Pedro Trigo en *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana* y Wolf Lustig en su tesis *Christliche Symbolik und Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts* incluyen la obra de Augusto Roa Bastos en su corpus de estudio. Esta tesis, sin embargo, se diferencia en el enfoque metodológico y el objeto de estudio. *Hijo de hombre* es analizado por Pedro Trigo solamente en la figura del sacerdote; y en el caso de Wolf, el centro de su tesis es la simbología religiosa, por ejemplo, elementos como la cruz, el agua, etc. Mientras que en esta tesis es importante la figura de Cristo, específicamente en los motivos de sacrificio y redención. En la presente tesis quiere verse cómo se comprenden estas dos nociones y la representación literaria de dicho personaje. Es decir, mostrar cómo los autores seleccionados interpretan dichos principios y los readaptan a la realidad hispanoamericana. Por ello no se toman otras obras que estas otras tesis consideran en su corpus, puesto que esas novelas no desarrollan al personaje del Cristo.

leídas, estudiadas y conocidas, pero también una fue escrita antes del desarrollo de la teología de la liberación (*El Cristo de espaldas*), y la otra después y durante su cúspide (*El evangelio de Lucas Gavilán*). Con esta muestra, entonces, se espera abarcar dos fenómenos o condiciones: la época (anterior y posterior a la teología de la liberación) y la recepción. No se pretende con esto hacer un estudio comparativo o diacrítico. Simplemente se busca incorporar, lo más posible, obras que representen diferentes momentos y niveles de difusión para mostrar la heterogeneidad de dicha figuración literaria en el continente. Con esta selección se espera abarcar la mayor parte de ángulos posibles: antes y después de la teología de la liberación, amplia y limitada recepción, autores que muestran inclinación por el tema indígena y otros que no, etc. Con esto, como se mencionó, no se busca comparar a los autores o las obras, sino mostrar la mayor parte posible de rostros dados al personaje de Cristo por estos autores tan distintos en tiempo, ideología y recepción en el continente.

3. Teoría

Como se mencionó en las nociones preliminares, para alcanzar el objetivo general de la presente investigación (estudio, comentario e interpretación de la figuración de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX) es necesario recurrir a un sustento teórico sobre el cual pueda apoyarse el análisis literario. Dado que la representación de Cristo en la literatura del continente se considera un producto cultural, contextual, histórico e idiosincrático, se ha optado por valerse de la teoría de la transculturación literaria y, como se explicó también anteriormente, la teología de la liberación. Estas se adoptarán como instrumentos de contextualización y recursos ideológicos por medio de los cuales podrán interpretarse las diferentes manifestaciones de Cristo en las novelas seleccionadas.

Sin embargo, estas no se aplicarán directamente como herramientas o métodos de análisis literario. Más bien, serán referente teórico y contextual para comprender, más profundamente, las ideas que se descubren detrás de la figuración de Cristo en la novela hispanoamericana, tales como el tratamiento del tema de la pobreza, alienación cultural, sometimiento ideológico y sincretismo, entre otras. Como puede verse, estas servirán para completar la parte del análisis contextual que se tiene contemplado en esta tesis (mientras la hermenéutica se ocupará del aspecto textual, lo cual se explicará más

adelante). A continuación se explicarán algunos principios importantes tanto de la transculturación como de la teología de la liberación.

3.1. Transculturación en la literatura

3.1.1. Antecedentes

La teoría de la transculturación de Ángel Rama es una manifestación o reflejo de una tendencia de los años setenta que buscaba ofrecer una alternativa para los estudios culturales, sociológicos y literarios. Sus teorías, por ello, no pueden comprenderse solamente desde el campo literario, sino como parte de un movimiento reivindicatorio de la «periferia» sobre el «centro».⁴⁶

Por ello, para comprender a profundidad la postura de Rama, se considera importante reflexionar sobre el contexto ideológico, filosófico y literario en Latinoamérica. Como se mencionó anteriormente, el centro de la reflexión será la comprensión del fenómeno hispanoamericano desde sus propias particularidades y naturaleza; y no solo desde el canon ideológico de Occidente. Por esta razón, algunos autores como el cubano Raúl Fornet-Betancourt (*1946), en el campo filosófico, o el argentino Enrique Dussel (*1934), en el ámbito teológico, serán de gran importancia.

En la teoría literaria son el uruguayo Hugo Achugar (*1944), el colombiano Carlos Rincón (*1937) y los peruanos Antonio Cornejo Polar (1936-1997), Raúl Bueno (*1944) y José Carlos Mariátegui (1894-1930) nombres de gran relevancia.⁴⁷ Este grupo

⁴⁶ Se explicó anteriormente que términos como «centro» y «periferia» se escriben entre comillas para resaltar el hecho de que estos toman un sentido distinto en los estudios postcoloniales. Mignolo, por ejemplo, prefiere *internal / external borders*, pues afirma que si se elimina la pretensión universal del pensamiento categórico europeo, se tiene, entonces, que solo existen fronteras (*borders*) de la relidad: el que conoce y el conocido. Cfr. MIGNOLO, W. LH. P. 17-20. La categorización «centro» y «periferia» reduce la realidad a dicotomías cerradas y ya determinadas; mientras que «*internal/external borders*» enfatiza la posición del observador, pero también el momento histórico del colonialismo expansivo. Cfr. *Ibidem*. P. 85-87. Explicar la relación entre términos centro/periferia y internal/external borders!

⁴⁷ Algunas de las obras más significativas de estos autores acerca de la temática identidad-cultura-Hispanoamérica-literatura son: De Achugar, además de las obras ya citadas, se considera importante añadir: *La biblioteca en ruinas: reflexiones culturales desde la periferia* (1994) y *Planetas sin boca. Escritos sobre arte, cultura, y literatura* (2004). De Rincón: *El Cambio actual de la noción de literatura y otros estudios de teoría y crítica latinoamericana*. (1978) y *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina* (1995). De Cornejo Polar: *Sobre literatura y crítica latinoamericanas* (1982), *The multiple voices of Latin American literature* (1994) y *Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas* (1997). De Bueno: *Antonio Cornejo Polar y los Avatares de la*

propone una nueva perspectiva y metodología de análisis en la teoría literaria, desde y para Hispanoamérica; para analizar, específicamente, la «hispanoamericanidad» de dicha literatura. Pero no solo para describir sus características, sino para colocarla en un contexto universal, desde sus propias particularidades o rasgos únicos.

3.1.1.1. Fernando Ortíz: de «aculturación» a «transculturación»

Para comprender la teoría de la transculturación de Ángel Rama también es importante presentar una corta relación sobre el surgimiento de este interés por el mestizaje, la diversidad cultural, la heterogeneidad y la realidad social del continente en el campo literario de Hispanoamérica. Ya se ha visto que este tópico alcanza su punto más álgido en el siglo XX. Es en este momento y en ese contexto intelectual y académico, en el que la reflexión sobre el ser cultural y social del «Nuevo Mundo» se volverá el foco de atención de diversos ensayistas y críticos.

Entre las obras y autores que responden a dicha tendencia se encuentran *Las democracias latinas de América* (1912) y *La creación de un continente* (1913) del peruano Francisco García Calderón (1883-1953), *Eurindia* (1924), del argentino Ricardo Rojas (1882-1957), *La raza cósmica* (1925), del mexicano José Vasconcelos y *Casa Grande e senzala* (1934) del brasileño Gilberto Freyre (1900-1987).⁴⁸ Estas obras comparten el mismo interés por el análisis y comprensión del proceso formativo de la sociedad latinoamericana. Un proceso que, según el argentino Ricardo Levene, es el

Cultura en América Latina (2004), *La Falacia de las Metáforas de Cultura en la Literatura Latinoamericana* (2008) y *Promesa y Descontento de la Modernidad. Estudios Literarios y Culturales en América Latina* (2012). De Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Las obras de estos autores tienen como objetivo la discusión sobre la importancia y necesidad de crear una crítica literaria exclusiva y propia para Hispanoamérica. De sus ensayos y libros puede concluirse que de este diálogo sobre la «hispanoamericanidad» de la teoría literaria del «Nuevo Continente», han surgido nuevos modelos ideológicos y culturales, que van más allá de un fenómeno o hecho particular (realidad, historia), para servir así a un proyecto teórico. De esta manera, se superarán las barreras o límites de los modelos generalizadores occidentales y de la historia literaria del etnocentrismo cultural, para crear un repertorio sistemático y abarcador de conceptos y modelos teóricos para Hispanoamérica, que puedan explicar la complejidad y multiplicidad de las características de la literatura del «Nuevo Mundo».

⁴⁸ Es importante notar el interés particular de Ricardo Rojas por el tema de la religión. En *Eurindia* aborda distintos aspectos estéticos, religiosos e históricos de las culturas americanas y su influencia en la literatura. También será un tema importante en *Blasón de Plata* (1912) y *El Cristo invisible* (1927). Para un posterior ahondamiento en el tema: ROLDÁN, A. «La Cristología de Ricardo Rojas en el Cristo invisible». En: *Teología y cultura*. (Buenos Aires, 2014). S/No. P. 1-7. Rescatado de: [http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/a_rolდან_ricardo_rojas.pdf](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/a_rolدان_ricardo_rojas.pdf). (Fecha de consulta: 12 de septiembre de 2015). GAGLIARDI, G. «Ricardo Rojas y El Cristo invisible». En: *Sarmientismo*. (2008) S/No. Rescatado de: <http://leonino1950.blogcindario.com/2008/11/00290-ricardo-rojas-y-el-cristo-invisible-por-guillermo-r-gagliardi.html>. (Fecha de consulta: 16 de septiembre de 2015).

experimento social más grande de la época moderna.⁴⁹ Carmen Bernard y Serge Gruzinski van más allá de las afirmaciones de Levene, y aseguran que se trata de un fenómeno incomparable en la historia universal.⁵⁰ Un proceso en el que cada uno de los participantes tiene como denominador común la pluriculturalidad y el mestizaje, y por lo tanto, la síntesis resultante de dicha interacción cultural.

En este contexto ideológico se encuentra circunscrita la obra del cubano Fernando Ortíz.⁵¹ En sus trabajos se discutirá sobre el concepto de aculturación: «Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups.»⁵²

Fernando Ortíz afirmaba que, en el caso de Hispanoamérica, no puede hablarse de aculturación,⁵³ y que debía buscarse otro término que se adaptara mejor a las circunstancias del continente:

[...] no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.⁵⁴

Por esta razón, propone Ortíz el término «transculturación», dado que este refleja, más claramente, las distintas fases de transmisión de contenidos ideológicos de una cultura a otra:

⁴⁹ Historiador argentino (1885-1959). Significativos para el tema del desarrollo del pensamiento hispanoamericano son dos de sus ensayos: *Las Indias no eran colonias* (1951) y *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810* (1956).

⁵⁰ BERNARD, C. y GRUZINSKI, S. *Historia del «Nuevo Mundo». Los mestizajes 1550-1640*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. P. 725-728.

⁵¹ Fernando Ortíz (1881-1969) fue un jurista, antropólogo y filósofo cubano. Fue uno de los autores más importantes de los años treinta y cuarenta del siglo XX y fue uno de los cofundadores, en el año 1936, junto a Alejo Carpentier y Nicolás Guillén, de la Sociedad de Estudios Afrocubanos. Algunos de sus trabajos más representativos: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), *El engaño de las razas* (1946), *Ni racismo ni xenofobia* (1955). Para más datos sobre la vida y obra de Fernando Ortíz puede consultarse el sitio oficial de la Fundación Fernando Ortíz: <http://www.ffo.cult.cu/> Fecha de consulta: 4 de abril de 2016.

⁵² REDFIELD, R., LINTON, R. y HERSKOVITS, M. J. «Memorandum for the Study of Acculturation». En: *American Anthropologist*. (1936) No. 38. P. 149-152. Aquí: 149.

⁵³ Sobre el término «aculturación» y su uso en el ámbito de la crítica literaria y cultural en Latinoamérica: GARCÍA, S. «La aculturación en América Latina y los problemas de la identidad nacional». En: *Conjunto*. (La Habana, 1987) No. 71. P. 9-18. GARRIDO, M. «Problemas de la identidad cultural en nuestra América». En: *Cuadernos hispanoamericanos*. (Madrid, 1985). No. 415. P. 77-82.

⁵⁴ ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. P. 96.

Aparte de su ingrata fonética [...], la voz *acculturation* contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que “aculturarse” (*to acculturate*): así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del “beneficio” de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica, por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem*. El “inculto” ha de recibir los beneficios de “nuestra cultura”; es “él” quien ha de cambiar para convertirse en “uno de nosotros”.⁵⁵

Ortíz criticaba la generalización del concepto «aculturación» para referirse al caso del «Nuevo Mundo». Señalaba que Hispanoamérica no es el resultado de una recepción pasiva de valores culturales y productos; sino el surgimiento o nacimiento de una nueva cultura e idiosincrasia, que es distinta y autónoma de las culturas occidentales y de los pueblos originarios del continente. En Hispanoamérica no se ha producido solamente un proceso de asimilación, sino de transformación de determinados elementos culturales:

Transculturación es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, **sino un fenómeno nuevo, original e independiente**. Para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas *transculturación* proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una **nueva realidad de civilización**.⁵⁶

El concepto de transculturación de Fernando Ortíz fue bien recibido en Hispanoamérica. Esto puede reconocerse en las obras de distintos autores. Por ejemplo, *El sentimiento de lo humano en América* (1951-53) del chileno Félix Schwartzmann (1913-2014), *El arte popular religioso y la cultura mestiza* (1958) y *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1976) del peruano José María Arguedas (1911-1969),⁵⁷ *El laberinto de*

⁵⁵ *Ibidem*. P. 98.

⁵⁶ MALINOWSKI, B. «Introducción». En: ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano*. *Op. Cit.* P. 12. Resaltado del autor.

⁵⁷ El caso de José María Arguedas es de especial importancia para el tema de la transculturación y el mestizaje en Hispanoamérica, dado que este autor dedicó gran parte de su obra (si no es que toda, en menor o mayor grado) al análisis de dichos fenómenos en el «Nuevo Mundo». Es considerado uno de los autores indigenistas más prolíficos del continente. Su obra gira en torno al problema de la unión entre dos mundos, las escisiones que se dan en todos los grados en Hispanoamérica: sociales, raciales, culturales, religiosos, económicos. Pone al descubierto esa realidad en discordia, dividida, fragmentada, sin posibilidad de salvar esos distanciamientos. Al respecto escribe el peruano Mario Vargas Llosa: «Mi interés por Arguedas no se debe solo a sus libros; también a su caso, privilegiado y patético. Privilegiado porque en un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas, a él le fue dado conocer ambas realidades íntimamente, en sus miserias y grandezas, y, por lo tanto, tuvo una perspectiva mucho más amplia que la mía y que la mayor parte de escritores peruanos sobre nuestro país. Patético porque el arraigo en esos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado. [...] En su caso y en su obra repercute de manera constante la problemática histórica y cultural de los Andes y la del escritor latinoamericano: su escasa articulación y su difícil acomodo con el medio.» VARGAS LLOSA, M. *La utopía arcaica/José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. P. 13-14. También son interesantes los estudios de: MUÑOZ, S. *José María Arguedas*

la soledad (1950) de Octavio Paz, *Sobre nuestra hibridez* (1973) de Ernesto Sábato, *Arte popular en América Latina* (1977) y *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1992) de Néstor García Canclini y *Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas*. (1998) de Cornejo Polar.⁵⁸

Como puede verse, el camino que se ha seguido para llegar al establecimiento del término «transculturación» en el campo literario y social de Hispanoamérica ha sido largo, pero ha abierto nuevas puertas para la interpretación literaria y comprensión de la realidad del «Nuevo Mundo». Se considera, por ello, que dicho concepto responde o se adapta a los objetivos de la presente investigación, puesto que se concentra en el fenómeno del surgimiento de una nueva realidad cultural. No acepta la imposición de una cultura dominante sobre un grupo dominado, sino que busca explicar la influencia recíproca entre grupos, a partir de su contacto.⁵⁹

3.1.2. Ángel Rama: *Transculturación narrativa en Hispanoamérica*

Ángel Rama es uno de los teóricos de la transculturación más conocidos en el campo de los estudios literarios en Hispanoamérica. Más recientemente se pueden mencionar,

y *el mito de la salvación por la cultura*. Lima: Horizonte, 1987. WARD, T. *Arguedas: su alabanza del mestizo cultural*. Lima: Editorial Universitaria (Universidad Ricardo Palma), 2004. SALES SALVADOR, D. *Puentes sobre el mundo: cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Nueva York/Berna/Frankfurt: Peter Lang, 2004. Ángel Rama también se concentrará en el estudio de la obra de Arguedas en *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.

⁵⁸ Temas como la transculturación, la pluriculturalidad, el mestizaje, la hibridez, la tensión entre tradición y modernidad, entre otros, son complejos y extensos en el ámbito de la teoría literaria y cultural del siglo XX, por lo que se considera que dichos tópicos no pueden agotarse en el presente espacio. Por ello, únicamente se citará parte de la bibliografía al respecto y se explicarán solo algunos de los principios que proponen estas tendencias. Una de las más extendidas es la perspectiva postcolonialista. Esta se entiende como las múltiples respuestas al colonialismo, en los campos de la economía, cultura y filosofía. Se afirma que el colonialismo consiste, principalmente, en la imposición de una ideología que enfatiza la supremacía. El análisis postcolonial busca «desenmascarar» los mecanismos del poder y la economía de explotación, al mismo tiempo que ejercer una crítica cultural y ética. Al respecto se consideran valiosos los aportes de Alfonso de Toro: TORO, A. (Ed) *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert y Madrid: Iberoamericana, 1997. El autor afirma que solo mediante los estudios postcoloniales se abrirá el pensamiento latinoamericano y se liberará de las estructuras absolutistas, universalistas y dogmáticas del pensamiento eurocentrista. Cfr. TORO, A. «La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?» En: TORO, A. (Ed) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert / Madrid: Iberoamericana, 1999.

⁵⁹ Sobre el tema de la imposición cultural y el mito «dominado-dominador», especialmente en relación con la literatura del continente: LOSADA, A. «La internacionalización de la literatura latinoamericana». En: *Caravelle*. (Toulouse, 1994). No. 42. P. 15-40.

además, las teorías del peruano Antonio Cornejo Polar sobre la heterogeneidad cultural literaria y los trabajos del cubano Román de la Campa.⁶⁰

Como se explicó anteriormente, la transculturación es la tendencia analítica que comprende la creación artística y literaria del continente como resultado del cruce entre dos culturas o mundos diversos. Según esta visión, dicho encuentro no produce o no resulta en la conformación definitiva de una «identidad cultural», sino que se trata de un «hacerse» en la historia y la sociedad. No se concibe a la cultura como un elemento ya dado o alcanzado de la consciencia social o colectiva. Más bien, se pone en duda dicha comprensión del concepto «identidad». Se describe la crisis del concepto desde la polaridad identidad/otredad. En el caso de Hispanoamérica se refleja esto en la dicotomía ladino/indígena. Como lo explica el chileno Miguel Rojas Mix: «El mestizo es un español prisionero de un indio, y un indio prisionero de un español».⁶¹

Rama adopta la idea de la transculturación y empieza a desarrollarla en distintos ensayos. Por ejemplo, el artículo del año 1971 «Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana».⁶² En este texto se propone la transculturación narrativa como alternativa a la comprensión dicotómica regionalista o vanguardista de la literatura. Hasta este punto se había aceptado o dado por sentado que la literatura del «Nuevo Continente» solo podía comprenderse desde la observación exclusiva de estos dos polos. Según el regionalismo, en este encuentro de culturas serán negadas las exportaciones extranjeras. Según el vanguardismo, el fenómeno literario se concibe como un artículo de importación. Ante estas opciones, la transculturación narrativa propone la imagen de una literatura mestiza, mezclada, en la que tanto elementos de la tradición como de la modernidad se integran: «[...] incorporar los nuevos elementos de procedencia externa a partir de la rearticulación total de la estructura cultural propia, apelando a nuevas focalizaciones dentro de su herencia.»⁶³

⁶⁰ Cfr. DE LA CAMPA, R. «Literatura, neoliberalismo, poscolonia: acotaciones y precisiones.» En: *A Contra-corriente*. (Pennsylvania, 2008). No. 6. P. 94-110. Del mismo autor también son relevantes las obras: *Nuevas cartografías latinoamericanas*. La Habana: Letras Cubanas, 2006. *América Latina y sus comunidades discursivas: literatura y cultura en la era global*. Caracas: Celarg, 1998.

⁶¹ ROJAS MIX, M. *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Costa Rica: Editorial Universitaria, 1997. P. 301. También es interesante consultar su obra *América imaginaria*. Barcelona: Lumen, 1992.

⁶² Cfr. RAMA, Á. «Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana». En: *Revista de Literatura Iberoamericana*. (1971). No. 5. P. 9-38.

⁶³ *Ibidem*. P. 15.

Como ejemplo literario de este fenómeno en Hispanoamérica, Rama analiza las obras de José María Arguedas, Juan Rulfo, J. Guimares Rosas y G. García Márquez. En un artículo publicado póstumo estudia el caso de algunos cuentos de Augusto Roa Bastos.

En su obra *Transculturación narrativa en América Latina* (1982) se basa en el concepto de transculturación propuesto por Fernando Ortiz, con algunos cambios. En dicho ensayo Rama explica los cuatro grados de este proceso en la literatura: pérdida, selección, redescubrimiento e incorporación (los cuales se comentarán más adelante). El autor ilustra cómo estos niveles se realizan en tres categorías fundamentales, que se encuentran en la literatura: lenguaje o discurso lingüístico, estructura literaria e imaginario social. Para comprender esto más puntualmente se explicarán a continuación algunos de los fundamentos conceptuales e ideológicos que sustentan estos presupuestos.

3.1.2.1. Originalidad y representatividad

La cultura, historia y sociedad de Latinoamérica, según Rama, están influenciadas por la lucha o el deseo de separación de Europa. Desde el proceso de independencia, Latinoamérica ha buscado autodeterminarse. Este deseo o sed por autonomía afectará el proceso creativo en la historia de la literatura hispanoamericana.

En este contexto se concentra Rama en el análisis de lo que él llama «impulsos modeladores» de la literatura hispanoamericana.⁶⁴ Esto significa, los aspectos que resultaron de la independencia, como fenómeno cultural e ideológico, y que son determinantes en la conformación de la idiosincrasia del continente. Rama identifica dos: originalidad y representatividad.⁶⁵

Para la literatura hispanoamericana, el principio de originalidad es de fundamental importancia. La búsqueda por un lugar o reconocimiento en un contexto internacional será el objetivo de muchos autores del «Nuevo Mundo». Estos buscan validar la creación artística y literaria del continente, no desde los cánones de la literatura europea,

⁶⁴ *Ibidem*. P. 14.

⁶⁵ Cfr. RAMA, A. «Sistema literario y sistema social en Hispanoamérica» En: Varios. *Literatura y praxis en América Latina*. Caracas: Monte Ávila: 1974. P. 81-107. RAMA, A. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.

sino desde su propia originalidad e individualidad. Por ello, la reflexión se centrará en los elementos de la literatura de Hispanoamérica que la diferencian de la europea: el ámbito geográfico del continente, su conformación étnica heterogénea y su nivel de desarrollo (en oposición al progreso e industrialización occidentales). Originalidad, en otras palabras, son las características distintivas o diferenciadoras de una cultura, que se representan en su literatura.⁶⁶

Bajo representatividad se entiende el retrato que se hace en la literatura de los intereses particulares de una clase social determinada. Por ejemplo, tal como se presenta en el criollismo, nativismo, indigenismo, negrismo, regionalismo, vanguardismo urbano. Estas son todas corrientes o tendencias que buscan enlazar o anudar la literatura con su realidad social. Desde el principio de la representación pueden comprenderse, más profundamente, algunas peculiaridades o particularidades de las culturas de Latinoamérica. Se compone, sobre todo, de elementos originarios que cuentan sobre una nacionalidad o cultura.

Rama diferencia tres períodos, en los que el principio de representatividad cambió su enfoque. En primer lugar, la época independentista. En este momento fueron representadas las guerras o luchas contra el colonialismo (las gestas heroicas) y la belleza natural del continente. La segunda etapa fue el período postindependentista (1870 - 1910). En este tiempo se exaltará el ideal de la creación de una nación, de un continente y de una identidad. En la literatura de la época se presentará una imagen romántica y patriótica de Hispanoamérica, surgida de un imaginario individualista (el poeta nacional en su contexto particular). El lenguaje, mientras tanto, será el medio de autonomía e individualidad del escritor. La clase media tuvo la misión de interpretar y dar forma a ese proyecto de identidad y nacionalidad. Fue una etapa de reivindicación de la historia del continente y sus habitantes.⁶⁷

El tercer período (1910-1940) será políticamente de gran significado. El ciudadano promedio se opone a las clases dominantes, y busca el apoyo o solidaridad de las clases oprimidas. Sin embargo, esto lo hará desde sus propios intereses. La literatura, como medio de expresión patriótico-nacionalista, tendrá, nuevamente, un lugar importante en

⁶⁶ RAMA, Á. *Los procesos de transculturación. Op. Cit.* P. 18 y ss.

⁶⁷ *Ibidem.* P. 21-24.

la sociedad. Tendencias como el criollismo, indigenismo y nativismo se extenderán por todo el continente.

En los años treinta se desarrollaron otras dos formas de narrativa (realista crítica y cosmopolita), que se oponían al movimiento regionalista; el cual, en aquella época (alrededor de 1910), reinaba como transmutación del costumbrismo-naturalismo (como en el caso de Mariano Azuela) en casi todo el continente. El éxito de obras regionalistas como las de Rómulo Gallegos y José Eustaquio Rivera había mantenido con vida la tradición costumbrista hasta dicha época. Sin embargo, poco a poco, se despertaba en los noveles escritores el deseo de aventurarse en técnicas narrativas modernas y exóticas.

3.1.2.2.Regionalismo y vanguardismo

En el siglo XX, la literatura latinoamericana se debate en el conflicto entre la adopción de nuevas corrientes literarias de Europa y la conservación y protección de la tendencia nacionalista y regionalista:

El impacto modernizador genera en ellas, inicialmente, un repliegue defensivo. Se sumergen en la protección de la cultura maternal. Un segundo momento, en la medida en que el repliegue no soluciona ningún problema, es el examen crítico de sus valores, la selección de algunos de sus componentes, la estimación de la fuerza que los distingue o de la viabilidad que revelen en el nuevo tiempo.⁶⁸

Como puede verse, la literatura de la época vacilará entre dos posibilidades. Por un lado, la «vulnerabilidad» cultural, que renunciará, frente a proposiciones externas, a sus propias visiones; por otro, la «rigidez» cultural, que rechazará toda aportación nueva extranjera. Ante esta situación, Rama propone el análisis de la «plasticidad» cultural, para comprender el fenómeno literario. Es decir, la potencialidad de la obra de absorber un complejo cultural, sin renunciar, totalmente, a su estructura y componentes propios.

En ese punto surge la idea del concepto «transculturación». Esta será la manera de comprender los efectos de las influencias extranjeras en las culturas originarias, reflejados en la literatura. En otras palabras, una lucha entre el regionalismo y el vanguardismo. Se trata, en esencia, de la descripción y análisis de un proceso dialéctico,

⁶⁸ *Ibidem*. P. 34-35.

es decir, de dos fuerzas que se reconocen una en la otra, se influyen y surge algo nuevo de ellas:

Revela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. Al contrario, el concepto se elabora sobre una doble comprobación; por una parte registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana (que es producto largamente transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse actuando desde fechas remotas; por otra parte corrobora la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera. Es justamente esa capacidad para elaborar con originalidad, aun en difíciles circunstancias históricas, la que demuestra que pertenece a una sociedad viva y creadora, rasgos que pueden manifestarse en cualquier punto del territorio que ocupa aunque preferentemente se los encuentre nítidos en las capas recónditas de las regiones internas.⁶⁹

Como puede verse, en comparación con la anterior visión de «aculturación», la propuesta de Rama aparece como una opción más compleja para comprender la realidad hispanoamericana y su literatura. Esto debido a que la aculturación se concentra en la pérdida de elementos culturales; ignorando el proceso de selectividad e invención. Mientras que la postura de Rama considera que toda cultura es autónoma e independiente, que podrá seleccionar distintos elementos para su incorporación y transformación y que no actuará solo como recipiente pasiva. Es en este proceso de reestructuración en el que se revela, precisamente, el nivel creativo de la cultura y en el que se muestra su capacidad de interpretación y adaptación. La transculturación, por ello, se enfoca también en la inscripción de nuevos elementos externos y la recomposición de lo tradicional y lo moderno.

La realidad social de Hispanoamérica no ha sido ajena a este choque entre tradicionalismo y modernidad. El problema, según Rama, es que no se ha querido ver dicha interacción como parte natural y normal del desarrollo de la cultura, la literatura y la sociedad; sino que, muchas veces, se ha visto la adopción de elementos extranjeros como una «amenaza» a la tradición y esencia del continente. Sin embargo, los intercambios culturales a los que se somete un grupo no lo debilitan, sino que lo fortalecen:

Se puede concluir que hay, en esta novedad, un fortalecimiento de las que podemos llamar culturas interiores del continente, no en la medida en que se atrincheran rígidamente en sus

⁶⁹ *Ibidem*. P. 40-41.

tradiciones, sino en la medida en que se transculturaron sin renunciar al alma, como habría dicho Arguedas. Al hacerlo robustecen las culturas nacionales (y por ende el proyecto de una cultura latinoamericana), prestándoles materiales y energías para no ceder simplemente al impacto modernizador externo en un ejemplo de extrema vulnerabilidad. La modernidad no es renunciante y negarse a ella es suicida; lo es también renunciar a sí mismo para aceptarla.⁷⁰

3.1.2.3. Estructuras

Como se mencionó anteriormente, el proceso transculturador se refleja o trabaja en tres niveles funcionales de la literatura, según explica Rama: lenguaje, estructuras literarias e ideología. La primera de estas, el lenguaje, evidencia o manifiesta el cambio de posición del narrador, en relación con otros personajes de la obra. Por ejemplo, en el caso del criollismo, el lenguaje de los personajes descubrirá la clase social a la que pertenecen o representan.

En lo que respecta a las estructuras narrativas, se refiere al cambio producido en las técnicas o elementos «clásicos» de una narración lineal, hacia la transformación de dichas relaciones temporales y espaciales, debido a la llegada del modernismo. En otras palabras, se debió dar un proceso de adaptación, desde las técnicas del naturalismo literario local, hacia las técnicas modernas de narración. Hasta cierta época, el regionalismo había funcionado como frente de resistencia para impedir el establecimiento de estas nuevas tendencias como marco tradicional. Finalmente, la resistencia fue vencida.

El cambio en la ideología o imagen del mundo se da en dos grandes momentos. En primer lugar, la transformación del pensamiento de la Ilustración, es decir, el racionalismo absolutista o despótico hacia el positivismo y el liberalismo. Y, el segundo momento, es el cambio hacia la vanguardia o el irracionalismo de la postmodernidad. La literatura regionalista, que en su mayoría estaba influenciada por estructuras de conocimiento basadas en el ordenamiento burgués y clasista de la sociedad (implantada por el dominio español en América), debió cambiar su forma de concebir la realidad, con la llegada del positivismo. La vanguardia fue otro proyecto que opuso resistencia a la ideología ilustrada (que predicaba la fe ciega en la razón). Esta nueva literatura, mediante sus intereses en antropología y cultura propuso una alternativa al racionalismo

⁷⁰ *Ibidem*. P. 83-84.

ilustrado: la vuelta al mito, como medio de reivindicación de los elementos folclóricos de los pueblos originarios, que habían sido descuidados en el pasado.

3.1.2.4.Etapas

Rama utiliza como ejemplo o paradigma la obra *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas, para explicar y analizar el proceso de transculturación en sus cuatro etapas: desculturación, selección de la modernización, descubrimiento de elementos internos e incorporación. Según Rama, en estos procesos no es solo importante la integración de nuevos elementos extranjeros (modernización), sino también el rescate de otros elementos internos. Solo así pueden emprenderse o suscitarse cambios a nivel cultural y artístico, que impulsen o inspiren el proceso creador:

El conflicto modernizador instaura el movimiento sobre la permanencia, pero aún más que los objetos o valores que transporta desde fuera, es sobre aquellos macerados interiormente que ejerce su impulso. Pone en movimiento a la cultura estática y tradicionalista de la región enquistada, desafía sus potencialidades secretas reclamándoles respuesta, conmueve los patrones rígidos extrayéndoles otros significados no codificados con los cuales estructurar un mensaje válido para la nueva circunstancia. La literatura que surge en el movimiento conflictivo, no será por lo tanto ni el discurso costumbrista tradicional (que es simple consecuencia de la aceptación del estado de minoridad dominada, en que se es solo materia y pintoresquismo para ojos externos) ni el discurso modernizado (que también sería una aceptación sumisa con equivalente cuota de pintoresquismo para ojos internos), sino una invención original, una neoculturación fundada sobre la interior cultura sedimentada cuando ella es arrasada por la historia renovadora.⁷¹

Solo en esta mezcla cultural se descubre a la literatura más profundamente enraizada en la historia, la sociedad y la consciencia colectiva del continente. Este encuentro, asimilación e incorporación de elementos opuestos o contrarios posibilita el equilibrio en la sociedad y en grupos culturales, y la permanencia de la literatura dentro de sus contextos regionales y a nivel internacional o extranjero. Desde esta perspectiva se comprende que el objetivo o el sentido del análisis transcultural es la comprensión del proceso de mestizaje e integración de culturas, reflejado en la literatura.

Los autores hispanoamericanos no niegan la diversidad cultural en las distintas regiones del continente cuando se dejan influenciar por los efectos de la modernidad. Al contrario, este regionalismo será utilizado para redescubrir y revitalizar el legado histórico y cultural de estas comunidades:

⁷¹ *Ibidem*. P. 110-111.

[...] lo que se indaga en las novelas de los transculturadores es una suerte de fidelidad al espíritu que se alcanza mediante la recuperación de las estructuras peculiares del imaginario latinoamericano, revitalizándolas en nuevas circunstancias históricas y no abandonándolas. Porque ellas son el más alto esfuerzo inventivo de los pueblos americanos, el sistema simbólico en el cual se expresa y se reconocen como miembros de una comunidad, de hecho la más alta construcción intelectual y artística de que son capaces los hombres.⁷²

En esta cita se reconoce que el objetivo de este tipo de análisis es poner al descubierto o a la vista el proceso transculturador en la literatura hispanoamericana; dado que este se tiene como el elemento esencial y definitorio del hecho estético-literario. La capacidad de la obra de integrar elementos y crear universos y realidades nuevas, a partir de ese mestizaje ideológico, es la columna vertebral del proceso creador. Desde este punto de vista, Rama divide o clasifica la historia de la literatura hispanoamericana en cuatro etapas, según dicho fenómeno creador se ha manifestado en el continente:

- Afianzamiento de la historicidad (cuadros de costumbres)⁷³
- Reivindicación de los nativos (indigenismo)⁷⁴
- Diálogo sobre el papel del mestizo en el desarrollo de la identidad cultural (criollismo)⁷⁵
- Adopción de nuevas tendencias europeas (modernismo)

Luego de demostrar su postura y concepción de la literatura hispanoamericana como «mostradora» del proceso transculturador, Rama se plantea la pregunta por la metodología o el camino para llegar a comprender este fenómeno, este encuentro, esta lucha; especialmente para situar y comprender los orígenes, contenidos y significados de dichas obras dentro de un contexto multicultural. De esta reflexión llega a proponer las cuatro etapas concretas del análisis del fenómeno de la transculturación en la literatura:

⁷² *Ibidem*. P. 141-142.

⁷³ Se busca iniciar un proyecto nacionalista. Por ello se retratarán tradiciones, costumbres, valores e historias de una región particular o de un país en su contexto cultural, social e histórico.

⁷⁴ En este tipo de literatura se representará al «indio» como un objeto de la etnicidad, cultura y el exotismo. Este puede «salvar lo propio» de dicho proceso de aculturación (importaciones de Occidente), y sin embargo, no tiene una voz propia.

⁷⁵ Se evolucionará de la visión de identidad y cultura desde el plano biológico (diferenciación entre el indígena y el ladino) hacia una postura basada en aspectos sociales, políticos e históricos.

1. **Pérdida:** mediante el choque con la cultura moderna se produce un cambio o reorganización de algunos elementos de la cultura original, para dar lugar a las exportaciones de la cultura dominante.
2. **Selección:** se entiende en dos sentidos: 1. Interna, que se refiere a la recopilación de los elementos más importantes de la cultura original, para conservarlos o preservarlos. 2. Externa, que es la discriminación y elección de los elementos extranjeros que se integrarán.
3. **Redescubrimiento:** en el proceso de transculturación no solo se eliminarán elementos culturales propios para dar paso a otros ajenos. También es posible reconocer y revalorizar elementos que se habían tenido como marginales dentro de la cultura original para reinventarlos o renovarlos.
4. **Incorporación:** se describe cómo algunos elementos no hegemónicos de la cultura extranjera también son acogidos y logran fusionarse con la nueva cultura (por ejemplo, el marxismo).

3.1.3. Otras posturas

Antonio Cornejo Polar es otro importante teórico y crítico literario hispanoamericano que se ha dedicado al estudio del mestizaje cultural. Sin embargo, su enfoque metodológico y teórico es distinto al que propone Rama. En su ensayo *Mestizaje, transculturación, heterogeneidad* (1994)⁷⁶ critica el concepto de transculturación, como lo entiende Rama. Según Cornejo Polar, el término «mestizaje» ha perdido sentido en el campo de la investigación cultural, debido a posturas o teorías como la de la transculturación, en las que la complejidad de la realidad social se reduce a un fenómeno simplificado. Cornejo no está de acuerdo con la síntesis o incorporación que propone Rama como etapa final de la transculturación. Según el autor peruano se trata, más bien, de la exaltación de la cultura hegemónica, y no de un verdadero intercambio o mestizaje, ya que la cultura dominante ignora o deja de lado los elementos de la cultura dominada y no los incorpora a la propia. La literatura «canónica» no adopta discursos

⁷⁶ CORNEJO POLAR, A. «Mestizaje, transculturación, heterogeneidad». En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. (Lima/Berkeley, 1994). No. 40. P. 368-378.

«periféricos». Por ello, el término que debe utilizarse no es el de transculturación literaria, sino heterogeneidad literaria.⁷⁷

La propuesta del autor fue publicada en su ensayo «El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural» (1978).⁷⁸ Cornejo afirma que la literatura se vuelve homogénea cuando solo es producida por una clase social y va dirigida a un público en específico: «La producción literaria circula, entonces, dentro de un solo espacio social y cobra un muy alto grado de homogeneidad: es, podría decirse, una sociedad que se habla a sí misma.»⁷⁹ No tiene, entonces, sentido hablar de transculturación en Hispanoamérica, dado que la literatura va volviéndose un único sistema en distintos tiempos y espacios, que crea relaciones contradictorias.

Al respecto argumenta Abril Trigo que es necesario sustituir el término transculturación, tal vez por el de heterogeneidad o hibridación. Según el académico uruguayo,⁸⁰ la transculturación ya no puede explicar el fenómeno cultural en Hispanoamérica, puesto que no se le da el lugar debido a las culturas originarias, que quedan siempre relegadas al aspecto folclórico y regional. Es una opinión que comparten varios estudiosos:

[...] la validez del concepto de transculturación ha caducado por la falta de legitimidad de sus asunciones: autenticidad de las culturas vernáculas que adquieren así una primacía ontológica, reduccionismo de la fórmula de Fernando Ortiz al estatus fetichizado de la literariedad, insuficiente relevamiento y teorización de lo popular, etc.⁸¹

Otro autor que critica la postura de Rama es Friedhelm Schmidt-Welle, en su artículo *¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?*⁸² Según Schmidt-Welle, el error fundamental de Rama consiste en pensar que la cultura latinoamericana puede entenderse como una sola cultura homogénea que tiene un solo sistema literario. Esto

⁷⁷ Sobre el tema de la heterogeneidad cultural en los estudios literarios y culturales de Latinoamérica: SCHARLAU, B., MÜNZEL, M., GARSCHA, K. *Kulturelle Heterogenität in Lateinamerika*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1991. GARRETA, M. (Ed) *América Latina: Integración por la cultura*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1997.

⁷⁸ CORNEJO, A. «El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural» En: *Revista de crítica literaria hispanoamericana*. (1978). No. 7-8. P. 7-21. Aquí: P.12.

⁷⁹ *Ibidem*. P. 60.

⁸⁰ Algunas de sus publicaciones: *Caudillo, Estado, Nación. Literatura, Historia e Ideología en el Uruguay* (1990), *¿Cultura Uruguaya o Culturas Linyeras? (Para una Cartografía de la Neomodernidad Posuruguaya.)* (1997), *Memorias Migrantes. Testimonios y Ensayos Sobre la Diáspora Uruguaya* (2003), *The Latin American Cultural Studies Reader* (2004) y *Crisis y Transfiguración de los Estudios Culturales Latinoamericanos* (2012).

⁸¹ SOBREVILLA, D. «Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América latina» En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (2001). No. 54. P. 21-33. Aquí: P. 24.

⁸² SCHMIDT-WELLE, F. «Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿paradigmas para las literaturas poscoloniales?» En: *Revista Iberoamericana*. (2000). No. 66. P. 175-185.

produce como resultado un discurso homogenizador, es decir, es el mismo y uno para todos los países latinoamericanos. Según Schmidt-Welle, Cornejo presenta una postura más realista, dado que este afirma que dentro de cada país de Latinoamérica existen varios sistemas literarios (la literatura de culto, la popular, la literatura en lenguas nativas), de ahí, la heterogeneidad. No puede reducirse todo a la explicación simplista de la unión de culturas, de una sola cultura dominada o regional con una sola cultura dominante o modernizadora. Se debe partir del hecho de que la literatura en Hispanoamérica es ya en sí heterogénea y que no se produce, entonces, en la misma medida ese proceso de incorporación de elementos extranjeros tan fácilmente.⁸³

Además, critica cómo Rama enfoca solo casos de la literatura «canónica» hispanoamericana, en los que se maneja siempre el mismo discurso. Esa literatura «canónica» sí es homogénea, va dirigida a un público en particular y es producida por un grupo selecto. Pero, en sus análisis se dejan de lado todas las demás manifestaciones literarias que no entran en este esquema, y que no se ven afectadas en la misma medida por el proceso modernizador.⁸⁴

Posterior a este breve comentario acerca de la teoría de la transculturación de Ángel Rama se procederá a la explicación del segundo sustento o apoyo metodológico y

⁸³ Sobre la crítica a Rama a partir de la perspectiva de la heterogeneidad e hibridez es importante mencionar la obra de Néstor García Canclini, especialmente su libro *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992. En esta obra afirma el autor que: «Los estudios culturales en los años 80 y 90 dan prioridad al conocimiento de los rasgos que dan continuidad histórica a un grupo étnico o a un pueblo campesino, o que representan su resistencia a la modernización.» P. 114. Esta es la base de su crítica a la obra de Rama, que según él se centra demasiado en esa tensión interno/externo, propio/ajeno, tradición/modernidad. Para profundizar en su análisis de la teoría de Rama: GARCÍA CANCLINI, N. «Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina». En: *Iztapalapa*. (México, 1991). No. 24. P. 9-26.

⁸⁴ En este apartado se ha comentado sobre algunos puntos en los que se critica la obra de Ángel Rama. Sin embargo, no quiere dejar de mencionarse parte del legado de este autor a la actual orientación de los estudios literarios en Latinoamérica. Si bien críticos como Abril Trigo, Schmidt-Welle y Canclini señalan ciertos desacuerdos metodológicos, teóricos y conceptuales, no puede dejar de reconocerse la influencia de Rama en la crítica y teoría literaria posterior a su obra. Por ejemplo, a finales de los años 90 se fundó en Estados Unidos la *Latin American Subaltern Studies Group*, para retomar los estudios y propuestas de autores como Ángel Rama. Como puede verse, a pesar de las críticas y señalamientos que se han hecho a la obra de Rama, su propuesta sigue siendo una de las más populares y aceptadas en el campo de la teoría y crítica literaria latinoamericana actual. Mignolo, por ejemplo, manifiesta su acuerdo con Rama, dado que considera que la transculturación es una forma de «border thinking» al enfocar los estudios culturales y literarios desde el mestizaje latinoamericano. Cfr. MIGNOLO, W. *Local histories*. Op. Cit. P. 170-175. Sobre los estudios literarios en Latinoamérica posteriores a la obra de Rama y su receptiva: RICHARD, N. «Latinoamérica y la postmodernidad». En: *Revista de crítica cultural*. Chile. (1991). No. 3. P. 210-222. MONSIVÁIS, C. *Los rituales del caos*. México: Ediciones Era, 2003. BARBERO, J. M. «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina». En: *Contratexto*. Lima. (1989). No. 4. HERLINGHAUS, H. *Postmodernidad en la periferia*. Op. Cit.

conceptual que se seleccionó para la presente tesis: la teología de la liberación. A continuación se comentará sobre su origen, propuestas, recepción y, sobre todo, se explicará por qué se eligió como respaldo teórico para el estudio de la figuración literaria de Criso y cómo complementa a la teoría de la transculturación en dicho propósito.

3.2. Teología de la liberación

Esta postura social e ideológica puede entenderse como consecuencia de la opresión y explotación que históricamente han sufrido las comunidades más débiles en el «Nuevo Mundo». Además, puede interpretarse como una respuesta a los distintos desafíos o retos del cristianismo en la actualidad latinoamericana.⁸⁵

La teología de la liberación es, además, de especial significado para la presente investigación, dado que algunas de las obras que se seleccionan se enmarcan en el período o época de apogeo de dicho movimiento. Y, sobre todo, el tema que se estudiará está fuertemente relacionado con el contexto religioso y eclesial en el cual surge y se desarrolla esta ideología. Como se ha afirmado hasta ahora, se considera que el personaje literario de Cristo es resultado de la lucha dialéctica que se da en el continente (como resultado de la imposición cultural, ideológica, religiosa, etc., que se sucedió con la conquista). Ante esto, se juzga importante comprender la postura de la teología de la liberación, la cual crítica la intromisión de Occidente en América y cómo esto resultó en la sumisión religiosa, teológica y doctrinaria de los habitantes del «Nuevo Mundo» ante la Iglesia occidental. Como puede verse, esta ideología se basa en la lucha dialéctica entre el «Nuevo» y «Viejo Mundo», lo cual es central en la presente investigación sobre la figuración de Cristo en la literatura del continente.

⁸⁵ Sobre la teología de la liberación: BOFF, L. *La tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual*. España: Verbo Divino, 2008. BOFF, L. *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la Liberación*. Brasil: Comisión Teológica Internacional de la ASETT-EATWOT, 2007. DUSSEL, E. *Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación*. España: Verbo Divino, 2003. DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 2000. IRARRAZÁVAL, D. *Misión latinoamericana: liberación inculturada*. Barcelona, España: Instituto de Teología Fundamental, 1994. TAMAYO-ACOSTA, J. J. *Dignidad y liberación: Perspectiva teológica y política*. España: Verbo Divino, 2003. TRIGO, P. *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.

Además, es importante analizar y comprender el papel que dicha postura teológica juega en la sociedad y su influencia en la reflexión cultural, filosófica, sociológica y teológica hispanoamericana de la época, a manera de contextualización de las dos obras seleccionadas que fueron escritas durante el apogeo de la teología de la liberación (*El evangelio de Lucas Gavilán* y *La guerra del fin del mundo*). Primordialmente porque esta es una de las teorías que han ganado mayor terreno a nivel eclesiástico, social, intelectual, político e, incluso, artístico y literario en América Latina. Para estudiar a mayor profundidad los fundamentos de la teología de la liberación se explicará el pensamiento y obra del argentino Enrique Dussel, uno de los representantes más prominentes de dicha teoría.

3.2.1. Fundamentos ideológicos: pobreza y revolución

La teología de la liberación se centra en la reflexión sobre el problema del pobre en el cristianismo y la Iglesia católica (como institución social y espiritual). Esta corriente o tendencia nació de la preocupación de distintos pensadores latinoamericanos, insatisfechos con la actitud pasiva de la Iglesia en el «Nuevo Mundo» y comprometidos a transformar la realidad social: «La teología latinoamericana surge como reflexión sobre la praxis de liberación de los oprimidos de numerosos cristianos comprometidos políticamente. Se trata de una teología-ética pensada desde la “periferia”, desde los marginados, desde los *lumpen* del mundo.»⁸⁶

En su *Historia de la Iglesia en América Latina*, Dussel analiza la evolución histórica e ideológica de la Iglesia católica en Hispanoamérica⁸⁷ y, especialmente, cómo fue surgiendo la necesidad de una reforma. El autor argentino afirma que el pasado clasista, elitista y feudal del catolicismo latinoamericano ha engendrado en el pueblo el anhelo de un cambio. Esta transformación de la actitud, comportamiento y mentalidad de dicha institución debe producirse a partir del ideal de una Iglesia de los pobres y una Iglesia pobre. Según Dussel, este sería el único cristianismo con el cual los habitantes del

⁸⁶ DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 50.

⁸⁷ Dussel ofrece una interesante visión e interpretación sobre el papel de la Iglesia católica en Hispanoamérica. No solo desde el desarrollo histórico de esta institución, sino también desde su influencia en la vida política y social del «Nuevo Continente». En dicho análisis el autor divide la historia de la Iglesia católica en Hispanoamérica en las siguientes etapas: misiones (1492-1550), organización y establecimiento (1550-1620), conflictos entre la Iglesia y la Corona (1620-1700), decadencia borbónica (1700-1800), crisis del movimiento independentista (1800-1850) y nacimiento y auge del nuevo cristianismo (1850-1962).

«Nuevo Mundo» podrían identificarse. Esto debido a que la imagen de una Iglesia occidental, adinerada y clasista no podría integrarse o asimilarse a las condiciones de un continente subdesarrollado y menesteroso. Para Dussel, los fracasos de la Iglesia en Hispanoamérica radican, precisamente, en estas insalvables diferencias contextuales, culturales, históricas e ideológicas entre el «Nuevo Mundo» y Europa.

Dussel insiste en dos puntos fundamentales. En primer lugar, como se mencionó, la necesidad de transformar la Iglesia latinoamericana en una Iglesia pobre y para los pobres; y en segundo lugar, en la premura de una revolución religiosa, guiada por el pueblo e inspirada en el Concilio Vaticano Segundo (1962). Esta fecha, según el autor, marca el comienzo de la nueva Iglesia latinoamericana: una institución comprometida y revolucionaria, que representa los intereses del pueblo. La noción de «pueblo» sería la base ideológica y el foco de atención para esta nueva Iglesia.

3.2.2. Crítica a la Iglesia católica

A partir de sus reflexiones sobre las peculiaridades del catolicismo en Hispanoamérica y el desarrollo de la consciencia religiosa y la fe durante la colonización española, concluye Dussel que el cristianismo en el «Nuevo Continente» no es un elemento cultural unificador. En realidad, este es parte de la consciencia social, pero solo como herencia histórica que se ha enraizado en la vida, costumbres y tradiciones de los pueblos. Sin embargo, no se ha vuelto un factor ideológico definitorio de la cultura. Mientras que la religiosidad popular, los rituales y el institucionalismo de la religión católica fueron implantados exitosamente, los principios teológicos fundamentales quedaron en segundo plano. Nuevamente, pueden interpretarse y explicarse dichos fenómenos sociales en el «Nuevo Mundo» como resultado de la integración fallida entre la mentalidad o ideología de Occidente y de los pueblos precolombinos:

En el nivel de las mediaciones, como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia católica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. En este nivel, podemos hablar claramente, no tanto de una religión mixta, sino más bien de una acumulación ecléctica (a partir de una selección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes, indios, etc. Aquellos elementos que podían ser aceptados en las paraliturgias, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir,

que oficialmente y creada por los misioneros conscientemente, hubo una transformación del fondo ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias.⁸⁸

¿Es, entonces, la población de Hispanoamérica cristiana? Según Dussel, el «Nuevo Mundo» es una región religiosa, pero sin fe. En sus propios términos, Hispanoamérica es un «catecumenado iniciado, pero no completado.»⁸⁹ Esto significa que la religiosidad popular juega un papel importante en la sociedad, pero la mayor parte de los habitantes sufren de un alto grado de ignorancia teológica. Esto tiene sus raíces en el excesivo formalismo religioso que caracterizaba al catolicismo español, el cual quedó impregnado en el continente:

Posterior a estas reflexiones, acentúa el autor argentino, además, que los principios cristianos que sí se implantaron en el «Nuevo Continente» son producto de interpretaciones radicales y de la fuerza ideológica opresora de la Iglesia. Por ejemplo, la idea de un pueblo perdido, abandonado y pecador que, finalmente, recibe o le es revelado el mensaje de la salvación. Esta es una idea que se ha enraizado profundamente en la consciencia colectiva de Hispanoamérica y que está basada en la relación dominado/dominador: «El pueblo que andaba en tinieblas ha visto gran luz; a los que habitaban en tierra de sombra de muerte, la luz ha resplandecido sobre ellos.» (Isaías 9:2). Los pueblos originarios fueron identificados como grupos paganos que debían ser rescatados de su ignorancia (obscuridad), mediante la religión, la ciencia, la producción, el progreso (luz), que fueron traídos por Occidente. Esa es la imagen que se implantó de la evangelización en Hispanoamérica.⁹⁰

La relación superioridad/inferioridad cultural, que se estableció entre los españoles e indígenas, se encuentra, por ello, en el centro o la base de la crítica de Dussel a la Iglesia católica en Hispanoamérica. Para él, esta separación entre Occidente y el «Nuevo Mundo», clero y pueblo, ricos y pobres, fue el obstáculo primario para el

⁸⁸ *Ibidem*. P. 127. Esta fallida institución de la fe cristiana no resultó, como creen muchos, en un mestizaje religioso, propiamente (con excepción de algunas religiones en Brasil); sino en una religiosidad vacía, es decir, sin los fundamentos teológicos que la sustenten, según el análisis de Dussel. Se ha llegado a afirmar que el cristianismo nunca fue verdaderamente asimilado por los indígenas que fueron evangelizados. A estos solo se les arrebataron sus anteriores creencias, pero nunca se reemplazaron estas por una religión nueva. En ese sentido, estos grupos fueron aculturados, pero no transculturados. Sobre el tema puede consultarse el ensayo *El luto humano* de José Revueltas. En este, afirma el autor que Hispanoamérica es un «pueblo carente de religión, pero religioso». REVUELTAS, J. *El luto humano*. México: Era, 1981. P. 7.

⁸⁹ DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 128.

⁹⁰ Cfr. *Ibidem*. P. 131-133.

establecimiento exitoso del cristianismo en América.⁹¹ No puede hablarse de evangelización si no se cumplen ciertos requisitos ideológicos, culturales y comunicativos mínimos en el diálogo entre el evangelizador y el evangelizado:

Douglas Hayward identifies three conditions for a successful inculturation of the Christian message: 1. The manner of communication the Gospel must reflect the communication styles or forms appropriate to the recipient culture. 2. The language and imagery of the Gospel must reflect those of the recipient cultura. 3. The content of the Gospel must be such that it addresses the needs and concerns of the people of the recipient culture.⁹²

Con respecto a la anterior cita, cabe preguntarse si estas condiciones se cumplieron en Hispanoamérica. ¿Cuáles eran las motivaciones de comunicación entre ambos grupos? ¿Eran compatibles los signos comunicativos entre misioneros e indígenas? ¿Se satisfacían las necesidades de la población evangelizada con el mensaje que era transmitido? Al plantearse dichos interrogantes, se hace evidente que en el «Nuevo Mundo», más que de un proceso de cristianización, se trató de un adoctrinamiento. No existió un diálogo o intercambio entre evangelizadores y evangelizados; no se hablaba «con», sino «a» las comunidades indígenas.

En síntesis, Dussel afirma que la Iglesia no se instauró como «católica», en el sentido etimológico de la palabra,⁹³ porque no se abrió a la población, no se hizo parte de ella. Hasta que esta realidad no quede superada, no podrá designarse a la Iglesia en Hispanoamérica como cristiana. Es la misma postura que sostiene Hugo Assmann, otro destacado teórico de la teología de la liberación: «El punto de partida contextual de una teología de la liberación es la situación histórica de dependencia y dominación en que se encuentran los pueblos del tercer mundo.»⁹⁴ Es decir, hasta que esta relación entre dominado/dominador no sea franqueada, no habrá un verdadero cristianismo latinoamericano.

⁹¹ Este catolicismo «debilitado» en el «Nuevo Mundo» permitió la llegada de otras tendencias religiosas, costumbres e ideologías políticas, importadas de Francia, Inglaterra o Estados Unidos. Sobre el tema: GIUSSANI, L. *La teología protestante en América*. Barcelona: Herder, 1965. DAMBORIENA, P. *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962.

⁹² LARA, J. *Sacred Blood. Op. Cit.* P.1.

⁹³ «Católico» se traduce, comúnmente, como «universal». En realidad, *κατα*(sobre) *ολοζ* (todo) es un concepto más complejo y abarcador. No solo significa universal, sino absoluto, total, indetenible, ilimitado, trascendental, aquello que es aplicable a todos y está sobre todos. COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos: Madrid, 1994. P. 140.

⁹⁴ ASSMANN, H. *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971. P. 50.

Esta tensión entre ricos/pobres, productores/trabajadores, propietarios/dependientes se encuentra también en la base de la teología de la liberación. Leonardo Boff, por ejemplo, afirma que la Iglesia y la eclesiología en el continente están unidas a los modos de producción de la sociedad y son reflejo de la infraestructura económica:

También la Iglesia está condicionada, limitada y orientada por el modo de producción específico de la sociedad. En otras palabras, el modo de producción condiciona qué tipo de acciones religioso-eclesiológicas son imposibles, indeseables, tolerables, aceptables, convenientes y primordiales, es decir, confiere características propias a la Iglesia.⁹⁵

De la cita se comprende que el pedestal sobre el que se apoya la teología de la liberación es, entonces, la lucha de clases, que puede explicarse desde el principio dialéctico del materialismo histórico de Marx. Este afirma que la oposición ricos/pobres responde al modelo tesis/antítesis. Esta no es conciliable sino, que debe ser llevada a su exacerbación máxima: la revolución (síntesis), que según proponen los teólogos de la liberación conduciría a una sociedad sin clases.⁹⁶

Esta postura genera una concepción particular acerca de Cristo. Este será concebido como un libertador político, y su pasión y muerte son vistas como actos revolucionarios. Según la teología de la liberación, Jesús fue asesinado porque criticó el sistema opresor y anunció la liberación contra la dominación romana: «Que Cristo murió en la cruz por la liberación de la clase popular contra el sistema económico-político-religioso imperante, es, pues, una conclusión relativamente explícita de la teología de la liberación.»⁹⁷

Como puede verse, esta postura es un ejemplo ideal del surgimiento de un nuevo producto ideológico y cultural como resultado de un proceso de sincretismo. Se toman los principios del cristianismo (externo), pero se relacionan o se adaptan a las condiciones propias del continente (interno). Se trata de una interpretación nueva de la realidad, a partir de la unión de dos realidades ya existentes.⁹⁸

⁹⁵ BOFF, L. *Eclesiogenésis. Las comunidades de base reiventaron la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1980. P. 55.

⁹⁶ Cfr. IBÑEZ LANGLOIS, J.M. *Teología de la liberación y lucha de clases*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1985. P. 31-35.

⁹⁷ GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*. Salamanca: Síguema, 1972. P. 370.

⁹⁸ Artículos, ensayos y comentarios de algunos de los principales teóricos de la teología de la liberación, como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Leonardo Boff y Enrique Dussel se encuentran recopilados en: TAMAYO ACOSTA, J.J. (Ed) *La teología de la liberación*. Madrid: Ediciones de cultura hispánica, 1990.

3.3. Justificación del enfoque teórico

Posterior a la presentación breve del tema de la transculturación y la teología de la liberación se considera necesario explicar las razones por las cuales se toman dichas posturas como fundamentos teóricos para la presente investigación. En primer lugar, se reconoce que ambas conceden un valor fundamental al choque cultural, mestizaje, pluriculturalidad e hibridez, propios del continente, como base para el análisis de la realidad hispanoamericana.

En el caso de la transculturación, es importante señalar que esta va más allá del simple análisis del encuentro de dos culturas y la adopción de nuevas características culturales en un momento determinado.⁹⁹ Dicha teoría busca comprender el proceso y la evolución de dicho choque, es decir, los resultados, consecuencias o productos surgidos a partir de esa coincidencia, pues no se trata de un fenómeno estático u homogéneo. Puede hablarse de transculturación en distintos momentos históricos, grupos y aspectos. Por ejemplo, en el caso de Hispanoamérica, no puede hablarse del mismo proceso transculturador para las comunidades indígenas, los mestizos o los grupos originarios de África o Europa.

En el «Nuevo Mundo» no puede verse este proceso de forma homogénea ni tampoco simplista. Es decir, no puede enfocarse este fenómeno solamente desde la perspectiva de la unión del mundo indígena y el europeo, puesto que América es una sociedad conformada por una gran variedad de grupos culturales, los cuales también han sufrido diversos cambios en sus concepciones del mundo a lo largo del tiempo. Por ello, se considera interesante tomar como punto de partida para la investigación las propuestas

⁹⁹ Muchos estudios reconocen que el aporte de Rama no se limita al análisis mecánico de los efectos de la influencia extranjera en las culturas locales, sino más bien es un complejo proyecto de inscripción de América Latina en la modernidad: «Es justamente con el propósito de comprender la materialidad de los procesos culturales que los estudios de Rama se orientaron también hacia una indagación de los modos que asumiría, en sus distintas etapas, la inscripción de América en el proyecto de la modernidad, tratando de deslindar el papel que habría de cumplir la función intelectual no sólo como vehículo de influencias exteriores sino también como portadora de un episteme fuertemente condicionado por lo social y lo ideológico, y como generadora de proyectos alternativos a los dominantes, desde los cuales pudo contrarrestarse, en los distintos momentos de la historia continental, la gestión hegemónica del Estado y sus instituciones. La modernidad es así, para Rama, el área fronteriza en la que se conectan áreas culturales, pensamientos, proyectos y agendas muy diversos; en este sentido, una zona de trueque, empréstitos y negociaciones en la que América Latina debió volver a definir su lenguaje, sus símbolos y su destino histórico, de cara tanto a sus pulsiones y urgencias interiores como a los desafíos de la transnacionalización y de la integración occidentalista.» MORAÑA, M. (Ed). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: IILI, Serie Críticas, 1997. P. 9.

de la transculturación, más que como una simple metodología, verla como una forma de explicación de la realidad social, cultural, histórica y literaria de Hispanoamérica.

La teoría de Ángel Rama, en específico, se refiere a la literatura, es decir, trata de explicar el fenómeno literario desde esa mezcla, cambio, pérdida y adopción de nuevos rasgos culturales. Lo innovador y creativo de la teoría del autor uruguayo es que no ve a la transculturación simplemente como un conflicto entre dos mundos, como un enfrentamiento en el que la imposición de una cultura «derrota» a la cultura pasiva-receptora. Al contrario, enfatiza mucho el aporte de la cultura receptora, pero no solo desde la asimilación de los elementos culturales (qué elementos decide adoptar, y cuáles no), sino desde su potencialidad creadora de nuevas realidades, interpretaciones y formas de expresión. Por ello se ha enfatizado en este capítulo la importancia del pluriculturalismo y el mestizaje como fenómenos de estudio de la nueva teoría literaria hispanoamericana. Ya no se trata solo de ver la influencia de lo europeo en el continente, sino las nuevas perspectivas creadoras, artísticas y literarias que se presentan a partir de este choque. El encuentro no es más el fin, sino el medio para llegar a comprender, en esencia, el nacimiento de una nueva realidad e idiosincrasia que, como se dijo, no se interpreta ni manifiesta de la misma manera ni en los mismos grados en todos los grupos culturales.

La literatura es entendida, por ello, dentro de la teoría de la transculturación, como un reflejo o una manifestación de dicho proceso o fenómeno cultural. A lo largo de la historia literaria de Hispanoamérica pueden identificarse diversas etapas en las que se descubre no solo esa mezcla o encuentro, sino la lucha del continente por autodeterminarse; aunque no desde el binomio simplista América-Occidente, sino desde el surgimiento de una nueva realidad.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Según Rama, este proceso va haciéndose más claro y distinto en la historia, hasta llegar al siglo XX. En esa época, el teórico identifica distintas etapas en las que se descubre la transformación dialéctica: tesis (originario), antítesis (importación) y síntesis (resultado nuevo). En dicho transcurso se reconoce, además, cómo dicho fenómeno no fue homogéneo, sino que comprendió distintas facetas y manifestaciones. Así como hubo escritores como Miguel Ángel Asturias o José María Arguedas, quienes presentaron una marcada inclinación por lo indígena, el rescate del mito, la historia y la tradición; también hubo autores que optaron por otras modalidades expresivas y estéticas. De esta forma, es difícil enmarcarlos a todos bajo un mismo concepto o noción de transculturación. Cfr. RAMA, Á. . *Los procesos de transculturación. Op. Cit.* P. 25 y ss.

Como se ha enfatizado hasta ahora, la transculturación observa dicho intercambio o mezcla, pero no se detiene en esta, sino que busca analizar la recomposición, nacimiento o novedad resultante. No se centra solo en la pérdida y la adopción, sino en la síntesis, en otras palabras, en la consciencia mestiza, que es la principal productora de objetos culturales transculturados. El centro o foco de atención del presente análisis de la figuración de Cristo en la narrativa del siglo XX será, entonces, el proceso en el que emerge una nueva realidad, un Cristo compuesto y complejo, que no es solo la aglomeración mecánica de elementos indígenas y europeos, sino una creación nueva.

De tal manera que en la presente tesis se entiende bajo transculturación el proceso mediante el cual puede descubrirse y analizarse la realidad hispanoamericana y el camino o la forma para comprender a la literatura del continente desde los fundamentos del mestizaje y la multiculturalidad. Además, la transculturación se entiende como un proceso histórico que continúa en el tiempo, no como un momento estático de intercambio, sino continuo, que evoluciona, cambia y genera nuevas potencialidades.¹⁰¹.

En síntesis, se considera que la teoría de la transculturación puede explicar la transformación o adaptación del personaje de Cristo a un nuevo plano o paradigma social, cultural, religioso e ideológico. Siendo esto así, esta permitirá comprender más profundamente la configuración cultural detrás de dicha figuración. Esta es la razón principal por la cual se ha optado por utilizar el fundamento conceptual y metodológico que propone dicha teoría para llevar a cabo el presente análisis.

¹⁰¹ Así, la transculturación que se dio a inicios de la conquista y colonización, no será la misma que se presenta en el siglo XX. La que se dio en el arte gráfico no es la misma que se dio en la literatura. La que se dio a nivel religioso, no es la misma que se descubre a nivel lingüístico. Como ejemplo didáctico puede pensarse en la pintura religiosa de inicios de la época colonial. En la simbología de dichas manifestaciones se refleja perfectamente el encuentro de dos religiosidades. Sin embargo, esa representación no será la misma que se encontrará en el siglo XX, una época en la que ya se ha establecido el cristianismo y en que la evangelización ya no es la principal preocupación. Una figura nacida en un contexto en el que el objetivo principal es la cristianización de comunidades indígenas politeístas, será muy distinta a otras posteriores. Por ello, en el siglo XX las figuraciones de Cristo en el arte gráfico hispanoamericano se centrarán en el rescate de otros rasgos, por ejemplo, se tratará de relacionar la realidad latinoamericana (condiciones sociales, políticas y culturales) con el elemento asimilado (cristianismo). Sin embargo, «lo propio» ya no se entenderá solamente desde el plano de lo étnico, es decir, ya no será exclusivamente sinónimo de «indígena»; sino que también abarcará o comprenderá la realidad social. Lo mismo sucede en el caso de la literatura, en la que el fenómeno de la transculturación en la figuración del Cristo podrá enfocarse más allá de la unión de lo indígena y lo occidental. Al respecto Cfr. BARRIOS PEÑA, J. *Quinientos años después: arte mestizo*. Guatemala: Editorial universitaria, 2007.

En el caso de la teología de la liberación, se ha tomado esta postura como fundamento o base que puede servir de sustento o punto de partida para el análisis, dado que la época de la selección de al menos dos de las obras está fuertemente influenciada por ese movimiento. Se reconoce que fue un período de convulsión política y religiosa en el continente, por lo que no puede dejar de reconocerse el papel que tuvo dicha tendencia en la reflexión acerca de temas como Dios, Cristo, la Iglesia, la religiosidad popular y la lucha de clases, entre otros. Se considera que a partir de la comprensión de los fundamentos y propuestas de la teología de la liberación puede entenderse la figuración de Cristo más profundamente, puesto que esta está influenciada también por el contexto social, político y religioso de la época, en el que la teología de la liberación tuvo un papel fundamental.

Sin embargo, se hace la aclaración que el análisis de las obras se hará a partir de estas dos teorías expuestas, pero solamente como una base o sustento. Estas servirán de guía para la comprensión de las obras seleccionadas y para fundamentar teórica, histórica y culturalmente la interpretación de la figuración de Cristo. No se trata de descubrir en cada una de las obras todos los supuestos o nociones teóricas que ambas posturas presentan, sino alcanzar una comprensión e interpretación más completa y profunda de la figuración de Cristo a partir de o sobre la base de estas propuestas.

4. Estructura del trabajo

Luego de la presentación general sobre el tema a investigar, el origen de este interés, los motivos a analizar, la selección de la muestra, el enfoque teórico y su justificación, solo resta aclarar la estructura que se seguirá para llevar a cabo la investigación. Esta se dividirá en tres áreas o aspectos fundamentales. En primer lugar, la aproximación narratológica, posteriormente la descripción fenomenológica y finalmente el análisis de la figuración de Cristo.

4.1. Aproximación narratológica

En primer lugar, se hará una lectura o apreciación narratológica. A manera de introducción y contextualización de la obra se considerarán datos sobre la novela, el autor, la narración y la historia, de manera breve para ubicar al lector. En esta sección se

tratarán de explicar aspectos estilísticos, tales como las técnicas narrativas, el tiempo y el espacio.

4.2.Descripción fenomenológica: sacrificio y redención

Posterior a ese primer contacto y contextualización de la obra se procederá a hacer una descripción fenomenológica, es decir, un retrato modal, tal como se entiende en la estética heideggeriana. Esta se basa en el interés o afán del filósofo alemán por explicar la mostración del ser y el ente, mediante «modos».¹⁰² Se selecciona a este autor, dado que sus ideas estéticas acerca del arte y la literatura se enfocan en la consideración de la obra como un complejo de particularidades que comprende una historia, época, sistema de valores y concepción del mundo, entre otras. Se considera que su visión del análisis modal de la obra artística puede utilizarse para el estudio de la figuración de Cristo, puesto que este personaje comprende también un universo de peculiaridades o modalidades culturales. Es decir, las distintas figuraciones del Cristo literario podrán entenderse e interpretarse, más profundamente, si el análisis se enfoca en cada uno de sus diversos componentes históricos, estéticos, religiosos, sociales y culturales. Por ello se piensa que la descripción modal que propone Heidegger es adecuada para los objetivos del presente trabajo.

«Modo» se refiere a las diferentes formas de manifestación del ser. Según Heidegger la verdad se devela a través de dichos modos que se presentan al «ser ahí». Ese es, precisamente, el objetivo de la ontología y la fenomenología-hermenéutica: buscar el

¹⁰² Las ideas de Heidegger sobre el arte están reunidas en una compilación titulada *Der Ursprung des Kunstwerkes*, una serie de conferencias que dictó en 1936. En estos ensayos el autor alemán se pregunta qué es el arte por sí mismo y no solo mediante las definiciones dadas por la sociología o la psicología. La afirmación inicial es: el arte es una cosa. Para ahondar en esto se pregunta posteriormente por el carácter «cósico» de la obra artística, para lo cual define tres modos: la cosa es portadora de propiedades, unidad de una multiplicidad de sensaciones y materia formada. Esto quiere decir que la cosa en sí contiene diversas manifestaciones o «modos» de ser, que conforman lo que Heidegger denomina «mundo». En este «mundo» puede descubrirse una verdad que está «oculta». El punto más álgido de esta develación se descubre en la poesía, puesto que en ella la verdad se hace patente mediante el lenguaje. El lenguaje es potenciador o creador de nuevas realidades: «Más adelante Heidegger subraya que la esencia del arte es la poesía. Con ello nos quiere decir que el carácter del arte no consiste en la transformación de algo preformado ni en la reproducción de un ente previamente existente, sino en el proyecto por medio del cual surge algo nuevo como verdadero: el acontecer de la verdad inherente a la obra de arte se caracteriza por el hecho de que se abre un lugar nuevo.» CUESTA ABAD, J. M. *Teoría hermenéutica y literatura*. Madrid: Visor, 1991. P. 48. También sobre la estética heideggeriana: GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002. HEIDEGGER, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Ditzingen: Reclam Universal-Bibliothek, 1986.

ente, lo que es, los modos de ser.¹⁰³ Para ejemplificar la idea de los «modos» en que se presenta el ser, puede tomarse el caso sencillo de una piedra. Una piedra tiene diferentes «modos de ser», dependiendo de la forma en que se perciba, se analice y se presente. Si se utiliza como un arma, su ser se interpreta desde su utilidad. Si un científico se vale de ella para explicar el desarrollo geológico de hace miles de años, entonces se interpreta desde su cualidad (su antigüedad, su dureza, etc.). Si en ella se talla una obra de arte, entonces, se interpreta desde su belleza. En cada caso, ya no es solamente un pedazo de materia denominado «piedra», sino que es algo más al mostrar distintos «modos de ser». Lo mismo sucede con el arte y la poesía, según Heidegger. La verdad se presenta en diferentes modos y es el lector quien debe descubrir, no sólo las distintas y posibles interpretaciones, sino la totalidad de los modos del ser del fenómeno de la obra de arte. Ese es el principal objetivo del método fenomenológico.¹⁰⁴

Estos postulados son importantes para la presente tesis, dado que el análisis que se hará de las obras es de carácter hermenéutico. Es decir, se busca especialmente enfocar y estudiar los motivos del sacrificio y redención y cómo estos revelan las formas de interpretar la realidad hispanoamericana. Como se ha mencionado hasta ahora, la transculturación y las nociones

¹⁰³Cfr. GAOS, J. *Introducción al ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1986. P. 19-23.

¹⁰⁴ De manera general puede afirmarse que la estética heideggeriana se basa en tres principios fundamentales: la comprensión hermenéutica, la descripción fenomenológica y la instauración en el tiempo. La comprensión hermenéutica se refiere a la pura aprehensión del objeto de arte o la «cosa». El arte es percibido por los sentidos, así que primeramente debe haber un descubrimiento hermenéutico del objeto, lo que Heidegger denomina «desocultamiento», que trasciende la percepción sensorial y se pasa al campo de la ontología. Para conocer hermenéuticamente a la cosa o al objeto de arte se necesita de la descripción fenomenológica, es decir, descubrir los modos de ser de la obra por sí mismos: « Ahora bien, el método de la descripción fenomenológica es una interpretación, según Heidegger: “El λόγος (lógos) de la fenomenología del “ser-ahí” tiene el carácter del ἐρμενεύειν (hermeneúein), mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al “ser-ahí” mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser” (Heidegger, 1968, p. 48). Esto significa que la fenomenología es hermenéutica, esto es, interpretación, en el sentido primitivo de la palabra. Y el Da-sein, en cuanto ente en la posibilidad de la existencia, cuya preeminencia ontológica le va en sus estructuras fundamentales de “ser-ahí” en general y en el descubrimiento del sentido del ser, en su historicidad ontológica, como condición óptica, construye lo que solo derivadamente puede llamarse “hermenéutica”. Es decir, el ser es siempre interpretación.» DE LA VEGA VISBAL, M. «Heidegger: poesía, estética y verdad». En: *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte*. (2010). No. 12. P. 28-46. Aquí: P. 35. Rescatado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85416266003>. (Fecha de consulta: 2 de junio de 2016). Como puede verse en la cita, hermenéutica y fenomenología no se separan en las nociones estéticas de Heidegger, porque el arte (la cosa) devela una verdad oculta que solo puede descubrirse en la comprensión fenomenológica de sus modos de ser. Posterior a este análisis fenomenológico entra en juego el papel de la historia y la instauración temporal de la obra: « La “universalidad” del ser y su estructura, por tanto, hay que buscarla más allá del ente y de toda posible determinación que sea ella misma ente. Para Heidegger, el ser es lo trascendens pura y simplemente. Y la trascendencia del ser del Da-sein, en su carácter de “estar abierto”, de “posibilidad” y de “estado de abierto” del ser, es lo que permite la conexión necesaria para permitir ver lo que se muestra, y para que sean indisociables, históricamente, desde la temporalidad constitutiva de la estructura ontológica del Da-sein, las relaciones entre ser, Da-sein, verdad e interpretación, mediante el lógos en su significado original.» *Ibidem*. P. 36.

de la teología de la liberación serán importantes para considerar el mestizaje, la adaptación y transformación del cristianismo en el continente y contextualizar el fenómeno de la figuración de Cristo en la literatura. Sin embargo, el aspecto hermenéutico tiene un papel fundamental en el trabajo, puesto que mediante estos principios se hará la descripción, caracterización, análisis y comentario del personaje literario de Cristo.

La descripción fenomenológica se concentrará en puntualizar o delinear los distintos modos de ser en los cuales se presentan los motivos del sacrificio y la redención en las novelas. Se identificarán, por ejemplo, a los personajes que son inmolados y a aquellos que cumplen una función salvífica. Se referirán las situaciones narrativas en las cuales se descubren estos motivos, pero también cómo pueden ser estos entendidos y qué muestran o develan acerca de la figuración de Cristo, el mestizaje, sincretismo y surgimiento de una nueva realidad cultural.

4.3. Análisis de la figuración de Cristo a partir de la transculturación, la teología de la liberación y la hermenéutica

Luego se procederá al análisis de la figuración de Cristo, con base en la teoría de la transculturación y la teología de la liberación. Esta consistirá en observar la transformación cultural que se refleja en la obra (según el modelo de pérdida - ganancia, es decir, desde la perspectiva del surgimiento de una nueva realidad), y también analizar cómo se interpreta la realidad pluricultural del continente, a partir de la representación literaria de dicho personaje.

Como se ha explicado, las etapas de la teoría de la transculturación (selección, pérdida, asimilación, reorganización) se tomarán como modelo para el reconocimiento y análisis de los elementos de la figuración del Cristo que se sacrificaron (pérdida) a favor del surgimiento de este como nuevo producto cultural en la literatura (ganancia). En las obras selectas se estudiará el sacrificio o renuncia a la que los autores acceden, en función de la utilización de nuevos recursos lingüísticos, literarios e ideológicos y el surgimiento de una nueva consciencia cultural, nuevos significados y paradigmas. Como puede notarse, siguiendo el modelo pérdida-ganancia en dicho análisis no solo se describe el intercambio cultural, ideológico e histórico entre América y Occidente, sino el proceso creativo que implica dicho mestizaje y pluriculturalismo. A partir de la

observación de este fenómeno se espera aportar a la discusión acerca de la interpretación de la realidad hispanoamericana como se presenta en su literatura.

Este mismo análisis que sigue el modelo o estructura de la teoría de la transculturación será también sustentando por las posturas de la teología de la liberación. Es decir, en el estudio de la figuración de Cristo también se tomarán en cuenta las ideas e interpretaciones sobre la realidad hispanoamericana que propone la teología de la liberación, tales como la rebelión contra la autoridad, la conformación de una nueva Iglesia desde y para Latinoamérica y el fracaso de la evangelización, entre otras. La finalidad al basarse en los postulados de la teología de la liberación es presentar un panorama más completo del fenómeno del Cristo en las obras selectas, desde un contexto social, ideológico, político, religioso, cultural y económico que se comprende mejor desde la consideración de dicho movimiento. Se considera que las nociones de la teología de la liberación, como teoría que se basa en el supuesto de una existente la lucha dialéctica entre Occidente y América, son fundamentales para la comprensión de una figura literaria que también es resultado de ese conflicto o tensión entre mentalidades, culturas y formas tan diversas y distintas de interpretar la realidad.

En síntesis, la razón por la cual se opta por incluir la teoría de la transculturación, la teología de la liberación y la hermenéutica como apoyo teórico e ideológico para la presente tesis se justifica en el objetivo del trabajo mismo: profundizar en el tratamiento de la figura de Cristo desde una perspectiva que incluya tanto los aspectos contextuales (historia, sociedad, cultura, entre otros) como textuales (hermenéutica, fenomenología), para así poder comentar más profundamente sobre las formas de analizar la realidad que se presentan en dicha figuración. Se considera que para ahondar en la complejidad de dicho personaje en la literatura del continente debe tenerse en cuenta el fenómeno del choque cultural (teoría de la transculturación), la adaptación y transformación del cristianismo en el sincretismo que se descubre en el continente (teología de la liberación) y la descripción de los diversos modos o manifestaciones que adopta una figuración literaria tan compleja (hermenéutica). Con estas herramientas teóricas, conceptuales, históricas e ideológicas se espera profundizar más en la comprensión de un personaje literario que se configura en medio de una lucha cultural dialéctica.

Capítulo II

Contexto histórico, social, cultural e ideológico de la figuración literaria de Cristo

Antes de adentrarse propiamente en el análisis de las obras selectas, se considera importante hacer una breve reflexión acerca del mestizaje religioso que se dio en Hispanoamérica. Esto, para comprender, histórica, ideológica, cultural y contextualmente, de manera más profunda, la figuración literaria de Cristo que se presentará en las obras. No se pretende a continuación hacer un estudio histórico o enciclopédico acerca de la llegada del cristianismo al «Nuevo Mundo», sino más bien discurrir acerca de las consecuencias y fenómenos sociales, ideológicos y culturales resultantes de dicha mezcla.

En el presente capítulo se buscará, en primer lugar, identificar y explicar los cambios fundamentales que se dieron tras ese choque a nivel de religiosidad, mentalidad y espiritualidad. Sin embargo, no se presentarán estos fenómenos como resultado de un proceso de asimilación pasiva, sino como transformaciones e innovaciones que se produjeron paulatinamente. No se comentará simplemente acerca del paso del politeísmo al monoteísmo, sino que se buscará comprender cómo se manifiesta y comprende el monoteísmo en el continente y qué lo particulariza. Posterior a esta reflexión acerca del mestizaje religioso se procederá a señalar algunos de los aspectos o realidades resultantes de dicho fenómeno, que son propias del continente.

A manera de conclusión se hará una reflexión sobre las características de la religiosidad del «Nuevo Mundo», a partir de la comprensión de ese cambio o mestizaje que se dio. Se resaltarán algunos rasgos de la consciencia religiosa en el continente, lo cual servirá como contexto para comprender la figuración de Cristo en la literatura y, puntualmente, los motivos del sacrificio y la redención.

1. Cambios ideológicos fundamentales a partir de la llegada del cristianismo a Hispanoamérica

1.1. Del politeísmo al monoteísmo

El primer aspecto a considerar, que significó una de las transformaciones religiosas, culturales, sociales e ideológicas más importantes en el «Nuevo Mundo», fue el paso del politeísmo al monoteísmo. Esto no consistió, solamente, en el fin de la devoción a muchos dioses, sino también de la identificación de lo divino con la naturaleza.¹⁰⁵ Esta transición desde una concepción panteísta a la de un solo Dios creador, fuera de y por sobre la naturaleza, fue uno de los cambios más significativos en la religiosidad precolombina.

En las religiones de los pueblos originarios era especialmente acentuada la idea de la multiplicidad de lo divino. Dado que en la naturaleza se encontraban distintas energías y fenómenos, debía entonces existir una igual y correspondiente variedad de fuerzas divinas, que desempeñaran respectivas funciones dentro del ordenamiento del universo. Por esta razón, la concepción de un solo dios todopoderoso, que pudiera abarcar la totalidad de los fenómenos de la existencia, fue un cambio fundamental en la concepción de lo sagrado para estos pueblos. El monoteísmo contiene o presupone una visión y comprensión más compleja de la realidad, en la cual la multiplicidad del mundo puede reducirse a una única causa, origen y explicación.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Para entender la religiosidad de los pueblos precolombinos y su concepción de lo sagrado es importante anotar que a la llegada de los españoles la mayoría de estas comunidades indígenas eran predominantemente agricultoras. Por ello, la imagen del mundo que se habían formado y su consciencia religiosa estaban fuertemente unidas a los fenómenos climáticos y terrenales: «Había en la mayoría de pueblos originarios una visión animista, es decir, se pensaba que la naturaleza estaba poseída de espíritus, que las cosas inertes tenían un aspecto divino, que Dios estaba en todas las cosas, una especie de panteísmo también.» PRIEN, H.-J. *La historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 40. Esta identificación de lo divino con la naturaleza es el cimiento ideológico de muchas de las manifestaciones de la religiosidad y espiritualidad de estos pueblos.

¹⁰⁶ Sobre el tema de lo individual frente a lo colectivo y la unicidad frente a la multiplicidad puede consultarse JUÁREZ PAZ, R. *Memorias de Vucub Caquix*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra. 1982. En dicho ensayo el autor remarca el papel de la pluralidad en las antiguas culturas de Mesoamérica, especialmente los pueblos maya-quiché y cachiquel. Por ello, en los textos sagrados de estas culturas, como el *Popol Vuh* o los *Anales de los cachiqueles*, son importantes las figuras de gemelos, ejércitos, héroes pares, divinidades múltiples, entre otros. Al respecto también escribe Krickeberg: «[...] mythische Charaktere, die kaum Verehrung genießen, obwohl ihnen eine soziologische Wirksamkeit nicht abgesprochen werden kann. Dies gilt in besonderem Maße für die Zwillingshelden und Brüderheroen, die u.a. vielfach als Protagonisten und Stifter der in Südamerika weit verbreiteten Dualorganisation gelten.» KRICKEBERG, *Die Religionen des Alten Amerika. Op. Cit.* P. 301.

Además de esto, el monoteísmo significó el fin del enfrentamiento o conflicto entre deidades. En el politeísmo supone la existencia de dioses mayores y dioses menores. Debido a que cada dios es responsable por un aspecto de la vida o la naturaleza, existen diferencias de fuerzas y poder entre ellos.¹⁰⁷ Así, los dioses pueden ser derrotados o exterminados por otros más poderosos, a partir de sus propias debilidades o carencias. En el cristianismo, sin embargo, no hay lugar para la lucha o competencia entre deidades. Ahora debía ser adorado un nuevo (y «débil») Dios, derrotado y muerto a manos del hombre en la cruz.¹⁰⁸

Ahora, con respecto a la forma en la que este cambio o transformación resultó en el «Nuevo Mundo» cabe mencionar que en la religiosidad latinoamericana pervive una tendencia a la pluralidad en relación con lo divino. Por ello se encuentra en las comunidades religiosas latinoamericanas una marcada devoción a distintos santos o la Virgen María. Incluso esta es venerada en una variedad de instancias (según el lugar y la cultura). De fondo se reconoce esa permanencia de cierta tendencia a la multiplicidad en la concepción de lo divino. Por ello son tan importantes en Latinoamérica las fiestas de santos, advocación a los muertos y otras figuras religiosas como ángeles, por ejemplo.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Acerca de esta tipificación de los dioses mesoamericanos afirma Yolotl González: «Los dioses pueden clasificarse en primer lugar de acuerdo con las dos fuerzas complementarias que constituían el cosmos mesoamericano: los dioses positivos o buenos, de lo caliente, seco, duro, de la luz y de los gobernantes, y los negativos o malos, de lo frío, lo húmedo, lo blando, la oscuridad, lo femenino y lo gobernado.» GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexica. Op. Cit.* P. 132. Según la autora mexicana la búsqueda de ese equilibrio entre fuerzas y la lucha entre dioses de energías «positivas» (luz, Sol, agua) y energías «negativas» (oscuridad, vendaval, fuego) regía la religiosidad precolombina: «La misión de ayudar al Sol proporcionándole alimento se convirtió en una lucha de carácter moral contra las tinieblas; a su vez, la ayuda que proporcionaba el Sol, representante del bien, era para luchar contra las fuerzas del mal.» *Ibidem.* P. 74.

¹⁰⁸ Se afirma que una de las estrategias de los primeros misioneros para el anuncio y extensión del cristianismo fue convencer a los indígenas de que sus dioses habían «perdido» la batalla contra el dios cristiano. De esa manera, sería más fácil para los habitantes del continente aceptar esta nueva religión, a modo de «alianza» con un dios vencedor. Acerca del tema consultar: IRARRAZÁVAL, D. *Misión latinoamericana. Op. Cit.* Y: TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar el pluralismo: de la inculturación a la inreligión.* España: Verbo Divino, 2007. CHÁVEZ VILLANUEVA, P. *La inculturación del evangelio: opción del hombre, opción por el pobre. Aplicación a la Teología Amerindia.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología, 1997.

¹⁰⁹ Cfr. LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 15 y ss.

1.2. Del colectivismo y multiplicidad al individualismo

El paso del politeísmo al monoteísmo está fuertemente relacionado con la idea de la individualidad. En el pensamiento occidental el individuo adopta o se le concede una posición privilegiada frente al grupo, lo que resulta diametralmente opuesto a la mentalidad de las culturas indígenas. Para los pueblos originarios la colectividad era el centro o la base de su organización social, religiosa y cultural.¹¹⁰ El cristianismo trajo consigo la idea de la libertad y la responsabilidad moral del individuo más allá del grupo y frente a Dios.

Este es un importante aspecto ideológico a considerar en el análisis del cristianismo en Hispanoamérica. Es por ello que en esta reflexión sobre la forma en la que este aspecto se adoptó en el «Nuevo Mundo» cabe preguntarse, incluso, si el individualismo (como se entiende en la religión cristiana) fue implantado y asimilado en el «Nuevo Continente», dado que muchas manifestaciones populares religiosas muestran aún el marcado rol del grupo en la religiosidad.¹¹¹ En el caso de la figuración literaria del Cristo será esto de fundamental significado, ya que Jesús, como individuo, elegido o «héroe» (en el sentido de «señor») aparecerá en oposición a la colectividad (ya sea representada en la figura del pueblo, el grupo o la ideología).

Como se explicó en el apartado anterior, en la religiosidad latinoamericana se descubre esa tendencia o propensión al sentido de comunidad y pluralidad.¹¹² El grupo, en sentido social-religioso, tiene preeminencia sobre el individuo, incluso si en el cristianismo se

¹¹⁰ Así como fue explicado, en los escritos sagrados de los pueblos originarios (como el *Popol Vuh*) aparecen imágenes colectivas como los gemelos, los dobles y los ejércitos, entre otros para remarcar la importancia de la multiplicidad en su mentalidad. En oposición a esto aparecen abundantes ejemplos en la Biblia de la preeminencia del individuo sobre la colectividad en la relación Dios/hombre: la oveja que se aparta del rebaño y que es buscada por el pastor, el leproso que es sanado de un grupo de diez enfermos y regresa a agradecer a Jesús. En muchas parábolas se remarca que el individuo, independientemente del grupo al que pertenezca, es amado por Dios como ser único y particular.

¹¹¹ Cfr. JUÁREZ PAZ, R. *Memorias del Vucub Caquix. Op. Cit.* P. 7 y ss.

¹¹² Se considera, incluso, que esta es una de las características que diferencian la religiosidad cristiana en América Latina de la de Europa. En el «Nuevo Mundo» la consciencia de grupo o colectividad en la praxis religiosa es fundamental, pues la fe es concebida como un elemento unificador que crea un sentido de comunidad. Mientras en Europa, el cristianismo enfatiza más fuertemente la relación personal e individual con Dios. Al respecto: TOURAINE, A. «¿Individualismo o comunitarismo?». En: BASTIAN, J-P. (Ed). *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fono de Cultura Económico, 2004. En este compendio de ensayos se analizan aspectos de la religiosidad de Occidente y América Latina y se sopesan y analizan diferencias y similitudes en aspectos como la laicización de la sociedad, la recomposición del fenómeno religioso (sectas, cultos, etc.), entre otros aspectos.

resalta la relación personal con Dios. Esto se descubre en las manifestaciones de la religiosidad popular, que en su mayoría resaltan el sentido de comunidad, en la que la persona solo es uno dentro de la masa. Por ejemplo, las procesiones, posadas, vigiliias y fiestas patronales, entre otros.¹¹³

1.3. De los sacrificios humanos a la religión del amor

Otro factor importante de este encuentro religioso entre Occidente y América fue el paso de una sociedad y religiosidad combativas a una religión que predica el amor a Dios y al prójimo. Los misioneros tuvieron dificultades en el «Nuevo Mundo» para transmitir e incorporar a la mentalidad religiosa de estos pueblos la idea de un Dios misericordioso, en oposición a las deidades precolombinas guerreras.¹¹⁴

Las culturas originarias concibieron, al contrario del cristianismo, a dioses que debían ser servidos, mediante sacrificios y ofrendas humanas, especialmente. Estas divinidades necesitaban del hombre, no podían prescindir del mundo humano. El cristianismo trajo consigo la idea de que es ahora Dios quien se sacrifica y muere por el hombre (¡por amor!). Dios no necesita más los sacrificios humanos: la relación guerra-sacrificio-sangre no existía más en la nueva religión traída por los españoles. Esto, naturalmente,

¹¹³ Cfr. LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 24-31. Estas manifestaciones religiosas populares no solo reflejan el carácter comunitario y el sentimiento de colectividad y cohesión del cristianismo en América Latina, sino además es evidencia del aspecto emocional y psicológico que se encuentra detrás de dichos actos o prácticas públicas. Estos no obedecen muchas veces en el continente a una rigurosa sistematización o ritualización cristiana, sino que reflejan la esencia vivencial y espontánea de esa religiosidad comunal: «Hay una salud que no tiene que ver con médicos, hay situaciones emocionales que no se llevan ni se resuelven con psicólogos, hay ceremonias que se ejercen por fuera del espacio controlado por la Iglesia Católica, institución que hasta hoy tenía el supuesto y excluyente monopolio de la actividad religiosa.» SEMÁN, P. *La religiosidad popular latinoamericana: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004. P. 26.

¹¹⁴ Una de las grandes dificultades para la evangelización fue, precisamente, la inexistencia de principios morales correspondientes entre el cristianismo (especialmente la concepción de pecado y redención) y las religiones de los pueblos precolombinos. Nociones como el amor al prójimo, el sacrificio, la caridad y la responsabilidad social debieron, por ello, ser introducidas en la vida comunal para la implantación del cristianismo: «Uno de los contrastes más interesantes entre las religiones eclesiásticas y las halladas en bandas, aldeas y jefaturas es la tendencia de las primeras a hacerse *universalistas*, es decir a hacer que sus sacramentos y normas morales sean aplicables a todos los pueblos del mundo. Así pues, un ingrediente importante en las religiones eclesiásticas del budismo, hinduismo, cristianismo e islam es que subrayan la necesidad de que los seres humanos sean caritativos y compasivos con los débiles y los pobres. También comparten la prohibición del sacrificio humano y del consumo de carne humana, así como un respeto general a la vida humana.» HARRIS, M. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza, Universidad/Textos, 1988. P. 462.

resultó en un choque cultural para los indígenas y fue una de las ideas más complejas de transmitir a las primeras comunidades evangelizadas.¹¹⁵

1.4. De la inmanencia a la trascendencia

El paso del panteísmo inmanente al trascendentalismo representó un complejo proceso de adaptación para los indígenas. De hecho, cabe preguntarse si esta catequesis de una religión trascendentalista, que no depende del mundo, que no nace de él y cuya finalidad no es la vida terrenal, fue implantada y aceptada en el «Nuevo Mundo». Los misioneros españoles tenían el reto de predicar la idea de que Dios no se encontraba más en la naturaleza, sino en el hombre mismo.

Con la llegada del cristianismo se da un cambio cualitativo del animismo al trascendentalismo, lo cual repercute en distintos aspectos ideológicos; por ejemplo, la concepción de hombre, tiempo, historia, naturaleza, muerte. Se pasa del pensamiento mítico a la filosofía, de la medición y cálculo a la ciencia, de la duración a la historia.¹¹⁶ En síntesis, se le dio un sentido trascendental, abstracto, categorial, demostrativo, axiomático y lógico a la religiosidad y la vida:

Porque, en el fondo, el primitivo no encuentra significación ni interés en las acciones humanas (por ejemplo, en los trabajos agrícolas, en las costumbres sociales, en la vida sexual, en la cultura, etc.) más que en la medida en que repiten gestos revelados por las divinidades, los héroes o los antepasados. Todo aquello que no tiene cabida entre estas acciones significativas, no tiene nombre ni importancia.¹¹⁷

Así como explica Elíade en la cita, para los pueblos precolombinos no existía la noción de historia, ni ciencia, ni filosofía (así como se entiende desde la perspectiva occidental), porque los acontecimientos o fenómenos del mundo solo tenían sentido dentro de la religiosidad mítica. Con la imposición de la cultura occidental y el cristianismo, el pensamiento «primitivo» (utilizando la terminología de Elíade) debió adaptarse a ese modelo de autoreflexión y categorización abstracta *ex – mundus*.¹¹⁸

¹¹⁵ Cfr. PRIEN, H.-J. *La historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 44-46.

¹¹⁶ Cfr. ELÍADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974. P. 15 y ss.

¹¹⁷ *Ibidem*. P. 18.

¹¹⁸ Debe recordarse que esta caracterización de los pueblos precolombinos como «primitivos» se hace desde la categorización y conceptualización de Occidente. Sobre este tema: PÉREZ, J. M. *Estos, ¿no son hombres?* Santo Domingo: Ediciones de la Fundación García-Arévalo, Inc., 1984. En dicha obra el autor

En el «Nuevo Mundo» también se descubre cierta tendencia a la identificación de la naturaleza y lo humano con lo divino. No en una forma de panteísmo, sino como un intento por acercar lo divino a la realidad cotidiana humana. Esto es evidente, por ejemplo, en algunas figuraciones artísticas de Dios, Cristo o los santos, las cuales conservan el simbolismo de ciertos elementos de la naturaleza.¹¹⁹ Dichas categorizaciones aplicadas a lo divino reflejan la imposibilidad de abstraer o separar la noción de lo sagrado del mundo natural y profano.¹²⁰

2. Fenómenos resultantes de la evangelización en Hispanoamérica

Posterior a este análisis sobre los cambios ideológicos y teológicos que se produjeron en el «Nuevo Mundo» al implantarse el cristianismo, se presentan a continuación dos hechos o fenómenos sociales que son consecuencia o resultado del mismo proceso: la institución de la Iglesia católica como autoridad social, política y económica; y la afluencia y popularidad del protestantismo.

2.1. Hegemonía católica en el continente

La Iglesia, como institución autoritaria, ordenadora, latifundista y paternalista, es resultado de la llegada del cristianismo a América. Un advenimiento que, como se mencionó, se concentró en la expansión y la dominación, pero no en la evangelización profunda de los principios teológicos. Esto explica, a grandes rasgos, algunas características de la cristiandad propia de Hispanoamérica, la cual es importante comprender para analizar la figuración literaria del Cristo en la novela del siglo XX.

El primer aspecto que resalta acerca del rol autoritario y social de la Iglesia católica en el «Nuevo Mundo» es su injerencia o participación en el ordenamiento y la vida del

comenta acerca de las dificultades y el proceso que debió enfrentar Occidente al reconocer la «otredad» de las culturas precolombinas e indígenas actuales.

¹¹⁹ Como ejemplos concretos de dicho fenómeno pueden citarse casos arquitectónicos conocidos, como la iglesia de San Agustín (1606-1617) en Quito, Colombia. Esta presenta escenas del Sol y la Luna mezcladas con simbología cristiana. Aunque el ejemplo más conocido es el de la pintura de la Virgen de Guadalupe en la Basílica de Guadalupe en México, D.F. En esta se descubre también el manto estrellado de María, quien al mismo tiempo está sobre la luna, lo cual hace referencia a las divinidades aztecas del cielo. Para profundizar en el tema: BARRIOS PEÑA, J. *Quinientos años después*. Op. Cit. P. 54-71.

¹²⁰ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia*. Op. Cit. P. 48 y ss.

continente. Desde su advenimiento a América, la Iglesia logró integrarse a todos los aspectos de la sociedad: educación, salud y cultura, entre otros.¹²¹ De esta manera, se aseguró de tener la mayor influencia posible en la vida de los pobladores. Esto lo logró no solo mediante intervención directa y violenta en la sociedad, sino por distintas estrategias de intromisión cultural; por ejemplo, la implantación de valores, gustos, moral y fe, entre otros. Gracias a esto, desde la época colonial se encuentra el hispanoamericano inmerso en una sociedad predominante religiosa: «La Iglesia funda hospitales, asilos, universidades, centros superiores de enseñanza, asegurándose así su influjo sobre las actuales y futuras generaciones de la clase media urbana.»¹²²

Sin embargo, también debe señalarse que si bien la Iglesia se convirtió en un común denominador en una sociedad altamente dividida y heterogénea, eso no significó que esta se mantuviera ajena a la división social y el sistema exclusivista que se implantó durante la conquista y colonización. La Iglesia, al igual que todas las demás entidades colonizadoras, tuvo que adaptarse al modelo regente de dominado y dominador: «En medio de una sociedad que apenas merece el nombre de tal, la Iglesia se constituyó como el único factor de orden. Para ser fiel a ese rol, debió elaborar dos tipos de catolicismo: al gusto de la clase colonial y para los oprimidos.»¹²³

En este punto reside la paradoja del papel de la Iglesia católica en el «Nuevo Mundo». Al mismo tiempo que vinculaba a los habitantes de las nuevas tierras, también sirvió como elemento alienante del indígena y acrecentó las diferencias entre grupos culturales. Esto llevó a la concepción o imagen de una Iglesia clasista, racista y discriminadora; lo cual hasta la fecha tiene gran peso en la vivencia del cristianismo en Hispanoamérica. Esta discordancia marcó, ideológicamente, la consciencia colectiva y el desarrollo religioso del «Nuevo Mundo»; dado que el discurso del amor cristiano y la compasión perdió credibilidad y se puso en duda la autoridad moral de la Iglesia.

¹²¹ Cfr. MIRES, F. *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1991. Sobre este punto también puede consultarse la compilación de ensayos a cargo de Aurelio Alonso para la CLACSO. En este compendio se encuentran artículos que engloban la historia y situación actual del fenómeno religioso en el «Nuevo Mundo», en particular sobre el rol de la Iglesia cristiana en la configuración de las naciones latinoamericanas. Se presentan trabajos sobre el monopolio histórico del catolicismo en el continente, la incursión de la Iglesia en la política, la influencia de lo religioso en la sociedad actual latinoamericana (con base en estudios de caso, como México y Argentina), entre otros.. ALONSO (Ed). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.

¹²² PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 13.

¹²³ MIRES, F. *La colonización de las almas. Op. Cit.* P. 223-224.

Otro de los aspectos fundamentales del papel de la Iglesia católica como figura de autoridad o influencia política, social y económica en el continente es la posesión de bienes. Tierra, trabajo y tributo fueron las tres columnas o pilares sobre los que se fundó la conquista y colonización en Hispanoamérica. La Iglesia tuvo igual participación en estos tres aspectos de la dominación, especialmente en la posesión de tierras. No se trataba solo de la usurpación de los territorios, sino de la restricción a los indígenas sobre la propiedad privada. Esta prohibición fue uno de los problemas centrales para los nativos, que tendría grandes consecuencias para los siglos venideros.¹²⁴

La Iglesia fue también otra manifestación o extensión del latifundismo colonial, en el sentido que esta contaba con trabajadores y percibía impuestos. Para funcionar como una hacienda «efectiva», la Iglesia debía, en primera instancia, convertir a sus trabajadores en vasallos que no se reconocieran como individuos pertenecientes a un grupo o a una ideología particular. Mediante esta pérdida de identidad y pertenencia a un grupo se volvería el indígena una fuerza laboral más efectiva y eficiente. Incluso desde esta perspectiva puede notarse cómo la evangelización jugó un papel importante en la organización socio-económica de las nuevas tierras.¹²⁵

¹²⁴ El hecho que la usurpación y apropiación de las tierras no representó ningún dilema moral para los españoles en esa época, facilitó la instalación rápida del latifundismo. Este sistema, incluso hoy en día, representa grandes retos y dificultades para el desarrollo de la sociedad y la economía del «Nuevo Continente», los cuales aún deben superarse: «La hacienda no es simplemente una finca que pertenece a un particular, es más bien una comunidad bajo dirección privada. Es un sistema social cerrado en sí mismo y que guía la vida de los que pertenecen a él desde la cuna hasta el ataúd; determina la economía, la política, la educación, las instituciones sociales y el desarrollo industrial dentro de su ámbito. El peón vive en una relación férreamente delimitada con su patrón, que apenas puede distinguirse de una servidumbre, que de ninguna forma se limita al aspecto económico, sino que comporta también una ética social especial. La hacienda creó una especial relación de dependencia entre el hacendado y sus trabajadores, que se solidificó en una tradición autoritaria de señorío y sumisión. El resultado del centenario sistema de hacienda es la pérdida de identidad de los peones despersonalizados.» PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 194.

¹²⁵ Sobre este punto es importante resaltar también el papel que la esclavitud tuvo en la organización de la sociedad colonial en Hispanoamérica y la conformación de la identidad cultural, social y religiosa del indígena, del criollo, del español y del mestizo. Mediante dicho sistema de dominación y explotación se definieron los roles sociales de todos los grupos. El español era en Europa, simplemente, un ciudadano y un fiel. En Hispanoamérica, era Señor, propietario, redentor o misionero. El indígena, desde la perspectiva de este nuevo Señor, solo podía ser social y culturalmente definido o determinado en relación con él. Este fue visto, entonces, como propiedad del conquistador y de la Iglesia. Fuera de la jurisdicción de la Corona y la Iglesia católica, la existencia del indígena no tenía sentido, puesto que este había sido ya reducido a un ser sin autonomía y capacidad de autodeterminación ni sobrevivencia. Cfr. MIREs, F. *La colonización de las almas. Op. Cit.* P. 135 y ss.

Esta institución espiritual se encontraba igualmente dentro de este sistema de organización social y, por lo tanto, debió adaptarse a él. De esta manera, se convirtió en otro medio más para la introducción, establecimiento y mantenimiento de los latifundios y otras formas de organización social y económica en la época colonial.

El tercer aspecto que cabe resaltar sobre la autoridad de la Iglesia católica en el continente es la actitud paternalista, lo cual lleva al excesivo formalismo y moralismo religiosos. Desde la evangelización, los habitantes del «Nuevo Mundo» fueron vistos como individuos carentes de autonomía que no podían decidirse libremente. A estos debía mostrárseles y enseñárseles cómo vivir, cómo comportarse y cómo ser buenos cristianos. Por ello, los misioneros contemplaron la hispanización de la población como un medio para una evangelización más efectiva. Esto, además, evitaría un indeseado mestizaje religioso y cultural. Esta fue una de las preocupaciones más serias de la Iglesia en ese momento, dado que una simbiosis religiosa podía poner en peligro el éxito del adoctrinamiento en el «Nuevo Mundo». Por esta razón, los misioneros mostraron poco interés en la comprensión de las culturas y cosmovisiones indígenas. Los sacerdotes y teólogos aprendieron las lenguas nativas y estudiaron algunos elementos del mundo y pensamiento indígenas, pero solamente en la medida en que este conocimiento podría serles de utilidad para la transmisión e implantación de la religión cristiana:

Practicaban el método de la tabula rasa, que habría de conducir al desarraigo socio religioso de los indios y, con ello, a la pérdida de su identidad. Así se echaron los cimientos de una “cultura de la pobreza”, la subcultura de masas desarraigadas en las que ha desaparecido la voluntad de un desarrollo independiente y de una responsabilidad propia. [...] Fueron igualmente débiles los ensayos de adaptar el dogma, en su presentación, al mundo conceptual de cada cultura y religión indias. Esto era resultado del hecho de que los misioneros procedían de un país que combatía desde los Reyes Católicos todo tipo de heterodoxia y, especialmente en aquella época de la Reforma amenazante todo sincretismo pagano cristiano cayó bajo la sospecha de herejía.¹²⁶

Esta actitud paternalista y formalista fue una de las estrategias o medios utilizados por los misioneros para impregnar al continente de la religiosidad y los valores cristianos. Esto, sin embargo, fomentó una actitud o postura puritana y moralista de parte de los misioneros, que cada vez más se empeñaban en evitar el mestizaje religioso. Para los religiosos y teólogos era prioritario mantener la «pureza» de la religión católica, por lo

¹²⁶ HANKE, H-L. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Itsmo, 1988. P. 228.

que muchos elementos culturales indígenas, como prácticas religiosas, textos o rituales, fueron negados o eliminados para cumplir este propósito:

La indianización no penetra hasta el corazón de la liturgia [...]. Presos de la preocupación típicamente ibérica por la ortodoxia, los frailes no podían valorar las concepciones y las acciones culturales de quienes querían convertir en su contenido positivo. Prueba de ello es la idea de que primero es necesario liquidarlo todo, crear una especie de vacío religioso, para poder construir desde cero.¹²⁷

Como puede apreciarse, la desconfianza y el desinterés en la religiosidad indígena conllevaron, en primer lugar, a la negación de muchas manifestaciones y rituales religiosos de los pueblos nativos de Hispanoamérica. Una segunda consecuencia fue el excesivo moralismo y purismo con el que se llevó a cabo la evangelización en el «Nuevo Continente». Para el catolicismo, el «paganismo»¹²⁸ del indígena estaba impregnado de inmoralidad, perversión e idolatría, lo cual debía ser combatido y eliminado. El cristianismo se propuso, entonces, convertir a los nativos en seres morales y rectos. Paulatinamente fue transformándose la misión en un proceso de moralización o «exorcismo». Debido a esto, la transmisión del evangelio cristiano quedaba rezagada, en algunos casos, a un segundo plano. La religión católica se volvió un conglomerado de reglas que debían ser acatadas incuestionablemente. Naturalmente, esto repercutió o impactó el desarrollo cultural de los distintos grupos sociales, los cuales no lograron apropiarse los principios teológicos fundamentales del catolicismo. Una religión que no es interiorizada y asimilada, cultural y espiritualmente, se convierte en una carga, en una imposición que es vista con desconfianza y desde la distancia. A pesar de esto, la Iglesia se aseguró solamente de volver a la religión el centro de la existencia de los habitantes del «Nuevo Mundo»:

El indio podía ver a Cristo por doquier; desde la cuna hasta la sepultura. Lo encontraría en los conventos, donde se le enseñaba el catecismo, la lectura y la escritura; en los talleres, donde se le industriaba en las artesanías; en los hospitales, donde se le curaba cuando estaba enfermo. Lo encontraba en las calles y en las plazas de su aldea. Aquí se levantaba el templo; por allí pasaban las procesiones; y allí estaba el escenario para el próximo auto sacramental. Cristo lo perseguiría incluso dentro de su familia, que solo podía fundar de acuerdo con su ley. Sí, desde su propia

¹²⁷ PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 142.

¹²⁸ La designación o caracterización de «paganos» que fue adjudicada a los indígenas es un tema, hasta la fecha, debatido y controversial. En su sentido etimológico un *paganus* (*pagus* – aldea, distrito, cantón) era un habitante de la periferia de la ciudad, en la época de Constantino (cuando se institucionalizó el cristianismo como religión oficial del Imperio). Los misioneros se concentraron en la evangelización de estas zonas, dado que eran comunidades pequeñas aún no organizadas dentro de una religión común. Por ello, fue más fácil hacerles adoptar el cristianismo. GARCÍA DE DIEGO, V. *Diccionario etimológico. Op. Cit.* P. 294. Los indígenas americanos, al contrario, ya tenían una religión propia que regía su sociedad y gobierno, por lo que no podía, en sentido estricto, calificárseles de paganos.

casa oíría sonar las campanas para el culto divino o en el catequista pasaría por su casa para invitarlo a la misa o a la escuela. Cristo le perseguiría incluso en sus diversiones, pues todos sus festejos paganos quedaban sustituidos por los cristianos. Había nacido en Cristo, vivía y moriría en él.¹²⁹

En síntesis, el sincretismo religioso en América resultó en la implantación de una especie de «imperio católico». El cristianismo se convirtió en parte de una compleja unidad o estructura social, cultural y económica, en la cual religión y teología cobraban cada vez más fuerza frente al Estado.

2.2. Protestantismo en Hispanoamérica

La llegada y expansión del protestantismo en Hispanoamérica es otro factor particular y especial resultante de este encuentro o esta mezcla cultural, pues se presentó como el opuesto o la opción libre a la Iglesia hegemónica que se había establecido.

El protestantismo llegó a Hispanoamérica, especialmente, de los Estados Unidos a inicios del siglo XIX. La fundación de las primeras misiones de baptistas, metodistas y anglicanos se remonta a los años 1814 – 1821.¹³⁰ Tras la independencia de las antiguas colonias hispanas, estas iglesias vieron la oportunidad de extender su territorio en el «Nuevo Mundo». Inicialmente justificaron su llegada y establecimiento mediante su trabajo misional. Argumentaban que el analfabetismo, la explotación, la ignorancia y demás males de sus vecinos del sur se debían, en gran parte, al deficiente trabajo de la Iglesia católica. Afirmaban que esta no se había empeñado en generar medios para el desarrollo y bienestar de las poblaciones. Bajo este argumento se establecieron los primeros misioneros protestantes como educadores y trabajadores sociales o de la salud; y aprovecharon para presentar a las comunidades indígenas una nueva opción de fe.

A parte del aspecto social, los grupos protestantes insistían en que el fracaso de la Iglesia católica no radicaba solo en haber permitido y aprovechado la explotación y el empobrecimiento de las comunidades, sino en no haber transmitido profunda y propiamente el evangelio. Ante esto querían presentar al protestantismo como una alternativa para vivir la fe cristiana. Señalaban la falta de traducciones de la Biblia en

¹²⁹ PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 226.

¹³⁰ Cfr. *Ibidem.* P. 762 y ss.

lenguas originarias, la excesiva devoción a los santos y la Virgen y la casi enfermiza adoración de la pasión del Cristo muerto en la cruz.¹³¹

Por estas razones, puede entenderse por qué las iglesias protestantes anglosajonas adoptaron ciertas estrategias de evangelización opuestas o contrastantes a las utilizadas por la Iglesia católica. Estas buscaron presentar al cristianismo como una experiencia o acontecimiento más emotivo y espiritual, nacido de un encuentro personal con Dios. En este sentido, se le presentaba al individuo la posibilidad de decidirse libremente por este acercamiento con un Dios del amor. Esta, naturalmente, se aparecía como una alternativa más atractiva a la imposición del catolicismo, que habían experimentado las primeras comunidades indígenas. Por ello, el protestantismo fue percibido como opuesto a la opresión del catolicismo.¹³²

Otro importante factor a considerar en el fenómeno de la llegada del protestantismo a Hispanoamérica es la fundación de pequeñas comunidades religiosas, autónomas e independientes de la administración eclesiástica de los pueblos o distritos. Esto se oponía, igualmente, a la concepción patriarcal que se había establecido de la religión y la Iglesia como institución, en la que había una jerarquía de misioneros, sacerdotes y obispos, que debían organizar las actividades de los habitantes de la comunidad. Además, dicho ordenamiento contrastaba con la imagen de la Iglesia en el Vaticano, con el Papa como representante de Dios, algo que para los indígenas era lejano e inalcanzable:

Tales principios implican un alto grado de independencia para cada congregación, si no su absoluta autonomía. De acuerdo al modelo estadounidense, presuponen una participación máxima de todos los miembros de la comunidad en la vida y decisiones de la misma, que son los que la controlan y otorgan su autoridad al dirigente, que en lo fundamental la recibe de la comunidad y no de la institución eclesiástica.¹³³

Como se ha expuesto, el protestantismo trajo una nueva visión de la religiosidad cristiana a Hispanoamérica: un cristianismo no institucional, nacido de la propia experiencia, menos jerárquico, menos enfocado en la formalidad, accesible a todos y libre en su interpretación y expresión social. Esta nueva oferta religiosa significó para

¹³¹ Cfr. *Ibidem*. P. 765-767.

¹³² Cfr. *Ibidem*. P. 763 y ss. y BASTIAN, J-P. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México: Ediciones CUPSA, 1990.

¹³³ PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 769.

los indígenas, por primera vez, una elección religiosa libre, fuera de la Iglesia. Las iglesias evangélicas, además, no estaban impregnadas de las connotaciones históricas negativas, como esclavitud, violencia, explotación, usurpación de la tierra, entre otros, que afectaban la imagen de la Iglesia católica, especialmente después de la independencia. La popularidad del evangelismo en el «Nuevo Mundo» refleja también la insatisfacción de los ciudadanos con una Iglesia que parecía cada vez más distante y, especialmente, incapaz de adaptarse a las circunstancias y necesidades de un continente tan distinto a Europa.¹³⁴

3. Rasgos de la religiosidad del «Nuevo Mundo»

Después de haber presentado esta breve reflexión sobre el sincretismo en Hispanoamérica, puede, a continuación, hacerse un análisis general sobre las características o elementos propios y distintivos de la religiosidad en el continente.

3.1. Formalismo

En su tesis sobre la evangelización fallida en Hispanoamérica, Dussel explica que otra de las causas de este fenómeno fue la excesiva atención o acento que se puso sobre los aspectos formales de la religión.¹³⁵ Formalismo y religiosidad popular tuvieron primacía sobre los fundamentos teológicos, los cuales fueron, en muchas ocasiones, dejados en segundo plano. Por este motivo, muchos elementos importantes y centrales de la religión cristiana fueron incorrectamente interpretados y cambiados en el «Nuevo Mundo»; lo que aún hoy en día representa un grave problema para la Iglesia en Hispanoamérica.¹³⁶

¹³⁴ Para fortalecer este punto puede agregarse que: «Las sociedades protestantes fueron espacios asociativos privilegiados para la inculcación de valores modernos y de prácticas democráticas; modernidad económica y política que las sociedades protestantes pretendieron fundar sobre principios religiosos y éticos igualitarios que permitieran superar la herencia autoritaria y verticalista del catolicismo.» BASTIAN, J-P. *Breve Historia del Protestantismo*. Op. Cit. P. 229. Acerca de la llegada y presencia de los movimientos protestantes en América Latina: BASTIAN, J-P. «Protestantes en América». En: Varios. *Evangélicos en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995. P. 7-58. DE SANTA ANA, J. «El movimiento evangélico en Latinoamérica». En: Varios. *Evangélicos en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995. P. 133-139.

¹³⁵ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia*. Op. Cit. P. 109-112.

¹³⁶ Cfr. LUQUE ALCAIDE, E. *La evangelización en América y sus retos: respuestas de los protagonistas*. San José, C.R: Promesa, 2002. Sobre los retos que el cristianismo enfrenta en la actualidad en un continente que sufrió una evangelización impuesta afirma el Cardenal colombiano López Trujillo: «Se van conociendo estudios, según los cuales confiesan su fracaso en aquellos medios en los cuales la

Desde este mismo contexto se comprende también por qué la religiosidad popular hispanoamericana es tan rica en manifestaciones sociales y comunales y por qué signos, símbolos y folclore son especialmente acentuados en la tradición religiosa.¹³⁷ Desde la llegada del catolicismo a América fueron los rituales y la simbología cristiana un medio infaltable para superar las barreras o límites culturales y lingüísticos. Por esta razón, la Semana Santa, el Domingo de Ramos, la Navidad, el agua bendita, las cenizas, los nacimientos, las procesiones, entre otras, ocuparon un lugar fundamental en el proceso de adoctrinamiento; en comparación con la transmisión del contenido ideológico, histórico y espiritual detrás de dicha simbología.¹³⁸

Puede afirmarse que la religiosidad popular en el continente es fundamental para su funcionamiento. Esta no se encuentra al margen o paralela a la vida diaria, sino que está enraizada. La religiosidad tiene un sentido más profundo en la consciencia religiosa popular del continente, que la pura manifestación de la fe. Forma parte de su cotidianidad.¹³⁹

3.2.«Superstición»¹⁴⁰

Para comprender la consciencia religiosa en Hispanoamérica más profundamente debe hacerse mención y analizar su característica tendencia a la observación escrupulosa de la realidad, objetos de temor religioso, tabúes, veneraciones y supercherías. Esto puede concretarse o sintetizarse en dos aspectos: la religiosidad milagrera y la fe providencialista.

piEDAD popular no ha estado más ligada a un proceso evangelizador. Se observa, en algunas partes, el fenómeno del reflujo: lugares en donde inicialmente parecía floreciente la religiosidad popular y que luego han sido abandonados. Causa pena ver cómo nuestros pueblos han sido víctimas de una esterilización de su fe, hasta caer en situaciones de incredulidad.» LÓPEZ TRUJILLO, A. «Los desafíos de Puebla». En: *Revista Medellín. Teología y Pastoral para América Latina*. (2004). No. 118. P. 239-252. Aquí: P. 243.

¹³⁷ Acerca de la religiosidad popular en América Latina y sus manifestaciones: ESTRADA, J. A. *Transformación de la religiosidad popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986 y SEMÁN, P. *La religiosidad popular latinoamericana*. Op. Cit.

¹³⁸ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia*. P. 116 y ss.

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*. P. 118.

¹⁴⁰ Se hace referencia al término, según fue entendido desde la perspectiva cristiana. Por ello se prefiere el entrecorillado para resaltar su uso particular en este apartado.

El primero se refiere a la creencia en que determinados favores o gracias serán concedidos, dependiendo de ciertos rituales o sacrificios realizados. En cierta manera, esto se vuelve una especie de ritualismo mágico de lo divino. Esto recuerda a la relación mágica entre hombre y naturaleza, que existía en las religiones precolombinas.¹⁴¹

El segundo aspecto se entiende como una tendencia al fatalismo y conformismo. Es un rasgo de la mentalidad religiosa latinoamericana, en general, considerar el «capricho divino» como la causa o explicación a ciertos eventos. Así como se cree que favores o gracias pueden ser recibidos si Dios (o algún otro santo o la Virgen María) lo permite; también se cree que el infortunio o la desgracia están directamente relacionados con la voluntad divina. Por ello, les son otorgados a las catástrofes y accidentes un sentido divino, para que sea más sencillo superarlos:

Neben solchen ist vor allem noch der Glaube an Krankheitsgeister lebendig. Dieser weltbildhafte Bezug rechtfertigt es, auch die heutigen volksmedizinischen Auffassungen der Völker in Amerika mit einigen Strichen zu zeichnen. Krankheiten beruhen bei ihnen noch immer gerne auf bösen Geistern und auf dem "bösen Blick" – wenn auch nicht ausschließlich, denn natürliche Ursachen werden in handgreiflichen Fällen mitnichten verkannt.¹⁴²

3.3. Patetismo

Otro aspecto importante acerca de la religiosidad en el «Nuevo Mundo» es la acentuación del sufrimiento. La mayor parte de las manifestaciones populares religiosas en Hispanoamérica remarcan o subrayan los aspectos más lúgubres o sombríos del cristianismo: muerte, sacrificio, dolor, castigo, pecado, entre otros.¹⁴³

¹⁴¹Cfr. KRICKEBERG, W. *Die Religionen des Alten Amerikas. Op. Cit.* P. 143 y ss.

¹⁴²*Ibidem.* P. 161.

¹⁴³ Sobre este punto: DUSSEL, E. «Religiosidad popular latinoamericana: hipótesis fundamentales». En: *Cristianismo y sociedad.* (1986). No. 88. P. 103-112. En el artículo afirma el autor que la religiosidad del continente está fuertemente marcada por una historia de violencia y explotación, lo cual lleva a una sobreestimación de los aspectos pasionales del cristianismo: martirio, muerte, sacrificio, tortura, crucifixión, entre otros. Lo que se encuentra detrás de esta valoración del sufrimiento, sin embargo, afirma Dussel, es la «esperanza libertadora». Cfr. P. 110. Otro interesante análisis sobre la religiosidad en Guatemala, que puede ser útil para la ilustración de este punto, es ofrecido por el historiador Celso Lara: LARA, C. *Religiosidad popular: ensayos sobre la dinámica religiosa de Guatemala.* Guatemala: USAC: Centro de Estudios Folklóricos, 2005. El investigador analiza diversas manifestaciones de la religiosidad popular guatemalteca que reflejan cierta tendencia a lo tétrico y lúgubre. Por ejemplo, la quema de figuras demoníacas, la disposición de comida en los cementerios para alimentar a los muertos y la flagelación pública para imitar el castigo de Cristo, entre otros.

La identificación con el sufrimiento, la guerra y la muerte (y no con la alegría de la resurrección, la esperanza y el amor) en el continente puede comprenderse mejor cuando se la contextualiza desde la historia y mentalidad del «Nuevo Continente»:

Las masas oprimidas buscaban y siguen buscando compensación por su situación miserable, consuelo y huida, hasta un asomo de masoquismo ante las innumerables imágenes y estatuas que expresan el sufrimiento cristiano. Figuras de Jesús vestido de rojo llevando la cruz y representaciones del cadáver de Jesús en el sepulcro, hasta las esculturas del cadáver de tamaño natural en urnas de vidrio. Esta religiosidad imaginera apunta a un círculo vicioso: por un lado sublima las imágenes del propio sufrimiento, lo vuelve llevadero; por otro, interioriza una ética conformista, que por su lado contribuye a justificar el status quo, el orden social injusto, ayudando a prolongar el sufrimiento de los oprimidos.¹⁴⁴

Como se mencionó anteriormente, esto debe comprenderse desde una perspectiva sociológica, histórica e, incluso, psicológica. Desde sus condiciones particulares y su historia de explotación y esclavitud, la sociedad hispanoamericana tiende a ver en la opción de la religión una forma de explicación, huída y consuelo:

Las fiestas de los santos celebradas desmesuradamente tienen un carácter compensatorio. La vida cotidiana de la población rural sencilla, caracterizada por el hambre, el silencio, la obscuridad, la soledad, la desconfianza y la hostilidad, la rutinarietà y la profanidad, se resarce en la fiesta, llena de comida, estrépito, luz, aglomeración humana, solidaridad, novedad y santidad.¹⁴⁵

Otro ejemplo que ilustra este punto se descubre en las celebraciones de Semana Santa, en las que aparece en el centro de la veneración el sufrimiento o la pasión de Cristo, especialmente el Jesús crucificado. El Jesús resucitado permanece en segundo plano. Las procesiones y el vía crucis de Viernes Santo son hechos con especial solemnidad, en oposición al Domingo de Resurrección, que muchas veces pasa desapercibido. Incluso la celebración de Pentecostés es vivida, en comparación al Viernes Santo, con menor solemnidad.

Muchos elementos de la veneración religiosa giran en torno a esta noción de sufrimiento, castigo y muerte. Por ejemplo, el peculiar culto a María como madre desconsolada, en luto y dolorosa. También algunos santos se vuelven objeto de especial devoción y fervor por su identificación con la pobreza, el sacrificio y el martirio. Acerca de la imagen patética de Dios Padre y del Espíritu Santo es importante mencionar que estos parecen no tener un lugar especial o representativo en las festividades de la

¹⁴⁴ DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 296.

¹⁴⁵ *Ibidem.* P. 298.

religiosidad popular hispanoamericana. De hecho, la imagen o la concepción de Dios Padre pueden llegar a interpretarse en un sentido negativo:

Stattdessen gelangt ein anderes Gottesbild zu immenser Bedeutung: Gott erscheint häufig als eine schicksalshafte Macht, die den Menschen in sklavischer Abhängigkeit und Unmündigkeit hält, als erbarmungsloser "böser Gott", der auch nicht eine Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesbildes ist; eher handelt es sich um eine Diktatur, die religiös verarbeitet worden ist. Herrschaft wird als Hypostase des Transzendenten erfahren; Gott und der Menschensohn stehen sich als Kreuziger und Gekreuzigter gegenüber. Der Grundbesitzer wird als eine göttliche Macht angesehen, der man arbeitend "opfert". Diese Gottesvortellung gleicht einer Mythisierung des Status der Unterdrückung und hilft dem Menschen nicht bei seiner Befreiung, sondern steht ihr im Wege. In der Sprache dieser Mythologie ausgedrückt, ist Auferstehung nur als ein Akt der Rebellion gegen Gott möglich.¹⁴⁶

La concepción de un dios castigador y vengativo es de especial importancia a nivel literario, como reflejo de la consciencia religiosa del «Nuevo Mundo». Este fenómeno se descubre también como una tendencia intelectual desde la época ilustrada-liberal, en la que la crítica a la religión y la imagen de Dios cobró un gran auge. En la actualidad sigue siendo una importante tendencia en el área social-humanística, que también se encuentra ampliamente difundida o extendida en Europa.

3.4. Alienación

Otro importante factor a considerar en el análisis de las características de la religiosidad en Hispanoamérica es la implantación del cristianismo como un elemento de dominio ideológico, social y, especialmente, moral; que aliena al sujeto mismo que lo reproduce. A pesar de que Enrique Dussel define al habitante del continente como un «ser para la religiosidad»¹⁴⁷ (su vida está concentrada en este aspecto y su producción cultural e intelectual está influenciada por ello); este resulta aislado y excluido de la participación institucional y representativa en la Iglesia y la religión cristiana.

¹⁴⁶ LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 37. Además del análisis de la religiosidad popular que hace Lustig, pueden citarse algunos trabajos sobre estudio de casos en Latinoamérica: ALEGRÍA PONS, J. F. *Gagá y Vudú en la República Dominicana*. Puerto Rico-Santo Domingo: Ediciones Chango Prieto, 1993. QUINTERO RIVERA, Á. G. (Ed.) *Virgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan: Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras / Centro de Investigaciones Académicas de la Universidad del Sagrado Corazón, 2003. Estos dos estudios en particular se centran no solo en la explicación y significado de los actos de fe colectivos, sino su connotación sociológica, implicaciones políticas, causas psicológicas, históricas, sociológicas, entre otros.

¹⁴⁷ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 116 y ss.

Una interesante perspectiva sobre este tema se encuentra también en *Historia de la Iglesia en América Latina* de Dussel. El autor argentino parte del análisis del discurso hegemónico en la sociedad latinoamericana y lo divide en tres aspectos o grados. El primer nivel de este discurso es el político (señor/esclavo), también aparece una relación de dominio erótica (hombre/mujer) y una pedagógica (antecesor-anciano/contemporáneo-joven). Estas tres formas de opresión también existen en la teología cristiana;¹⁴⁸ y son necesarias para el control social, político, económico, sexual y moral y para el mantenimiento de la autoridad de la Iglesia sobre los creyentes.

La religión, entonces, se volverá en Hispanoamérica una institución dictadora, que funcionará sobre la base de la relación señor/esclavo. Dentro de esta dinámica aparecen tres factores que deben ser analizados para comprender, más profundamente, el cristianismo en Hispanoamérica. En primer lugar, el encuentro del «yo» con el «otro». La experiencia del yo («centro») con el otro («periferia») exige el reconocimiento de otra realidad, de un *vis-à-vis*, un ponerse frente a algo distinto a sí mismo.¹⁴⁹ Sin embargo, este acercamiento o contacto con el otro, dentro de esta relación de dominación, no produce ningún resultado positivo (de auto-conocimiento y apertura), sino conlleva a distintos conflictos entre ambos polos.

Es aquí donde entra en juego el segundo elemento de esta relación de dominio: la divinización y veneración del yo y la negación del otro. Esta es la base o la lógica del pecado en la tradición profética del judaísmo: decir «no» al otro (Gn. 4:8; Mt. 23:35). También aparece claramente en la parábola bíblica del buen samaritano: el levita y el sacerdote niegan al otro (Lc. 10:31-32). Y este «no» al otro, se vuelve un «sí» absoluto al yo. En otras palabras, la categorización del otro como inferior o periférico implica que el yo será tomado como referente o medida que dictará el valor de todos los aspectos de la existencia: culturales, ideológicos, morales, estéticos, entre otros. Es así como se marca el distanciamiento ontológico entre ambos y cómo se entiende la opresión que sufre el otro ante la indiferencia y empoderamiento del yo.

Este encuentro entre el yo y el otro, que resulta en la exaltación del primero y la negación del segundo, conlleva al tercer elemento o aspecto de esta relación de

¹⁴⁸ Dussel cita algunos pasajes bíblicos para ilustrar dicho punto: Is. 1:17 y Lc. 18:29. P. 127 y ss.

¹⁴⁹ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 119-123.

dominio: la idea de la redención. El judaísmo y el cristianismo están fundados sobre la base de esta «lógica del pecado» y de la «lógica de la redención». Dentro de esta comprensión del pecado, en este sistema yo/otro, surge la idea de un profeta o salvador; dado que los pobres, los explotados, los discriminados, los negados y los esclavizados no están en la posición de liberarse, por ellos mismos, de la deificación del yo. Esta superación del sistema opresor del yo debe venir de fuera. De ahí surge la necesidad de un enviado o servidor de Dios (griego: *diakonie* - servidor). Este siervo venido de la exterioridad de este sistema yo/otro carga con la responsabilidad del servicio y la liberación del explotado, mediante un sacrificio. En el judaísmo, este siervo no es el que se sacrifica para morir; sino el que guía al pueblo sufrido a la libertad. (Lv. 16). En la tradición cristiana, el siervo es el que entrega su vida (Mt. 23:37).¹⁵⁰

Desde esta perspectiva puede entenderse cómo el cristianismo y el judaísmo, ideológicamente, se basan en los mismos fundamentos: la divinización del yo (en la dinámica del dominio), el pecado como negación del otro y la liberación mesiánica. Sin embargo, se diferencian en esencia en la concepción de liberación y redención. Sus nociones de profeta y siervo son también distintas.¹⁵¹

Este mismo esquema de dominación y negación del otro (pobre, marginado, diferente) se encuentra en el contexto social, ideológico, histórico, político y cultural de Hispanoamérica. Por ello, la idea o concepción de salvación, redención y liberación es compatible con la mentalidad latinoamericana y, según Dussel, se trata de una necesidad cada vez más urgente y prioritaria.¹⁵²

En síntesis, el autor argentino afirma que el espíritu europeo, al momento de la conquista y evangelización, se caracterizaba por la divinización del yo pensante y la cosificación del otro. El yo se presenta como el ser; y el otro, como la existencia.¹⁵³ Fue

¹⁵⁰ *Ibidem*. P. 129-131.

¹⁵¹ Profeta, del griego προφήτης: προ (antes) y φεμο (yo hablo). Se refiere al que habla o interpreta mensajes divinos. En hebreo *nabí*, era no solo un intermediario, sino un maestro, un enviado, un elegido por Dios para guiar a su pueblo. Por eso, dentro del judaísmo, Jesús es visto como un maestro, un *rabuní*, es decir, el que puede interpretar la escritura. Mientras que, en el cristianismo, Jesús es *mashíaj*, es decir, ungido. COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico*. Op. Cit. P. 477.

¹⁵² Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia*. Op. Cit. P. 136 y ss.

¹⁵³ Dussel hace una lectura crítica de la filosofía de Hegel y Heidegger por lo que en su obra se encuentran conceptos hegelianos y heideggerianos (existencia, ser, otro, por ejemplo) frecuentemente: «El trabajo de Enrique Dussel da cuenta de un esfuerzo intelectual por pensar las condiciones de posibilidad lógicas y axiológicas a partir de las cuales fundamentar formas de existencia, relaciones intersubjetivas

así como Europa llegó a identificarse y definirse frente al «Nuevo Continente» como el «yo absoluto» conocedor; y América o el indígena, como el «objeto» de conocimiento. El ser americano, desde el descubrimiento de las nuevas tierras, será definido, determinado y categorizado por el «yo» europeo. Y a partir de esto, también lo será su papel en la Iglesia y la historia de la salvación.¹⁵⁴

Durante la conquista y la implantación de la teología de la dominación en América no se tomó en cuenta el papel de lo no-europeo en la historia de la salvación. Teológicamente, la salvación se refiere a un solo punto y lugar: la tradición helenística y cristiana. Esto, como afirma Dussel, marcó para siempre el aislamiento y distanciamiento de América del cristianismo europeo: «Al no considerarse el momento histórico de ser cristianos en América latina, se evaporó la peculiaridad de nuestra realidad eclesial.»¹⁵⁵

¿Cuál será, entonces, el papel y la actitud que adoptará Latinoamérica frente a este fenómeno? El «Nuevo Mundo» buscará su reivindicación salvífica, a través de su invención y re-invencción (lejos de los patrones impuestos por Europa). El medio principal del que se valdrá será su fe cristiana vuelta praxis. Así tomará, finalmente, su lugar dentro de la historia de la salvación, la cual, en su caso particular, se refiere a la liberación de la dinámica de autodivinización del yo, alienación del otro y dominación. Es así como Dussel entiende el desarrollo de la teología latinoamericana: concretización y praxis. Esto se logrará en su reflexión cultural, filosófica, histórica, literaria, antropológica y religiosa: «[...] la fe es la comprensión ontológica fundamental, sobrenatural por la que de manera existencial, concreta, ad-viniente y ana-léctica, se nos abre el sentido de los acontecimientos de la historia como Historia de la Salvación.»¹⁵⁶

distintas a las que han imperado en el mundo en los últimos dos siglos. [...] Desde esta perspectiva es posible entender la lectura dusseliana de la tradición filosófica occidental, especialmente de dos de sus figuras más influyentes: Hegel y Heidegger, dos gigantes de la filosofía europea que fueron leídos bajo la impronta de la filosofía de la sospecha por parte de la generación de los filósofos de la liberación. En efecto, esta generación y Dussel de manera particular, se autorizan para leer la filosofía de la conciencia y la filosofía de la existencia en su discordancia con ciertos elementos y ciertas necesidades teóricas específicas». GONZÁLEZ SAN MARTÍN, P. «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica». En: *Scielo*. (Mendoza, 2014). No. 16. S/P. Rescatado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000200004. (Fecha de consulta: 5 de abril de 2016).

¹⁵⁴ DUSSEL, E. HIAL. . P. 138-141.

¹⁵⁵ *Ibidem*. P. 148.

¹⁵⁶ *Ibidem*. P. 142.

A manera de conclusión, entonces, puede mencionarse nuevamente que la comprensión del contexto religioso en el «Nuevo Mundo» puede ayudar a entender más profundamente la figuración literaria de Cristo, la crítica que se encuentra en las obras que retraan a este personaje y, sobre todo, el modelo de sacrificio-redención y nacimiento de una nueva realidad cultural a partir del pluriculturalismo y el mestizaje. Estas son ideas importantes que se analizarán en las obras seleccionadas a continuación. Siguiendo la argumentación de Dussel, se considera que la discusión sobre la figuración de Cristo en la literatura hispanoamericana puede resultar en una puesta al descubierto del fenómeno de la opresión. Dicha exposición, como afirma el autor argentino, llevará a la liberación de dicha dominación.

Capítulo III

Eduardo Caballero Calderón- *El Cristo de espaldas* (1952)

1. Aproximación narratológica

1.1. Datos bio-bibliográficos¹⁵⁷

Eduardo Caballero Calderón nació en Bogotá (Colombia) en 1910 y falleció en 1993. Trabajó como corresponsal para los periódicos *El Espectador* y *El Tiempo* en 1938. Por varios años escribió bajo el pseudónimo *Swann* (inspirado en la obra de Proust) para poder publicar sus primeros artículos periodísticos. La edición de su primera narración, *Tipacoque, estampas de provincia*, fue en el año 1940.

Posteriormente aparecieron los ensayos *Suramérica, tierra del hombre* (1942), *Latinoamérica, un mundo por hacer* (1944), y las narraciones *El arte de vivir sin soñar* (1943).¹⁵⁸ En 1946 se mudó a Madrid debido a un nombramiento diplomático, donde permaneció hasta 1948. Durante esa estadía en España escribió *Breviario del Quijote* (1947) y *Ancha es Castilla* (1950), un libro de reflexión espiritual dedicado al territorio español. Nuevamente en Colombia publicó *Diario de Tipacoque* (1950), una colección de relatos costumbristas.

¹⁵⁷ Como fuente bibliográfica sobre su obra y escritos es de especial importancia el trabajo conmemorativo que realizó la Biblioteca Nacional de Colombia, con apoyo del Ministerio de Cultura en 2010 (declarado año Caballero Calderón). Se realizó una recopilación de sus escritos, fotografías y cartas, entre otros y se montaron exposiciones para recordar al escritor colombiano. Como evidencia escrita resultó el documento: *De ayer a hoy. Eduardo Caballero Calderón 1910-2010*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Programa de Recuperación de la Memoria Literaria Nacional. Disponible en: <http://www.bibliotecanacional.gov.co/content/eduardo-caballero-calderon>. También: HERNÁNDEZ DE MENDOZA, C. «Eduardo Caballero Calderón (1910-1993)». En: *Boletín de la Academia Colombiana*. (1993). No. 43. Pág. 15-20. GARCÍA NÚÑEZ, L. F. «Caballero Calderón: un hito en la literatura colombiana del siglo XX». En: *Boletín de la Academia Colombiana*. (1993). No. 43. P. 21-28. HERRERA, L.C. «Trayectoria de un novelista: Eduardo Caballero Calderón». En: *Boletín cultural y bibliográfico* (Banco de la República, 1969). No. 2. P. 7-103. CABALLERO, B. «Swann y el sueño boliviano: biografía del periodista Eduardo Caballero Calderón». En: *Boletín cultural y bibliográfico* (Banco de la República, 2003). No. 62. P. 20-37.

¹⁵⁸ Un completo y profundo análisis sobre los ensayos de Caballero Calderón se encuentra en GAVIRIA, C. «Eduardo Caballero Calderón: panorámica de su obra ensayística». En: *Estudios de literatura colombiana*. (2010). No. 27. P. 119-134. En este, la autora hace una exploración descriptiva de algunas de las ideas políticas y sociológicas del escritor colombiano. Entre estas, asuntos tan diversos como la relación entre América y Europa, las situaciones políticas, económicas y culturales en Latinoamérica y Colombia, el tema de las regiones de Colombia y su geografía, y algunos tópicos de carácter filosófico.

Su primera novela, *El Cristo de espaldas* (1952), fue aclamada por su exacta descripción de la realidad, violencia, inestabilidad política y lucha ideológica entre liberales y conservadores en Colombia. El hilo conductor de la narración (el conflicto entre dos hermanos, uno liberal y el otro conservador) fue utilizado por el autor para dar forma a otras dos de sus siete novelas: *Caín* (1969) e *Historia de dos hermanos* (1977).

En el año 1954 obtuvo reconocimiento internacional con *Siervo sin tierra*. Gracias al aumento en su popularidad, recibió varias condecoraciones y sus posteriores novelas fueron publicadas en varios idiomas: *La penúltima hora* (1955), *Manuel Pacho* (1962), *El buen salvaje* (1966), la cual obtuvo el Premio Nadal, *Azote de sapo* (1975), *Tipacoque, de ayer a hoy* (1979) y *Bolívar, una historia que parece un cuento* (1983).

1.2. Argumento de la obra

La novela cuenta acerca de la llegada de un sacerdote a un pueblo y de los conflictos políticos que se generan por la muerte de un hombre de gran influencia en dicho lugar. La narración inicia con el arribo del padre joven. Al siguiente día se entera que don Roque Piragua, uno de los hombres más ricos del pueblo, ha sido asesinado. Se sospecha que Anacleto, su hijo rebelde y liberal, lo ha matado. Sin embargo, el cura joven cree en la inocencia de este. Para tratar de resolver el crimen deciden ir al pueblo de abajo (una comarca cercana y rival). El notario, Anarcasis (el otro hijo de don Roque), el sacristán y el sacerdote se disponen a partir cuando son atacados en la plaza por una multitud que busca matar a Anacleto. Sin embargo, el padre joven lo defiende y salva de la muerte.

En el camino hacia el pueblo de abajo, antes de morir, el sacristán confiesa al sacerdote que él ha matado a don Roque, puesto que este había tenido un hijo ilegítimo con Belencita, la hija de otra familia pudiente. El sacristán solamente confiesa que mató a Don Roque porque le pagaron para hacerlo. Posteriormente, Ursula, la madre de Belencita, explica al sacerdote sus sospechas: Don Pío Quinto (enemigo político de Don Roque) pudo haber dado orden de que mataran a Don Roque. Al final de la obra el sacerdote recibe una carta del obispo, en la cual le explica que será reubicado y dará clases de ortografía a los niños en el seminario.

1.3. Historia, tiempo y espacio

Las acciones tienen lugar en un pequeño pueblo de la región de Caldas en Colombia, llamado Agua Bonita, ubicado al centro-occidente del país y caracterizado por su gobierno conservador. El segundo escenario geográfico es Llano redondo, ubicado en el Valle de San José, Santander, al nororiente de Colombia, también conocido como «el pueblo de abajo». Este es conocido por su gobierno liberal y radical. Como puede notarse, el autor remarca el conflicto político de Colombia durante el siglo XX, en el que se enfrentaban dichas ideologías para dominar la mayor parte del territorio posible. Este fue un momento fundamental de la historia de dicho país, conocido como «la época de la violencia», alrededor de los años cincuenta.¹⁵⁹

Con respecto al tiempo interno de la obra, la narración se desarrolla en cuatro días (al igual que la pasión de Cristo): desde el jueves en la tarde hasta la mañana del domingo. El primer día consiste en la llegada del sacerdote al pueblo y su velada de oración agónica. El segundo día sostiene su primera prédica en la iglesia y defiende a Anacleto de morir. El tercer día viaja al pueblo de abajo («desciende a los infiernos») para aclarar el problema. El cuarto día recibe la carta del obispo y es enviado de vuelta al seminario. Esto es señalado al inicio de cada capítulo, para establecer un parangón con los hechos narrados en la Biblia: llegada de Jesús a Jerusalén, traición, juicio, vía crucis y muerte.

1.4. Voz narradora

Se trata de un narrador heterodiegético de focalización cero. Este es conocedor y observador omnisciente de los hechos desde un punto alejado, es decir, no interviene en la acción principal.

¹⁵⁹ Sobre dicho tema explica Campa: «El fenómeno de la violencia en Colombia ha sido consecuencia de la aguda atomización política, producida por el enfrentamiento entre las facciones extremas de los partidos tradicionales, que han dominado el escenario político de este país suramericano. Los efectos de esta polarización han estimulado “una verdadera explosión narrativa” (Rama, 1991: 81) que recupera los valores y los parámetros del habla popular. A este filón de literatura, que recoge la tradición del costumbrismo finisecular, pertenece *El Cristo de espaldas*, con su realismo neocrítico de explícita tradición oral que, según Ángel Rama, puede construir, “obras literarias con el mismo rigor y con el mismo cuidado con que puede construir las la tradición escrita” (Rama, 1991: 119).» P. 147. CAMPA, A. «Paremiología y recurso narrativo en *El Cristo de espaldas* de Eduardo Caballero Calderón». En: *Paremia*. (Madrid, 1997). No. 6. P. 147-152.

2. Descripción fenomenológica

2.1.Sacrificio

La personificación de Cristo se encuentra en la figura del sacerdote joven. Esto se hace evidente desde el inicio de la obra en distintos detalles. Por ejemplo, se cuenta cómo el sacerdote llega montado en un asno al pueblo, al igual que Jesús cuando entra a Jerusalén.¹⁶⁰ Esta llegada a Jerusalén también puede comprenderse como un descendimiento al infierno. Esta es la interpretación de Wolf Lustig, que explica cómo la figura de la tierra o del páramo puede verse como un símbolo o metáfora de un lugar prohibido, yerto, mustio y diabólico.¹⁶¹ En este sentido, la llegada del sacerdote puede interpretarse como una modalidad sacrificial: Jesús renuncia a su reino en el cielo y desciende a la tierra (y al infierno, posteriormente) por la salvación del hombre.

Las referencias a distintos actos sacrificiales continúan en la obra con el episodio del sermón del sacerdote en la iglesia. Este será uno de los puntos centrales en la novela, puesto que es el momento en el que el cura se identifica completamente con la figura de Cristo, mediante la metáfora del buen pastor. Desde la perspectiva del sacrificio, esta caracterización será también fundamental, pues la concepción del buen pastor se comprende solo desde la idea del sufrimiento y la inmolación. El pastor es el protector de los indefensos (el pueblo, el pecador, el labrador, el pobre) ante los lobos (sistemas políticos injustos, explotación, la Iglesia, trabajo forzado). Sin embargo, esta defensa o auxilio implica o trae consigo sufrimiento, sacrificio, abandono del yo y, finalmente, muerte. De tal manera que el auspicio del pobre y del pueblo explotado en el continente le significará al sacerdote un enfrentamiento contra los explotadores o «lobos» de los que habla en su homilía:

¹⁶⁰ La simbología del asno, el «descendimiento» del sacerdote, su llegada a la parroquia vieja, sin electricidad, entre otras imágenes que se presentan al inicio de la novela remarcan contrastes que será importante notar para comprender la obra de Caballero Calderón y sus tópicos/motivos. Según Ángel Rama, por ejemplo, esta simbología entre barbarie/civilización y campo/ciudad; en el sentido de «inocente/corrupto» y tradición/modernidad, pero, sobre todo, dentro de la categoría «superior/inferior». es, en esencia, el determinante que se impuso para calificar y distinguir los elementos autóctonos de las importaciones europeas, durante la conquista y colonización: «[...] la jerarquía social daba prueba de una preeminencia y establecía un cerco defensivo respecto a un entorno hostil y, sobre todo, inferior.» RAMA, Á. *La ciudad letrada*. Chile: Tajarar Editores, 2004. P. 76. Más adelante se explicará más detenidamente este tema en relación con la figuración de Cristo y el universo narrativo de Caballero Calderón.

¹⁶¹ Cfr. LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 233-236.

Por la primera vez miró a su rebaño, encerrado en el vasto y destartalado aprisco de la iglesia [...].

-El cura es el buen pastor- repitió-. Es el hombre a quien le interesan los fieles que tiene a su cuidado, en cuanto seres que sufren y hay que consolar por el amor de Dios, pecan y hay que perdonar en nombre de Dios, yerran y hay que corregir para conducirlos a Dios y por el buen camino. Solo un hombre en estas montañas se puede interesar tan directa, tan íntima, tan desinteresadamente por las personas y el alma de cada uno de sus habitantes, y ese hombre es el cura. Tenemos que considerar que el señor alcalde, por ejemplo, en nombre de un gobierno temporal se interesa por el progreso del pueblo y la seguridad personal de cada uno de sus vecinos...¹⁶²

En este discurso se describe a la sociedad democrática ideal y justa, en la que los intereses de la mayoría son cuidados por los servidores públicos.¹⁶³ Se presenta al pueblo como rebaño y a los servidores públicos como pastores que velan por su bienestar. Se trata de establecer un paralelismo para responsabilizar, a nivel moral y espiritual, el trabajo de dichos servidores públicos. Tal como se explicó en el capítulo precedente, religión y política están en fuerte relación o conexión en Latinoamérica.

En el plano simbólico debe notarse la imagen de la oveja en dicho pasaje. Esta representa desamparo, desahucio y debilidad de un grupo o de una persona, en este caso, del pueblo explotado en el continente.¹⁶⁴ Éste será retratado como un rebaño desprotegido, que necesita de un pastor. Dado que la sociedad y la política en el «Nuevo

¹⁶² CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. New York: The MacMillan Company, 1967. P. 29-30.

¹⁶³ Al respecto debe señalarse la importancia del pensamiento político de Caballero Calderón y su relación con su obra literaria. Como se mencionó en la reseña biográfica, Caballero Calderón ocupó varios cargos políticos, incluyendo el de alcalde de Tipacoque (una región sobre la que se puntualizará y comentará más adelante). Teniendo esto en cuenta no es de extrañar que en su universo literario se haga referencia a sus ideas políticas, sociológicas, económicas y culturales. Para el autor colombiano, nociones como nación, Estado, ciudadano, etc., son tratadas y discutidas de manera recurrente. En la anterior cita de *El Cristo de espaldas*, por ejemplo, hace referencia a las debilidades de los gobiernos y naciones latinoamericanas, que descuidan a las «ovejas» (pobladores) en beneficio de sus intereses personales. Este será un punto en el que insistirá en distintas obras y ensayos. Para Caballero Calderón, el fortalecimiento de la consciencia de nación y comunidad es clave para el progreso del continente. El territorio nacional y la región son definidos como el lugar con el que los habitantes de los países latinoamericanos pueden sentirse identificados, es decir, donde pueden sentir que pertenecen, que se encuentran a gusto: «¿Para qué el resto, si aquí lo tengo todo? Si le pidiera algo más a la vida, ¿no pecaría de vano y temerario? Cuando estoy lejos de Tipacoque, ¿no es esto lo que me falta? Cuando aquí me encuentro, ¿no siento que todo lo demás me sobra? [...] En saliendo de Tipacoque me siento vacío, como una iguana que cuelgan de la cola [...] Fuera de ella me siento angustiado, inquieto, triste, sin alientos, vacío...» CABALLERO CALDERÓN, E. *Diario de Tipacoque*. Medellín: Bedout, S/A. P. 179-180.

¹⁶⁴ Además, el símbolo de la oveja es de especial importancia en la Biblia. Estas, así como los carneros, son animales de sacrificio en el Antiguo Testamento (Ex. 29:3; Lv. 4:32, 5:6; 8:18, entre otros). Las ovejas también son descritas como animales tímidos, indefensos y pacientes ante el sufrimiento (Sal. 119-176; Is. 53: 6; Jer. 11:19, entre otros). Sin embargo, el aspecto más relevante de este símbolo en la Biblia es su identificación con el pueblo de Dios (Mt. 10:6, Jn. 10:1-6, entre otros). RAND, W.W. *Diccionario de la Santa Biblia*. Costa Rica: Caribe, S/A. P. 479-480.

Continente» son inestables, el pueblo se identifica con un «rebaño sin pastor».¹⁶⁵ Las ovejas, además, no son autónomas, no deciden hacia donde van sino que deben ser siempre conducidas por alguien. Están siempre desamparadas o a la merced de las circunstancias. La única opción que tienen es dejarse guiar por alguien. En oposición a esta representación, el Cristo-sacerdote se describe como el buen pastor ante su comunidad, como una opción para el pueblo que busca protección y redención:

El buen pastor es el cura, que representa a Dios mismo, y como lo dijo el Evangelio, sacrifica su vida por sus ovejas. Pero el mercenario, y el que no es el propio pastor, de quien no son propias las ovejas, en viendo venir el lobo, desampara las ovejas y huye, y el lobo las arrebató y dispersa el rebaño. Pero quiero llamaros la atención hacia estas últimas y comprometedoras palabras de Nuestro Señor Jesucristo, con las cuales culmina y se perfecciona la enseñanza de la parábola que estamos comentando: “Tengo también otras ovejas que no son de este aprisco, las cuales debo yo escoger, y oirán mi voz, y de todas se hará un solo rebaño y un solo pastor. [...] -Lo cual quiere decir, hermanos míos – continuó con palabra enérgica [...] lo cual quiere decir que yo, guardián de este rebaño y párroco de este pueblo que el señor obispo en el nombre de Dios, me ha encomendado, no reconozco enemigos, ni acepto ovejas de dos pelambres, ni tolero que las blancas nieguen a las negras, por no ser blancas, su derecho a oír mi voz que es la palabra evangélica. Aquí hermanos míos, de todas se hará un solo rebaño y un solo pastor.”¹⁶⁶

El símbolo del lobo es de gran importancia en la prédica y para la interpretación de la identificación de las ovejas con el pueblo.¹⁶⁷ El lobo hace referencia a los pastores hipócritas en el continente. Se trata de lobos, no en piel de oveja, sino en piel de «pastores». La forma en la que estos lobos atacan o perjudican a las ovejas es creando separación entre ellas. Las debilitan al no permitir unidad en el rebaño, dado que este es su único medio de defensa y sobrevivencia. Al impedir la adhesión o cohesión del pueblo, como fuerza hermanada y solidaria que lucha por su progreso, se le priva de la posibilidad de superar la pobreza y la ignorancia. Por esta razón, el sacerdote afirma que

¹⁶⁵ Nuevamente se hace alusión a la connotación política de esta simbología en la obra de Caballero Calderón. Para profundizar en la visión de «Estado» y «nación» y el rol de los servidores públicos en relación con los ciudadanos puede consultarse: ACEVEDO GAVIRIA, C. «Eduardo Caballero Calderón: panorámica de su obra ensayística». En: *Estudios de Literatura Colombiana*. (2010). No. 27. P. 119-134. En este análisis explica la autora que para el escritor colombiano, el Estado es el gobierno del grupo, es decir, la forma en la que se rigen (leyes, normas, constitución) basado en ciertos ideales que el mismo grupo determina. Cfr. ACEVEDO GAVIRIA, C. *Panorámica de su obra ensayística*. Op. Cit. P. 128-129. Mientras que nación la define como el sentido de pertenencia de un grupo, un sentir que los identifica como ciudadanos de un mismo lugar. Cfr. *Ibidem*. P. 129-130. Es importante tener presentes estas nociones puesto que en *El Cristo de espaldas* la figura del sacerdote está fuertemente relacionada con la concepción del verdadero e ideal servidor político o público, en oposición a los «lobos» que abusan de las «ovejas». El Cristo-sacerdote representa muchos de esos ideales que deberían sostener un Estado (servicio, sacrificio por el bienestar común, rectitud, etc.), y al mismo tiempo es un personaje que da sentido de unidad o comunidad al pueblo al que llega. Logra establecer una relación tanto con liberales como con conservadores, lo que evidencia que a pesar de las diferencias, debe reinar un sentido de identificación entre los ciudadanos para la construcción de una nación.

¹⁶⁶ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. Op. Cit. P. 32-33.

¹⁶⁷ El símbolo del lobo también es de gran relevancia en la Biblia. Estos representan a los enemigos de los hombres (Ez. 22:27; Mt. 7:15; Lc. 10:3, entre otros). RAND, W.W. Op. Cit. P. 381.

la separación, desintegración y aislamiento social, cultural, económico, religioso y moral resultan en la pérdida de la identidad de un pueblo. Sin embargo, esta situación puede superarse mediante la guía de un líder espiritual.

Se debe notar, además, la sugestión o el anuncio del acto sacrificial de este Cristo-sacerdote en dichas citas. Jesús se entregó por sus ovejas, y así lo hará también el cura. Sin embargo, el sacrificio de este debe entenderse desde un nivel o plano moral y espiritual, y no solo como inmolación u ofrenda física. En este sentido, uno de los aspectos fundamentales de la consagración de este Cristo-sacerdote consistirá en la imposibilidad de la adaptación de sus principios y valores a los del pueblo (mundo). El sacerdote representa, desde esta perspectiva, al individuo que no se deja determinar por condiciones externas, contingentes o extrínsecas a su ser. De la misma manera que Jesús, el sacerdote hace notar su individualidad y sus creencias frente al grupo. Al igual que en la narración bíblica, será este uno de los aspectos o modalidades esenciales del acto sacrificial: la lucha por un proyecto moral y social frente a la injusticia del mundo o la masa. En este aspecto puede establecerse una relación de semejanza o equiparación entre el cura y Cristo. Ambos se entregan por un proyecto: la salvación y redención del otro. Esta empresa o afán les significará sufrimiento y dolor, especialmente por el abandono del yo. Abandonarse a sí mismo para entregarse al otro implica agonía porque se trata del desprendimiento del mundo¹⁶⁸ y la negación de una parte del ser.

Sin embargo, el sacrificio moral-espiritual-existencial también es acompañado por el martirio físico. En el caso del Cristo-sacerdote se describe una escena al inicio de la novela en la que se evidencia dicha modalidad sacrificial. El cura es atormentado por su corporeidad, representada metafóricamente en la sed. Su oblación consistirá en resistir la tentación de saciar dicha necesidad y ofrendarlo a Dios. Como puede verse, en este episodio se ilustra el mecanismo sacrificial descrito anteriormente: la renuncia del yo (necesidades fisiológicas básicas) se traducirá en negación del mundo (placer en la satisfacción de un deseo), pero con un propósito o proyecto enfocado hacia el otro (consagración a Dios):

¹⁶⁸ Esta noción es confirmada por Jesús en la Biblia cuando dice: «mi Reino no es de este mundo» (Jn. 18, 36). Con esto quiere resaltar que el establecimiento del «Reino de Dios» implica el sacrificio o renuncia del mundo.

Se levantó encorvado por el dolor de los muslos y la cintura, abrasado a trechos el cuerpo por el ardor de las pulgas, y helado en las espaldas y el pecho. [...] ¡Ayúdame, Dios mío! Si me dejo derrotar por esta pequeña prueba, y no tengo fuerzas para dominar la tentación de beber que me asalta por primera vez en la vida: ¿qué podré esperar para más adelante?¹⁶⁹

Como puede verse, el sacerdote encuentra el sentido de su sacrificio en la entrega al otro (en este caso, a Dios) y la renuncia a sí mismo (cuerpo, deseos, necesidades). El otro se convertirá en el significado de su vida y sus acciones. Por ello, busca también comprender al prójimo, conocerlo, ahondar en su esencia.¹⁷⁰ Para ilustrar este punto, se cita un pasaje en el que el cura reflexiona sobre la comprensión de la naturaleza humana en un sentido profundo. Este busca trascender la percepción terrenal del prójimo y descubrir al otro desde un sentir espiritual, haciéndose como el Cristo en la cruz, elevado sobre la tierra. Solo desde esta «vista-desde-arriba» y desde el sacrificio y el sufrimiento puede comprender mejor al ser humano y no solo las razones o causas contingentes de comportamientos particulares (el odio de Anacarsis, el sufrimiento físico del Anacleto). El Cristo-sacerdote aspira a tener una visión abarcadora y penetrante de la naturaleza humana:

La terrible soledad de Cristo en la cruz y en el huerto de los olivos, se comunicaba al cura por obra de su pensamiento. Aunque se sintiera rodeado por un estrecho círculo de seres que conversan, a través de sus imágenes y de sus impresiones palpaba el vacío del corazón de los otros. La caridad consiste en identificarse con ellos, en volverse como ellos son, en colocarse dentro de su mismo punto de vista. [...] Para entender a nuestros semejantes y juzgarlos a nosotros mismos, debemos adoptar el punto de vista que tuvo Cristo en la cruz, pues desde aquella eminencia, todo es claro e inteligible. [...] No basta, pues, pensaba el buen cura, ponerme yo en el pellejo del Anacleto para sentir sus azotes en mis propias espaldas; ni identificarme con el Anacarsis, para apreciar sus razones de odiar al Anacleto, y disculpar su pasión; ni introducirme en el alma primitiva del alcalde para desmontar sus arrogancias y entender sus flaquezas. Para comprender a los hombres hay que sentirse como ellos, pero para amarlos es necesario verlos desde la cruz, porque de lo contrario sería casi imposible perdonarlos.¹⁷¹

Otros actos en los que se hace evidente la modalidad sacrificial de la «entrega-al-otro» y «por-el-otro» son, en primer lugar, la llegada al pueblo. El sacerdote viene desde lejos, desde la comodidad y conveniencia del seminario, hacia un pueblo violento, aislado del mundo y extraño. Él abandona su bienestar, para cumplir su misión en el pueblo. Otro

¹⁶⁹ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas. Op. Cit.* P. 26-27.

¹⁷⁰ Robert Kirsner afirma que uno de los principales motivos literarios de los escritos del autor colombiano es, precisamente, ese deseo de salir del «yo» hacia el «otro». Este es uno de los móviles más fuertes en algunos de sus personajes (como su recreación de Caín o el sacerdote de *El Cristo de espaldas*). Cfr. KIRSNER, R. «La soledad en la obra de Eduardo Caballero Calderón». En: *South Atlantic Bulletin*. (1975). No. 4. P. 34-39.

¹⁷¹ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas. Op. Cit.* P. 65.

ejemplo también se puede encontrar en el episodio de la confesión. El cura se encuentra totalmente exhausto (pues no ha dormido la noche anterior y ha sufrido sed, vergüenza y derrota) y, sin embargo, atiende a todas las personas y escucha atento a todas las conversaciones. No ha podido ni rezar ni comer, pero aun así decide servir a los fieles. El secreto de confesión es otra alusión a esta «entrega-al-otro» y «renuncia-del-yo». El sacerdote se niega a denunciar al verdadero asesino, dado que esto le ha sido revelado en el sacramento de la reconciliación. Así, sus principios resultan ser su guía práctica y de comportamiento, aún frente a las dificultades y seducciones del mundo.¹⁷²

Otra modalidad sacrificial del Cristo-sacerdote que es constante a lo largo de la obra es el conflicto entre el espíritu y el cuerpo, entre lo ideal y lo real, entre los valores cristianos y la vida terrenal, entre la realidad cotidiana y el idealismo místico.¹⁷³ Esta

¹⁷² La lucha contra las tentaciones o vicios del mundo, es decir, el conflicto moral al que deben enfrentarse muchos de sus personajes es otro tema central de la obra de Caballero Calderón. En sus novelas, principalmente, se descubre cómo el autor coloca a sus personajes en distintas situaciones o encrucijadas, en las que deben tomar una decisión basándose en los principios que les dicta su conciencia o en la obediencia de los placeres del mundo (libertinaje, violencia, individualismo, entre otros). En ese sentido, la lucha entre la espiritualidad del sacerdote y sus instintos o naturaleza corporal corresponde a un modelo o estructura temática de su universo narrativo. Cfr. VAZQUEZ CARRIZOSA, A. «El pensamiento literario de Eduardo Caballero Calderón». En: *Boletín de la academia colombiana*. (1994). No. 44. P. 41-58. En dicho artículo el autor explica cómo en la obra de Caballero Calderón, en general, es recurrente que los personajes aparezcan puestos en una disyuntiva; ya sea entre el bien o el mal (como en *El Cristo de espaldas*, *Caín*, *Historia de dos hermanos*), es decir, un conflicto moral, o político (entre conservadores y liberales), entre ricos y pobres (*Siervo sin tierra*), entre Europa y Latinoamérica (*El buen salvaje*). Para Caballero Calderón son estos extremos siempre radicales, es decir, blanco o negro, bueno o malo; y así califica a sus personajes: rico-malo y pobre-bueno. Los protagonistas batallan muchas veces entre estos polos o sufren las consecuencias de estar atrapados en un sistema político, social, cultural, moral y religioso que está escindido. En el caso de *El Cristo de espaldas*, el autor colombiano describe a un Cristo-sacerdote atrapado entre distintas polaridades: su naturaleza humana y su deseo de trascendencia espiritual, el bien y el mal, la violencia y el amor cristiano, la lucha entre pobres y ricos, entre otros. Este «encontrarse-atrapado» entre polaridades opuestas, sin embargo, no se limita solamente al plano latinoamericano, en el que el sujeto se encuentra inmerso en un sistema u ordenamiento injusto, radical y extremo. Si bien, en el caso de las obras anteriormente mencionadas de Caballero Calderón, el antagonismo se concreta en las divisiones rico/pobre, indígena/ladino o ladino/europeo; no se agota en esta lucha social y económica. Se trata de una realidad que abarca distintas magnitudes, entiéndase, un plano metafísico-existencial: la lucha no se da fuera del hombre, sino en él mismo. Los polos serán determinismo/libertad, sociedad/naturaleza, individualidad/colectividad, entre otros. Los personajes de Caballero Calderón pasarán de una lucha externa contra sus circunstancias y sus contrapartes sociales, para encarnar la batalla del hombre contra su propia naturaleza, contra sí mismo. Por ello es interesante notar la lucha de contrarios en las obras de este autor. Al final, dicho conflicto en el que son puestos los protagonistas busca contestar a preguntas como: ¿Hay opción de elegir? ¿Escapa el hombre a estas polaridades? ¿Puede cambiar el papel que le ha sido asignado por su clase o sus condiciones? ¿Cómo concilia el hombre este determinismo cultural, religioso, moral y racial? Todos estos son conflictos o disyuntivas a las que debe enfrentarse el sacerdote joven en *El Cristo de espaldas*, tal como se describe en las escenas de la oración del jueves en la noche, la confesión del sacristán o la defensa de Anacleto cuando la multitud amenaza con matarlo (lo cual se comentará más adelante). En este personaje se encarna la lucha interna existencial, que en última instancia es un conflicto humano universal.

¹⁷³ Este conflicto entre realidad e idealismo se concreta en distintas metáforas, temas, símbolos y tópicos en la obra de Caballero Calderón. Una de las más recurrentes es la idealización del campo como lugar místico frente a la corrupción de la ciudad/civilización, las cuales « oscurecen » la naturaleza espiritual

será la lucha fundamental del cura en la novela, un aspecto mediante el cual también puede identificársele con el personaje de Cristo, dado que este representa esa coincidencia o coexistencia entre dos naturalezas o esencias: divina y humana. El sacerdote de *El Cristo de espaldas* busca, al igual que el Jesús bíblico, trascender y superar el mundo (tentación, maldad, pecados, distracción, lobos) para lograr entregarse, libremente, a su proyecto de redención del otro. A continuación se ilustra dicho conflicto o antagonismo cuerpo/espíritu en un pasaje que describe un momento de oración del cura. Este trata de rezar, pero las distracciones del mundo (crímenes en el pueblo) no lo dejan concentrarse en ese acto espiritual o trascendental:

Al pensar en sus miserias, en sus inquietudes, en sus desgracias, se hallaba a punto de llorar. Se sentía terriblemente solo, y hubiera necesitado como Cristo en el huerto de los olivos, que un ángel descendería del cielo para consolarlo. Aunque su corazón rebosaba ternura, su espíritu era flaco y estaba pidiendo ayuda. No podía levantarse un palmo de aquel suelo miserable donde tenía hincadas las rodillas. Dudaba de sus propias fuerzas y no era capaz de elevar su corazón a Dios. En lugar de meditar en Cristo, como había querido hacerlo cuando se arrodilló, se había puesto a divagar y ni siquiera tuvo el valor de ponerle el pecho a la realidad de aquel crimen,

del hombre, como se mencionó al inicio del capítulo (escena de la llegada del sacerdote al pueblo montado en un asno). Para el autor colombiano volverse al campo, la naturaleza, la terrenidad, la vida bucólica, es una experiencia que enfrenta al hombre con lo sagrado. De esta primera impresión del ser humano ante la grandeza o sublimidad del campo surge el temor, dado que este se presenta como extraño, perfecto, insólito y nuevo. Lo sagrado del campo reside, entonces, en ese poder, en la crudeza y fascinación que exuda y produce. Esto puede ejemplificarse en los textos sobre Tipacoque. En estos se describe cómo el hombre se regocija en este contacto con la tierra y el campo, se admira de ello; pero al mismo tiempo no lo resiste, porque esta experiencia lo enfrenta contra sí mismo, su propia existencia y su muerte. En este encuentro del hombre consigo mismo en la tierra y en la naturaleza, también se descubre una lucha dialéctica; que es, en última instancia, la concretización de otras dualidades: movimiento/quietud, caos/armonía, extrospección/introversión, profanidad/Dios-misticismo. Estos no son más que distintos modos de ser del hombre o aspectos de su existencia. Este se entenderá en dicha confrontación de opuestos, entonces, como un ser dual. Por un lado, su individualidad (soledad, aislamiento, introspección) frente a su naturaleza social (familia, comunidad, nación); su tendencia a la trascendencia, frente a su inmanencia; su existencia en el mundo (apariencia, parecer), frente a la búsqueda de esencias (ser, verdad). Estos temas se encuentran también en otras de sus obras. Por ejemplo, *Manuel Pacho* (1962). En esta se marca claramente la oposición entre campo y ciudad. Nuevamente presenta el autor esta dicotomía como irreconciliable, en la que la pureza, inocencia y tranquilidad de la naturaleza se oponen a la falsedad, corrupción y caos de la urbe: «No podía entender por qué a ciertas gentes les gusta vivir hacinadas en las ciudades, sin conocerse unas a otras aun cuando duermen pared de por medio. En la ciudad todo parece forzado, innecesario, antinatural, y hasta la risa es una moneda falsa que se puede doblar con los dientes. Las cosas que uno ve delante de sí, que son así y no de otra manera, no necesitan explicación.» CABALLERO CALDERON, E. *Manuel Pacho*. Colombia: Editorial La Oveja Negra, 1983. P. 44. La ciudad le «roba» al hombre cierta inocencia y libertad. Esta degenera sus instintos en «pecados» y transforma lo que es dado por la naturaleza en un conjunto de reglas y formalismos que el hombre rústico no comprende: «El cura tenía mal aliento y muchas pecas amarillas en las manos. Se empeñaba en ver pecados donde Manuel Pacho sólo encontraba cosas naturales: lo que hacen los toros con las vacas, los padrillos con las yeguas, los peones con las sirvientas. Manuel Pacho no era un buey, ni un caballo de silla, ni un cerdo capón, para que aquellas cosas, sin las cuales no habría potrancos, ni novillos, ni llaneros, le parecieran feas.» *Ibidem*. P. 46. Dicho aspecto es importante en relación con la imagen del Cristo, pues como se vio, este es un personaje que se alía con la gente del campo, que se aleja de la ciudad y va a servir al prójimo en un lugar lejano. Como se ha explicado, este entra montado en un asno a un poblado sin lujos, ni ordenamiento, ni ley, ni jerarquías. Se reconoce, además, como pastor de las ovejas, lo cual dirige no solo a una metáfora bíblica, sino a una imagen campestre y rústica.

cuando harto de no entender y de sufrir, se refugió en la sacristía de la iglesia para huir de todos y no pensar en nada...¹⁷⁴

Es importante señalar que en los episodios en los cuales se presenta dicho enfrentamiento, lo terrenal triunfa sobre lo espiritual. De tal manera que el sacerdote no logra derrotar al sistema de injusticia que reina en el pueblo y, especialmente, el comportamiento inmoral y pecaminoso de sus habitantes. Estos se dejan dominar y conducir por sus instintos más bajos: Anacleto, un hombre justo, será juzgado y el sacerdote será castigado con el exilio. El desenlace de dicha historia deja entrever cómo el ser humano puede volverse esclavo de sus propios instintos. En la lucha cuerpo/espíritu triunfa la naturaleza animal sobre los ideales cristianos:

Y es que el más raro de todos los animales de este mundo es el hombre, pensaba el cura. El hombre que acepta y perdona con facilidad la insolencia de los poderosos, la vanidad de los ricos, la crueldad de quienes temporalmente lo mandan; pero no entiende la mansedumbre, la quietud del corazón, y sobre todo, la caridad...¹⁷⁵

Otro aspecto de esta lucha del hombre contra el mundo (entendido como antagonista u opuesto a los valores cristianos) es la redención o la liberación del espíritu mediante el castigo corporal. En la novela aparece la punición física como una vía para expiar las culpas, luego de la caída en el pecado. Para el Cristo-sacerdote el sufrimiento corporal se volverá sinónimo de fuerza espiritual o tenacidad. Esto puede entenderse como un reflejo de lo que en el cristianismo en Hispanoamérica se entiende como «valor» y «virtud».¹⁷⁶ Para ejemplificar este punto puede volverse a citar el episodio de la primera noche del sacerdote en el pueblo. Como se explicó anteriormente, en esta escena lucha el protagonista contra la tentación de ceder a su propia sed. Se rehúsa a tomar agua a modo de sacrificio corporal para agradar a Dios (entrega al otro mediante la negación del yo). Dicho capítulo puede citarse también para ilustrar la derrota de la voluntad humana, de los ideales cristianos y del espíritu frente a las seducciones y atracciones del mundo. El cura, finalmente, no resiste la sed y se entrega a la satisfacción desenfrenada de sus deseos:

¹⁷⁴ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas. Op. Cit.* P. 66.

¹⁷⁵ *Ibidem.* P. 81.

¹⁷⁶ Acerca del radicalismo en la interpretación y adaptación de conceptos como «pecado», «castigo» y «recompensa» en Hispanoamérica: Cfr. KOHUT, K. y MEYERS, A. (Eds). *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt/M: Vervuert, 1988. P. 128-211. También se refiere al capítulo precedente, específicamente el apartado titulado «Rasgos de la religiosidad del "Nuevo Mundo"», y al subtítulo «Patetismo», para revalidación de estas afirmaciones y sus respectivas fuentes bibliográficas.

Saltó del lecho, y como un sonámbulo salió al corredor con los brazos tendidos hacia adelante, y se precipitó de bruces sobre el cubo. Hundió el rostro en el agua, abrió la boca y bebió con tal ansia que a intervalos tenía que levantar la cabeza y respirar profundamente porque se hallaba a punto de asfixiarse. Y tornaba a hundir la cabeza en el cubo y a beber con más ansia. Bebió hasta saciarse, hasta embriagarse, hasta aturdirse, hasta que no pudo más y vomitó un poco sobre los ladrillos del corredor. Cerró los ojos, feliz, embebido en una especie de deliciosa beatitud, y oía con gusto el apresurado batir de su sangre en las sienas.¹⁷⁷

Como puede reconocerse, en este Cristo-sacerdote triunfará la tentación del cuerpo sobre el hombre. Al contrario del Jesús bíblico, el cura es vencido por su naturaleza humana, representada en la sed. El Cristo bíblico resiste la tentación, por ejemplo, la de abandonar su misión, por miedo a la muerte. En esto radica una de las principales diferencias entre ambos personajes. Por un lado aparece un hombre espiritual que pasó cuarenta días en el desierto, sin beber ni comer, tentado por el demonio y que no huye de su muerte en cruz; por otro lado, un hombre débil y frágil que no resiste una noche sin beber agua.¹⁷⁸ Esta contraposición o comparación descubre, además, otro aspecto fundamental de la obra: el fracaso o imposibilidad de redención, lo cual se explicará más adelante con detalle.

La derrota que sufre el Cristo-sacerdote durante la noche en la que cede a la tentación también puede interpretarse como otra modalidad del acto sacrificial. Se ha explicado hasta ahora que su inmolación o entrega consiste en distintos aspectos (devoción espiritual, enfrentamiento al mundo, protección del débil y sometimiento de la voluntad a Dios por el prójimo), pero también puede verse la rendición, fracaso o frustración que experimenta al no poder soportar la sed, como otra forma de pasión. Esto se descubre en el reproche o recriminación que sufre el sacerdote luego de que toma consciencia de su propia caída. Para remarcar la vergüenza de este acto o lo indecoroso de esta derrota, el sacerdote es confrontado con uno de los personajes más bajos, débiles y moralmente enfermizos de la obra. Este personaje encuentra al sacerdote con la cabeza sumergida en el agua para poder saciar su sed. Esta mujer antipática le recuerda su naturaleza humana y le reprocha el hecho de que solo es otra persona pecadora como cualquiera. No es un

¹⁷⁷ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. Op. Cit. P. 27.

¹⁷⁸ El agua es otro importante símbolo bíblico que es retomado por Caballero Calderón. Así, la sed y el acto de beber pueden interpretarse de distintas formas. Por ejemplo, el agua se identifica en la Biblia con un sentimiento de vivificación, renovación y satisfacción. También puede simbolizar a Dios o al Espíritu Santo (Is. 44:3; Jn. 7:37-39, entre otros). Entonces, el episodio de la sed que sufre el sacerdote en la novela no solo se refiere a la falta concreta de líquido en el cuerpo, sino la carencia de lo espiritual y, especialmente, la redención. Así como se afirma en la Biblia: aquel que beba el agua de vida, no tendrá nunca sed (Jn. 4:10-13). Es decir, el saciamento de la sed es un acto simbólico de la salvación o liberación de un estado de desgracia, abandono, privación y soledad. Cfr. RAND, W.W. *Diccionario de la Santa Biblia*. Op. Cit. P. 23-24.

hombre espiritual, solo un hombre como todos en el pueblo. Luego de esta humillación o vergüenza, el sacerdote llora antes de la misa:

Al reabrir los ojos, vio de pie frente a él, saludándole con una sonrisa melosa y estúpida, a una mujercita deforme, una especie de vieja-niña, sin dientes, bizca con los ojos saltones y cuyo coto, grueso como una naranja le levantaba la parte baja del cuello. Vestía una falda mugrienta que le llegaba a la mitad de las pantorrillas. Los senos escuálidos, recatados por una blusa de percal y un pañolón roto y grasoso, le chorreaban sobre el trozo de lazo con que se ataba las enaguas. -Buenos días, mi amo... - le dijo con la voz gangosa y entrecortada de quien además tiene frenillo. - Yo soy la boba... voy a prender la candela para tenerle listo el desayuno cuando sumercé vuelva de misa...¹⁷⁹

Este acto de humillación representa el sacrificio del orgullo, el honor y la fuerza espiritual. Como puede verse, este pasaje sintetiza lo mencionado anteriormente acerca de las dos perspectivas desde las cuales puede comprenderse la inmólación de este Cristo-sacerdote: por un lado, su entrega física, es decir, el sacrificio corporal del sacerdote a lo largo de toda la novela, desde la tentación hasta el exilio. Por otro lado, se trata del dolor moral o del conflicto interno del religioso: su indignación ante la injusticia, su fracaso debido a la imposibilidad de redimir a su rebaño y su batalla sin sentido contra su propia naturaleza pecaminosa y la del pueblo.

Otro importante aspecto o modalidad del sacrificio de este Cristo-sacerdote se descubre el viernes, cuando Anacleto se esconde en la iglesia y los pobladores vienen a atraparlo. En esta escena se completa o se consuma la ofrenda de este sacerdote. En otras palabras, este será presentado finalmente como un Jesús crucificado, que ha sacrificado su vida por los pecados de los demás:

El hecho de que fuera un asesino – continuó levantando la voz al mismo tiempo que los brazos para imponerse a los energúmenos –, no nos autoriza a nosotros que somos pecados, para quitarle la vida antes de que lo juzguen [...]

Entonces el cura de un brinco fue a colocarse frente al Anacleto, cubriéndolo con su cuerpo, y abrió los brazos en cruz. [...] Los brazos, alargados como los del Cristo en la cruz, le pesaban como si de veras estuvieran clavados a un leño. La respiración jadeante del Anacleto le quemaba la nuca. Estaba rodeado de enemigos, solo en medio de la muchedumbre que lo miraba padecer en silencio, inerte como el Cristo en su cruz, cuando más allá del Calvario, y de la soldadesca, y de la muchedumbre, y de los olivos del huerto, veía espejear en el cielo cárdeno las cúpulas de Jerusalén. [...]

El Anacleto, a sus espaldas, lanzó un débil gemido...

-Señor, en tus manos encomiendo mi espíritu Señor, perdónalos porque no saben lo que hacen – murmuró con voz tan apagada que ni el Anacleto pudo escucharla. [...] El cura, exhausto, bajó los brazos, reclinó pesadamente la cabeza contra las rodillas del Anacleto y cayó desmayado.¹⁸⁰

¹⁷⁹CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. Op. Cit. P. 28.

¹⁸⁰*Ibidem*. P. 87-89.

En esta escena se cristaliza o materializa la prédica del buen pastor. El sacerdote se convertirá en el cordero de Dios que será entregado por las ovejas perdidas. El Cristo-sacerdote encuentra el punto álgido de su entrega y la renuncia de sí mismo y del mundo, en el acto de proteger a Anacleto de sus acusadores, del sistema, del aislamiento social y de la injusticia. Aun si el sacerdote no es asesinado en este episodio (el alcalde se siente responsable por la vida del cura y evita su muerte; lo cual también recuerda a Pilatos, la autoridad política, que no entiende por qué debe ser asesinado Jesús), la identificación con el sacrificio de Cristo permanece. La simbología lo confirma: los brazos en posición de cruz, las últimas palabras de Cristo, la espada, el sufrimiento corporal, entre otros, muestran que el sacrificio se ha llevado a cabo.

Otro interesante aspecto de esta escena de la inmólación del Cristo-sacerdote es la coincidencia entre la historia bíblica y la realidad latinoamericana. Se describe cómo en un pequeño pueblo la comunidad hace justicia por sí misma, al igual que ocurrió en el caso de Jesús. Anacleto y Jesús fueron ambos condenados sin un proceso justo y siendo ambos inocentes. En los dos casos la histeria colectiva es un aspecto a considerar, dado que esta conduce al grupo a cometer actos impulsivos y bárbaros.¹⁸¹ Solo por la

¹⁸¹ Para profundizar en dicho punto puede recordarse la teoría de Girard acerca de la relación entre el sacrificio y la violencia colectiva: «Se trata de un violento desplazamiento de la violencia sobre una víctima. [...] el chivo expiatorio girardiano designa una ilusión unánime de una víctima culpable, producida por un contagio mimético, por la influencia espontánea que los miembros de una misma comunidad ejercen los unos sobre los otros. [...] la resolución de la violencia por sustitución donde la víctima inocente paga el precio del apaciguamiento general. [...] cuando la violencia mimética impregna todo un grupo y alcanza el paroxismo de su intensidad, engendra una forma de persecución colectiva que tiende hacia una unimidad precisamente en razón del hecho de que la susceptibilidad mimética de los participantes está elevada al máximo. La violencia caótica e indiferenciada llega a un punto de no retorno y, si no sigue su curso poniendo en riesgo la propia supervivencia del grupo, supondría el inicio de un cambio de sentido en los flujos miméticos. La persecución colectiva empezaría a gestarse también gracias a la especial capacidad mimética humana, en este caso, a la progresiva focalización de la hostilidad sobre determinados individuos, gracias a que determinados modelos son imitados en su violencia contra otros, lo cual hace que tras el caos total emerja una cierta organización. Así, tras la dislocación e indiferenciación extrema de los vínculos sociales, la imitación deviene más intensa que nunca, aunque opera de manera diferente. El grupo se ha convertido en masa y gracias a la imitación tiende ahora a reunificarse. La violencia va polarizándose sobre antagonistas cada vez menos numerosos. La energía mimética que estaba tras el desorden cada vez mayor ahora va reuniendo a toda la comunidad hasta que todos tienen al mismo individuo como objeto de odio.» MORENO FERNÁNDEZ, A. «Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard». En: *Endoxa*. (Madrid, 2013). No. 32. P. 191-206. Aquí: P. 197-199. También Cfr. LLANO, A. *Deseo, violencia y sacrificio: el secreto del mito según René Girard*. Navarra: Eunsa, 2004. En el caso de *El Cristo de espaldas* puede observarse el mismo fenómeno que describe Girard. Los pobladores no tienen razón para odiar a Anacleto o querer matarlo, puesto que el asesinato de Don Roque es indiferente para ellos. Sin embargo, este funciona como excusa o pretexto para concentrar la frustración colectiva en un objeto concreto y particular y efectuar un acto de violencia sistemática y socialmente aceptable. Anacleto se vuelve ese chivo expiatorio inocente, que debe ser odiado, juzgado y asesinado para satisfacer la necesidad de violencia en el grupo.

obstinación y capricho del pueblo serán condenados dos hombres inocentes a muerte. En este punto puede hablarse de una identificación de Anacleto con Cristo también. Anacleto va volverse el inocente juzgado, pero a diferencia de Cristo, este es defendido por el sacerdote, hay alguien que interviene por él. En ese sentido, el Cristo-sacerdote adopta la modalidad de redentor o protector del débil frente a la muchedumbre enardecida:

Cerró los ojos y se mordió los labios. Ya no se encontraba en aquel pueblo miserable, ni en medio de aquella gente envilecida, ni ante aquella ventana verde, de barrotes podridos por la humedad. Estaba en Jerusalén hace dos mil años, contemplando como testigo presencial una escena que en la imaginación siempre le produjera una intensa amargura, aunque jamás hubiera perturbado como ahora sus sentidos sobreexcitados. Nunca como ahora había escuchado tan real y amenazante el clamor de la muchedumbre embravecida que pedía la cabeza de Cristo; ni vio jamás tan evidente ante los ojos la imagen repugnante de ese millar de rostros descompuestos por la cólera, que le apretaban en un círculo de pesadilla. Nunca en sueños tuvo que soportar, al pie del palacio de Pilatos, el olor nauseabundo de mil bocas podridas que aquí exhalaban su aliento. [...] Nadie, ni Cristo en persona en el pórtico del palacio de Jerusalén, con las sienes rasgadas por la corona de espinas y los ojos velados por una infinita tristeza, sería capaz de aplacar esa legión de demonios que estaba contemplando.¹⁸²

La culminación del acto sacrificial de este Cristo-sacerdote, es decir, su «muerte» se presentará en el exilio.¹⁸³ Esta es la consumación de su entrega, que será presentada como un castigo por sus acciones al final de la novela. El exilio no es un castigo (o sacrificio) solamente como ausencia física, sino que significa la incapacidad del cura de desarrollarse como misionero y pastor del pueblo. Dentro de la Iglesia, al sacerdote le será asignado el puesto más bajo o menos significativo, lo que implica o denota, metafóricamente, su muerte espiritual, social e intelectual.

Dado que no se menciona ninguna alternativa para evitar su castigo, que es enviado por el obispo viejo¹⁸⁴ (el sistema injusto ya establecido) puede, entonces, suponerse la decadencia, ocaso, corrupción y ruina del Cristo-sacerdote. Esto implica también la imposibilidad de redención para el pueblo, puesto que el cura abandona el lugar. El

¹⁸² CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. Op. Cit. P. 85.

¹⁸³ Acerca del exilio como sacrificio también pueden citarse las ideas de Girard: «[...] todos los participantes pueden entonces saciar su sed de violencia a expensas de la víctima sobre la cual su mimesis se ha polarizado. [...] La expulsión o el asesinato de la víctima designada puede poner un término a este desorden de manera absolutamente regular y normal.» MORENO FERNÁNDEZ, A. *Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio*. Op. Cit. P. 199-200.

¹⁸⁴ Es interesante notar la dicotomía obispo viejo/sacerdote joven. En esta oposición se resalta la autoridad de la tradición, frente a la rebelión, el cambio, lo nuevo. Esta puede interpretarse como otra similitud o coincidencia entre el Cristo-sacerdote y Jesús. En el Nuevo Testamento se presenta al Mesías como el portador del «nuevo evangelio», es decir, la renovación de la religiosidad, la reforma de la alianza entre Dios y el hombre, la introducción de una nueva noción de Dios. La antigua ley es vista como un sistema de reglas que oprimen y subyugan al hombre, frente al nuevo orden o régimen que anuncia Jesús.

castigo recibido por el obispo viejo no es nada más que la metáfora de la crucifixión.¹⁸⁵ Se trata de una punición por hacer el bien y por tratar de salvar a un justo. También es el punto más álgido de su sufrimiento y su pasión: frío, insomnio, insectos (que lo mordían en la primera noche), ignorancia del pueblo, injusticia e indiferencia.

2.2.Redención

La novela termina con la caída o desgracia del Cristo-sacerdote mediante el exilio. Como se mencionó anteriormente, el castigo (que puede interpretarse como la «muerte sacrificial») del sacerdote no se limita al destierro o retiro físico, sino que en esencia se trata de la imposibilidad de cumplir su función como servidor. El obispo le ordena retirarse y trabajar como maestro de ortografía en otro pueblo. Al desempeñar esta actividad, no tendrá más contacto directo con su parroquia, ni participará activamente en la vida social de la comunidad. Se ha hecho de él un ser inservible y, mediante esta acción, se ha derrotado su voluntad y su espíritu se ha doblegado. En este sentido, es este un castigo mayor a la muerte física, porque esta podría volverse un acto de entrega por el otro. Sin embargo, ante la muerte «espiritual», la lucha contra la injusticia aparece siempre como un proyecto sin sentido. El Cristo-sacerdote no puede servir más, redimir, proteger, conducir a nadie ni entregarse más por el otro. Ha sido despojado de su identidad como sacerdote (y Cristo). Pecado, ira, injusticia son los vencedores de la novela.

Este fracaso implica la imposibilidad de redención, que se entiende en el sentido estricto de la palabra como «levantamiento» o «resurgimiento» tras la derrota o caída.¹⁸⁶ Esta redención es negada, tanto para el sacerdote como para el pueblo. Para ilustrar la imposibilidad de «resurgimiento» puede citarse la carta del obispo. En esta, además, se podrán reconocer varios aspectos sobre la Iglesia en Latinoamérica y la imagen que se tiene de Cristo. En primer lugar, debe mencionarse que el obispo no solo representa a la Iglesia, sino también es un símbolo de un sistema opresor que se sirve de la injusticia para existir y ejercer control sobre las personas. Primero debe ser implantado un sistema

¹⁸⁵ Para profundizar en la metáfora de la cruz como sufrimiento universal y humano: WEHT, R. (Ed). *Das Kreuz Jesu. Op. Cit.*

¹⁸⁶ Cfr. GARCÍA DE DIEGO, V. *Diccionario etimológico. Op. Cit.* P. 349.

de terror y violencia para poder explotar y abusar al pueblo. Por ello, el obispo trata de desmotivar al sacerdote, de destruir su voluntad, antes que su cuerpo.¹⁸⁷

El discurso del obispo refleja, además, distanciamiento, indiferencia y, sobre todo, la resignación y conformismo de la Iglesia ante actos inmorales. El obispo afirma que los clérigos no deben ocuparse de los problemas terrenales, que no competen a las labores espirituales. Más que denunciar el mal, este lo fomenta o suscita desinterés, apatía y negligencia ante la violencia, corrupción, injusticia y, finalmente, la muerte.

En este punto se reconoce, nuevamente, una fuerte crítica a la Iglesia católica en Latinoamérica, que muchas veces ha actuado como testigo pasivo de la injusticia y explotación en la historia y la sociedad del «Nuevo Mundo».¹⁸⁸ El comportamiento del Cristo-sacerdote representa entonces, metafóricamente, resistencia ante esta mentalidad

¹⁸⁷ Sobre la destrucción del espíritu por parte de la autoridad hacia el subordinado se puede pensar en el caso de la novela del dictador. En este tipo de narraciones, la tortura psicológica juega un papel importante dentro del sistema de terror que implanta la dictadura. En algunos casos, para castigar la infracción o traición de los subordinados, la figura de autoridad no manda a matarlos, sino que los aísla a modo de tortura. Esto resulta un castigo mayor que la muerte física. Es importante notar que el sufrimiento físico es parte del sistema de terror, pero no lo es todo. La destrucción del espíritu y la voluntad humanas son igual de importantes. De igual manera, el castigo espiritual del sacerdote es significativo en el caso de *El Cristo de espaldas*.

¹⁸⁸ La crítica a la complicidad de la Iglesia en la explotación de los habitantes del «Nuevo Continente» ha sido un tema constante en la reflexión de la historia de Latinoamérica. Especialmente desde el siglo XIX, cuando empezó a gestarse una actitud intelectual antirreligiosa debido a los acontecimientos independentistas. Realmente, dicha postura anti-eclesiástica se desarrolló en los estratos altos de la sociedad. Los grupos o clases más educadas y pudientes de la población rechazaban a la Iglesia como institución real y occidental (debido a su identificación con el dominio español). Sin embargo, esta se mantuvo siempre como parte esencial de la vida y cotidianidad del pueblo. Por estas razones entró en discusión el nuevo papel que tendría la Iglesia en la sociedad. El mantenimiento de la posición de la Iglesia en la sociedad serviría a los conservadores como una especie de garantía de la protección de sus propiedades. Los liberales, al contrario, exigían la implantación de un modelo secular que permitiera la realización de los ideales de educación, desarrollo y progreso: «Como presupuesto para un orden social democrático los liberales tuvieron que imponer ante todo la libertad intelectual, con lo que automáticamente entraron en conflicto con las fuerzas de la jerarquía católica, que, con su modelo de pensamiento y de fe tradicionales, querían seguir determinando la sociedad. Los liberales, entonces sin quererlo se volvieron en pioneros del protestantismo y la secularización de la sociedad. Mientras que los conservadores querían seguir el modelo colonial, apoyados en los 3 pilares coloniales: latifundio, ejército e Iglesia católica.» PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 393. A partir de dicho fenómeno, fue politizándose cada vez más el papel de la Iglesia en los nuevos estados independientes. Esto, consecuentemente, llevó a una nueva crisis del cristianismo en Hispanoamérica: la Iglesia se vio atrapada en medio de una lucha o discusión política. Para profundizar en la reflexión sobre la crítica a la relación Estado-Iglesia y la complicidad de esta en la explotación del pueblo en Hispanoamérica: FERNÁNDEZ CABRELLI, A. *Nación y nacionalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: CLACSO, 2007. FIGUEROA, G. *La iglesia y su Doctrina en la Independencia de América*. Academia Nacional de la Historia Venezuela, 1960. En el caso particular de Colombia, país natal de Caballero Calderón, debe señalarse que a finales de la década del cuarenta, se consolida la alianza entre la Iglesia y el partido conservador. Desde esa época esta obtuvo la calidad de agente electoral. Cfr. ABEL, C. «Política, Iglesia y Partidos políticos en Colombia: 1886-1953». En: FAES - Universidad Nacional de Colombia. Bogota, 1987.

(por esa razón, también debe «morir», como rebelde, héroe e individuo frente a la colectividad). Esto será visto por la autoridad (Iglesia, obispo viejo) como comportamiento subversivo, el cual será criticado y castigado. Por ello, el obispo acusa al sacerdote de soberbia:

Orgullo es no resignarnos a lo que somos, porque fue Él quien nos hizo de esa manera. Orgullo es aparentar que somos lo que Él no quiso que fuésemos. [...] Vendrías al Seminario menor a enseñar a los niños gramática y ortografía. A su vez, ellos te enseñarán a ser humilde.¹⁸⁹

El obispo da a entender al sacerdote que no tiene sentido tratar de escapar de la naturaleza humana violenta, pecaminosa y débil. Se debe aceptar que esa es la voluntad de Dios. Este no ha creado santos, sino hombres. Como puede verse, se trata de un discurso falaz, dado que el obispo no atiende o hace referencia al problema de la injusticia y la violencia en el pueblo de abajo, sino que por medios emocionales (actitud de resignación, indiferencia y sumisión) trata de eludir la situación y la responsabilidad de la Iglesia como institución social.¹⁹⁰

En la carta también es importante notar que el obispo se refiere siempre a un «Él», lo cual puede adoptar distintas connotaciones o significados. Puede referirse a Dios o puede representar también un sistema político-social-económico opresor, dictatorial, injusto, violento e indiferente. Un sistema que condena al latinoamericano a «cien años de soledad» o a una vida en el «páramo».¹⁹¹ En otras palabras: a la indiferencia y resignación.

En la carta, el obispo afirma también que el Directorio Nacional Conservador, el notario y el Gobernador del Departamento se han pronunciado contra él y que incluso sus compañeros del seminario lo han traicionado. Según estos personajes, el sacerdote joven es rebelde, irracional e impulsivo. Esto recuerda el comportamiento del pueblo judío

¹⁸⁹ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. Op. Cit. P. 118-121.

¹⁹⁰ Sobre la crítica a la pasividad de la Iglesia en la historia política de Colombia, y cómo esto cambió a mediados del siglo XX, puede mencionarse nuevamente: ABEL, C. *Política, Iglesia y Partidos políticos en Colombia*. Op. Cit. P. 122 y ss.

¹⁹¹ Las alusiones hacen referencia a la obra *Cien años de soledad* (1967) del colombiano Gabriel García Márquez (1927-2014), y *Pedro Páramo* (1955) del mexicano Juan Rulfo (1917-1986). En dichas novelas los términos «soledad» y «páramo» hace referencia al aislamiento y la alienación que sufre el continente al ser catalogado o caracterizado como «lo otro» por Occidente. Al respecto Cfr. DUSSEL, E. *1492, el encubrimiento del otro*. Op. Cit.

cuando Jesús fue condenado: fue traicionado por todos, dejado de lado, e incluso llevado al estrado por sus propios seguidores y amigos (su rebaño).

Finalmente se llega a la explicación del título de la novela en esta carta del obispo. El culmen de la derrota (muerte espiritual) del sacerdote se sintetiza en la frase «se volvió el Cristo de espaldas».¹⁹² En esta afirmación se descubre el fracaso total de su proyecto redentor en la modalidad de «entregarse por el otro» (dado que en algún momento, el Cristo-sacerdote también se sacrificó por Dios). Dios mismo lo abandona, según el obispo, y lo rechaza. Esto también recuerda a la escena de la crucifixión de Jesús, en la que este clama a Dios: «¿Por qué me has abandonado?». Es un punto en común entre el Jesús bíblico y el Cristo-sacerdote; ambos parecen haber sido deshauciados por Dios.

Así, el obispo da a entender que Dios le ha «dado la espalda» al Cristo-sacerdote en respuesta a su insubordinación al sistema impuesto por la Iglesia. Sin embargo, el sacerdote no se deja intimidar por estas palabras y permanece firme en sus convicciones y su actuar. Está seguro que lo correcto es la denuncia del sistema:

Pero pudo más su compasión por el rebaño perdido, y así, cuando picó con los talones los ijares de la mula para seguir adelante, dijo interiormente:
- ¡Señor, perdónalos porque no saben lo que hacen.¹⁹³

La novela termina con una afirmación, casi mesiánica, de parte del sacerdote refiriéndose a sus enemigos, aquellos que lo han condenado a «muerte». Reza por el perdón de aquellos que lo han abandonado, que se han quejado y hablado mal de él. Esta es la última y definitiva identificación del sacerdote con la figura de Jesús en la

¹⁹² Sobre el análisis semántico del título: «En su respuesta final al Obispo, a manera de resolución axiomática, el sacerdote sentencia “[verá su excelencia:] lo que ocurre es que los hombres le volvieron las espaldas al Cristo”. El planteamiento conclusivo de dicho implica, en este caso, una inversión del sujeto actuante de la noción de abandono. El hombre, como factor de la sociedad, ha abandonado su misión de conservación social, fundada sobre la conciencia civil; desconociendo así, el elemento original de la Cristología, el precepto del amor y el sentido profundo de la crucifixión: abatir el muro de odio que divide a los hombres, como en el evangelio: El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres, y los harán morir (Mateo, 10-21) Invirtiendo la perspectiva del dicho, Caballero Calderón hace un uso perspicaz y sutil de la paradoja. Con esta operación magistral, el escritor colombiano ofrece nuevas claves a la gran fusión interpretativa de su mundo narrativo. En virtud de este proceso de contaminación paradójica, por analogía, es posible deducir que “El Cristo ha vuelto las espaldas a Colombia”, y según L. A. Sánchez “en ello reside la razón de la novela” (1968: 556).»
CAMPA, A. *Paremiología y recurso narrativo. Op. Cit.* P. 51-52.

¹⁹³ CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas. Op. Cit.* P. 123.

imagen del perdón y la misericordia y, especialmente, en pensar en los demás, incluso en la cruz.

En síntesis, la derrota del Cristo-sacerdote puede comprenderse en tres facetas: el fracaso de la entrega al otro (Dios o el prójimo), la superación de la corporeidad, y la redención del pueblo en búsqueda de justicia. Esto porque no existe o no se produce una verdadera interrelación entre el pueblo y el cura, nunca logran compenetrarse: «El cura solo prestaba atención a sus dudas, preocupaciones y presentimientos. La vida le parecía más absurda y disparatada que nunca, los hombres más ciegos a la verdadera luz, sumergidos hasta el cuello en sus miserables pasiones.»¹⁹⁴

Como puede verse, el pueblo no logra desprenderse de la inmediatez del mundo y las distracciones que este le ofrece, y por ello el Cristo-sacerdote no puede redimirlo en la inmanencia del mundo, en su realidad cotidiana y terrenal. Los habitantes del pueblo de abajo no necesitan ni quieren la redención trascendental que les ofrece el Cristo-sacerdote (en su modalidad de pastor, o Cristo-crucificado, por ejemplo), sino que buscan una solución a sus condiciones inmediatas: violencia, pobreza, inestabilidad política, entre otros.

Esta idea de redención desde la inmanencia (y su consecuente fracaso) es especialmente importante para comprender la figuración de Cristo. Este se presentará como un personaje frustrado y derrotado, puesto que las condiciones del continente son desfavorables para una redención desde lo social, político y económico. La explicación a esta modalidad de Cristo como héroe fracasado radica en cómo la idea de redención cristiana se ha interpretado en el continente como «liberación-en-el-mundo» y no como «liberación-del-mundo».¹⁹⁵ En el «Nuevo Continente», por razones históricas, el

¹⁹⁴ *Ibidem*. P. 103.

¹⁹⁵ Esta afirmación se hace sobre la base del análisis e interpretación de algunos de los preceptos de la filosofía y teología de la liberación, que fomentan y predicán la independencia ideológica de Occidente, pero con resultados tangibles en la sociedad latinoamericana y no solo desde la teoría. La liberación que estos movimientos promueven debe reflejarse directamente en el pueblo; que por definición son los pobres y explotados. Es decir, el término «liberación» se refiere a las condiciones concretas, sociales, económicas, políticas, etc., del continente. No se trata de un concepto abstracto, sino de la liberación en el mundo, en las circunstancias propias de los pueblos latinoamericanos: «El punto de partida de la filosofía de la liberación está, como el de toda filosofía, en la realidad y en la experiencia humana integral y radical de la misma. Pero le es específico que se trate ante todo de la realidad histórico-social de las víctimas de la injusticia y la inhumanidad, como de hecho se están dando en América Latina. Pues ellas interpelan radicalmente al filósofo no sólo como hombre, sino aun en cuanto filósofo, de modo que éste responde con su praxis ético-histórica de liberación que repercute en el pueblo.» SCANONNE, J.C. «La filosofía

anuncio de un nuevo reino o una nueva alianza o una reforma espiritual (que es la salvación del mundo) se ha entendido como el establecimiento de un nuevo orden político, es decir, el derrocamiento del poder ya establecido.¹⁹⁶ A partir de esto, se comprende que la imagen de Jesús que se presenta en este Cristo-sacerdote sea la de un redentor derrotado, con una misión inútil, que no puede vencer, porque el sistema es más grande que él mismo.¹⁹⁷

En síntesis, las nociones del pueblo sobre aspectos como la redención, un «Mesías» y el Reino, entre otras, están siempre influenciadas por la inmanencia y sus condiciones políticas, sociales, económicas e históricas contingentes. Por ello, estas expectativas o prejuicios de los habitantes del pueblo de abajo hacen que para el Cristo-sacerdote sea imposible redimirlos.

Se ha establecido ya que no puede hablarse de una liberación material o práctica o tangible para el pueblo desde el sacrificio que hace el Cristo-sacerdote. Sin embargo, si se bajo «redención» se interpreta o comprende el proceso de hacer evidente, develar o descubrir los mecanismos de opresión social, entonces el Cristo-sacerdote sí cumple una función redentora. No se trata del acto concreto de cambio o liberación de un estado de subordinación a otro de liberación, sino de reconquista o rescate de la voz del pueblo-rebaño frente al polo que lo esclaviza. El sacrificio del Cristo-sacerdote no emancipa o libera al pueblo, pero sí hace evidente la lucha dialéctica entre ricos/pobres, propietarios/proletarios, ciudad-civilización/campo-naturaleza, por ejemplo. Solamente desde esa interpretación puede reconocerse el sacrificio del Cristo-sacerdote, como un acto de visualización del conflicto dialéctico irreconciliable en el continente. Dado que el Cristo-sacerdote no produce ningún cambio efectivo, práctico, tangible y material de las condiciones sociopolíticas del pueblo, debe entonces comprenderse la redención

de la liberación: historia, características, vigencia actual». En: *Teología y vida*. (2009). No. 50. P. 59-73. Aquí: P. 68. Rescatado de: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>. (Fecha de consulta: 5 de abril de 2016).

¹⁹⁶ Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 136 y ss.

¹⁹⁷ Sobre este aspecto puede señalarse nuevamente la importancia de la teología de la liberación en la reflexión sobre la noción de redención en Hispanoamérica. Aunque Caballero Calderón escribió *El Cristo de espaldas* antes del surgimiento de dicho movimiento teológico, no puede dejar de reconocerse la presencia de ciertas ideas de esta postura en la novela del autor colombiano. Algunos autores de la teología de la liberación hablan incluso sobre precursores del movimiento, es decir, pensadores que vislumbraron los problemas y temas que estos teólogos desarrollarían más tarde sistemáticamente. Al respecto: MÜLLER, A. BOFF, L., KERN, B. (Eds). *Werkbuch der Theologie der Befreiung*. Düsseldorf: Patmos, 1988. P. 32-34.

solamente desde un plano metafórico o ideal: mostración de la constante lucha dialéctica entre el pueblo-rebaño y el opresor-lobo. Sobre esta modalidad de redención se comentará a continuación en el análisis detenido de la figuración de Cristo.

3. Análisis de la figuración de Cristo

3.1. Un Cristo terrenal

Como primer punto de este análisis de la figuración de Cristo de Caballero Calderón¹⁹⁸ se señalará la relación de este personaje con la naturaleza terrenal del hombre. En el comentario de *El Cristo de espaldas* se descubrió la predilección de la inmanencia, corporeidad, materialidad e inmediatez en la representación de Cristo, por sobre el aspecto trascendente, espiritual y divino de dicho personaje. A partir de esto, nociones como redención, Mesías, sacrificio, pastor, entre otras, serán concebidas solo desde de las circunstancias particulares y concretas del pueblo en la novela. Así, el Mesías es quien puede imponer justicia en el asesinato de don Roque y solucionar el problema de la violencia política. A partir de esta observación, por ello, se sostiene que la representación que hace Caballero Calderón corresponde a un «Cristo terrenal», es decir, aquel que debe establecer un vínculo o afinidad con las condiciones físicas, materiales, reales, concretas y tangibles del pueblo, en un momento y lugar determinados.

Esta noción de un Cristo terrenal abarca o comprende tres ideas principales: 1) la transformación terminológica o adaptación de los conceptos cristianos a un contexto sociopolítico, 2) la relación entre el tema de la redención-visualización y la tierra y 3) la lucha contra las escisiones sociales que dificultan la redención material o social. A continuación se comentarán sobre estos tres puntos.

¹⁹⁸ Como se mencionó en los capítulos iniciales, para profundizar de manera más completa en el análisis de la figuración de Cristo, se hará alusión a otras obras de los autores seleccionados. En el presente apartado, por ello, no se limitará el trabajo al comentario de *El Cristo de espaldas*, sino que se tratará de contextualizar el personaje del Cristo en el universo literario del autor. Esto permitirá, desde un punto de vista hermenéutico, comprender más profundamente la figuración de Cristo en la obra de Caballero Calderón. Se considera esto fundamental para el análisis, puesto que la hermenéutica exige la contextualización de conceptos, ideas, términos y tópicos. Situar al personaje de Cristo en el universo narrativo o literario del autor colombiano permite descubrir más profundamente cómo este es resultado de una adaptación o reinterpretación de las nociones cristianas en el continente.

3.1.1. Transformación terminológica

Como se mencionó a lo largo del análisis fenomenológico de la obra, ciertas ideas cristianas serán transformadas y comprendidas desde el contexto y condiciones del continente. Por ejemplo, bajo «redención» se comprenderá la resolución del problema de la violencia, la inestabilidad política, el acceso a la tierra, la división de clases, entre otras. Se trata de una «redención terrenal», es decir, la liberación del hombre de sus problemas mundanos, específicamente de la crisis social, política y económica (que se reduce, en última instancia, al problema de la pobreza y la posesión propiedad/tierra).¹⁹⁹

El Cristo-sacerdote, entonces, solo puede adoptar el papel o la modalidad de «buen pastor» dentro del plano político, es decir como líder social o comunal. Desde esa misma interpretación pueden comprenderse ideas cristianas como «rebaño», que hará referencia a los pobres y explotados, y «sed», que será entendida como anhelo de justicia social. Así, la noción de un Cristo terrenal revela una transformación y reinterpretación de la noción de Cristo como salvador o Mesías. El autor colombiano rescata especialmente el aspecto «práctico» de la redención, es decir, un libertador que debe tener injerencia directa y efectiva en las condiciones de vida materiales del pueblo. Dicha representación de Cristo en esta novela puede comprenderse más profundamente al relacionarla con el contexto de pluralidad cultural y mestizaje en el «Nuevo Mundo». La transformación de términos y conceptos cristianos puede explicarse a partir de la mezcla o intercambio entre el contexto social-político de Latinoamérica y el simbolismo cristiano impuesto en el continente. Como se ha visto, esto resulta en nuevos contenidos ideológicos y figuraciones, como la de un «Cristo de la tierra» y una «redención terrenal».

¹⁹⁹ Como se mencionó, estos temas, tópicos y motivos no se encuentran solamente en *El Cristo de espaldas*, sino conforman el universo narrativo de Caballero Calderón. Por ejemplo, en *Siervo sin tierra* (1954), en la cual se narra la lucha de un campesino por conseguir una parcela para cultivar, se ejemplifica claramente el problema de la tierra y la reinterpretación de nociones cristianas adaptadas a dicho tema. Esto se evidencia incluso en los nombres y la simbología de la novela: El Reino - nombre de la finca (así, la obtención de tierra equivaldrá a la obtención del «Reino»), Salvador (amigo de Siervo que lo acompaña en su empresa), Don Severo (propietario de la finca, por ello se le da un nombre con connotación negativa), entre otros. También se encuentran presentes temas como la división social y económica en *Manuel Pacho* (1962) y *Caín* (1969), en los que los protagonistas son rechazados por sus condiciones económicas. De hecho, la reflexión sobre estos temas abarca incluso la obra ensayística del autor. Como se mencionó al inicio del capítulo, Caballero Calderón ocupó varios puestos políticos, por lo que no es de extrañar la discusión sobre la pobreza, la tenencia de tierra, la producción, el comercio, entre otros, en sus discursos, cartas, ensayos, diarios. Al respecto Cfr. VAZQUEZ CARRIZOSA, A. *El pensamiento literario de Eduardo Caballero Calderón. Op. Cit.* P. 51-56.

3.1.2. Tierra y redención-visualización

Dentro de la noción de un Cristo terrenal, el tema de la redención-visualización será comprendida en tres aspectos fundamentales; la 1) reflexión sobre la división de clases, 2) apología de la naturaleza/campo/América frente a la ciudad/civilización/Occidente y 3) coincidencia de la propiedad con la idea de nación. Estas se explicarán a continuación en relación con la figuración de Cristo.

3.1.2.1.División de clases

Como se explicó, este Cristo terrenal está condicionado y confinado a los problemas, desafíos y circunstancias de la realidad social y política de Latinoamérica. Por ello, es importante comprender los conflictos que giran alrededor de esta. Uno de estos es la división de clases que se suscita por la inadecuada distribución de bienes y la tenencia de propiedades. Este será un punto fundamental para comprender la figuración de Cristo, puesto este personaje solo puede concebirse como «liberador» si es capaz de solventar el problema de la tierra.

En el centro del tema o reflexión sobre la tierra y la división social en la obra de Caballero Calderón se encuentra Tipacoque, una comunidad del departamento de Boyacá en Colombia.²⁰⁰ Como originario de dicho territorio y posterior alcalde,

²⁰⁰ Se encuentra en la cordillera oriental en el lado oeste del río Chicamocha. La familia de Caballero Calderón tuvo una relación importante con este territorio, puesto que la casa familiar tenía cédulas reales que le acreditaban el derecho a trabajar una extensión grande de dicha tierra y valerse de los trabajadores que habitaran en el lugar. Una gran cantidad de parcelas le pertenecían, por lo que puede calificarse la naturaleza de dicha casa familiar como un pequeño feudo. En sus inicios fue utilizada como monasterio dominicano y posteriormente fue donada para la fundación municipal de Tipacoque en el año 1960. Eduardo Caballero Calderón fue su primer alcalde. En su primer discurso en el cargo, explica el autor colombiano: «Esto no se dice a humo de pajas. Tipacoque era la única región tradicionalmente liberal en la archiconservadora provincia del Norte de Boyacá. Una región rodeada de pueblos conservadores por todas partes: por el sur Soatá, del cual dependía como inspección de policía; por el occidente Covarachía y Onzaga; por el Norte Capitanejo y Miranda; por el oriente La Uvita y Boavita, con la vereda de los chulavitas, nacionalmente famosos. Los contrachulavitas eran los tipacoques. De Tipacoque salieron, en el siglo pasado, capitaneadas por gentes de mi casa, una serie de revoluciones liberales que alborotaron todas aquellas provincias. En este siglo fueron los tipacoques el último baluarte de una fuerza política que pasó las duras y las maduras especialmente en Boyacá. Durante los años negros de la violencia, que a Dios gracias el Frente Nacional logró erradicar de aquellas breñas y de todo el país, Tipacoque fue el asilo de centenares de exiliados que huían del infierno en que se había convertido la vecina provincia santandereana de García Rovira. Para los tipacoques, pues, la erección de su tierra en municipio no es un fin gracioso del Estado, sino el reconocimiento de una realidad histórica y social. El sitio virtual <http://tipacoque.com/tipacoque> contiene información sobre la fundación, proyectos y eventos de dicho

Caballero Calderón experimenta desde su niñez las divisiones sociales y económicas que rigen la vida en el continente latinoamericano. Por un lado, su familia propietaria de grandes porciones de tierra; y por el otro, campesinos pobres sin acceso a formas de subsistencia. Este contacto con dichas comunidades y la toma de consciencia del problema de la tierra serán, ideológicamente, fundamentales para su obra.²⁰¹

El autor colombiano retrata las desigualdades o enfrentamientos entre sujetos sociales, en un contexto escindido e irreconciliable, y refleja dicho conflicto en la caracterización de sus personajes. De ahí que en escritos sea recurrente la presentación de dualidades sociales: ricos/pobres, liberales/conservadores, ladinos/indígenas, siervo/señor, nación/comunidad, entre otras. Esta oposición de contrarios reflejará, como se explicó, el contexto de Latinoamérica y será el ámbito o medio en las que se gestará la imagen de un Cristo terrenal que busca redimir al pueblo de dicha explotación social. Como puede verse, la figuración que presenta Caballero Calderón en *El Cristo de espaldas* no se mantiene ajena a los problemas políticos y económicos del continente, ni al universo temático que desarrolla a lo largo de toda su obra.

No es de extrañar, por eso, que la mayor parte de la producción literaria de Caballero Calderón esté dedicada a la representación del hombre del campo y las dificultades que este enfrenta por la falta de tierra: Manuel Pacho, Siervo Joya, Caín. Estos personajes olvidados representarán la lucha del pueblo latinoamericano por reivindicación social, cultural e histórica. En ellos retrata Caballero Calderón a un continente en búsqueda de redención material o, en otras palabras, solución al problema de la tierra. Pero, según el autor colombiano, este es un proceso complejo que implica la convergencia de distintos

municipio. Es también una importante fuente de archivos, videos, publicaciones, fotos y noticias acerca de este lugar. De dicha página se cita a continuación un extracto del documento original de la fundación de Tipacoque, transcrito a versión digital del periódico Boyacá Liberal con fecha de edición del 15 de diciembre de 1968: «El primer Alcalde de Tipacoque será don Eduardo Caballero Calderón, figura epónima de Tipacoque, a cuyo empeño y dinamismo se debe en buena parte la erección en municipio, y las obras de progreso de la localidad. La hacienda “Tipacoque”, de los Caballero, es una de las grandes mansiones, histórica y señorial, de la provincia Colombiana. Don Eduardo Caballero ha accedido gustoso a ejercer el cargo de primer alcalde, como una gran prueba de cariño al terruño y de su generoso espíritu de servicio hacia él.»

²⁰¹ De ahí que Tipacoque haya sido una parte central de su producción literaria. Caballero Calderón dedicó siete libros a esta tierra: *Tipacoque, estampas de provincia* (1940), *Diario de Tipacoque* (1950), *El Cristo de espaldas* (1952), *Siervo sin tierra* (1954), *Caín* (1969) *Yo, el alcalde: soñar un pueblo para después gobernarlo* (1972) y *Tipacoque, de ayer a hoy* (1979).

factores, empezando por la comprensión de la realidad heterogénea del continente y su historia de dependencia de Europa.²⁰²

El Cristo-sacerdote, por ello, es colocado en un contexto en el que la pobreza y violencia son consecuencias o resultados de la división de clases, que a su vez, se produce por la inadecuada posesión de la propiedad (tierra). Este Cristo debe enfrentarse a los personajes poderosos, ricos y propietarios de la tierra (que son retratados como «lobos») para advocar por el «rebaño». En este modelo de enfrentamiento dialéctico (ricos/pobres, desposeídos/propietarios), el Cristo cumple la función de elemento o instrumento sintetizador, es decir, en el que puede conciliarse dicha lucha. No quiere decir que este será un pacificador, árbitro o apaciguador, sino que en su sacrificio se concentrará la violencia, deseos, frustraciones, angustias, fracasos y tribulaciones de ambos polos. Por un lado, los pobres que necesitan de un «pastor» que los guíe y proteja de la voracidad de los «lobos»; y por otro, los poderosos que están desesperados del pueblo, temerosos de la revolución y que han sufrido la pérdida de uno de sus aliados: don Roque. El Cristo aliviará dicha tensión con su sacrificio, pero no resuelve el conflicto de manera efectiva, puesto que después de que su exilio se haga efectivo, la situación volverá a como era antes. La cotidianidad solo se ve interrumpida brevemente por la convulsión del Cristo-sacerdote, pero no cambia nada para ninguno de los bandos. Aunque en la visualización de dicho conflicto o tensión se reivindica la lucha del oprimido frente al opresor.

3.1.2.2. Apología del campo frente a la ciudad

Otra de las modalidades de la redención-visualización de este Cristo terrenal, en relación con el tema de la tierra, es la exaltación de la naturaleza sencilla y mística del

²⁰² Al respecto pueden consultarse también los ensayos de Calderón, por ejemplo: *Suramérica, tierra del hombre* (1942), *Latinoamérica: un mundo por hacer* (1944) y *Americanos y europeos* (1956). En este último afirma: «La independencia espiritual no consiste en renegar de Europa, desoír la voz de España que canta en nuestras venas, no leer a los clásicos que nos dieron su lengua ni aceptar la máquina y la higiene que nos vinieron de Estados Unidos. Ni se trata de vestir como alcaldes de Pissac, tal cual querrían nuestros cándidos sociólogos indigenistas. [...] Lo que caracteriza el nacimiento de una cultura o un nuevo tipo humano, es el reconocimiento interior de que los problemas han comenzado a plantearse de otra manera, o han dejado de plantearse porque ya no interesan, o son otros problemas. Se comienza a mirar el mundo desde otro ángulo y con otros ojos, lo que no debe confundirse con una simple revolución que estalla de buenas a primeras y se puede ordenar o reprimir con un decreto.» CABALLERO CALDERÓN, E. «Americanos y europeos». En: *Obras*. Tomo I y II. Medellín: Editorial Bedout, 1963. P. 132-133.

hombre de campo.²⁰³ Como se comentó al inicio del capítulo, en *El Cristo de espaldas* se descubre un Cristo del campo, que sale del seminario (ordenamiento social) al pueblo abandonado (naturaleza, caos). La preferencia por la tierra y mistificación del campo, entonces, se entienden como un rasgo definitorio del Cristo terrenal, que va en busca de la simplicidad de la campiña. Se considera que este enaltecimiento de la naturaleza/campo/tierra frente a la civilización/ciudad/intelectualismo es una modalidad de la redención del Cristo terrenal porque pone al descubierto el valor e importancia de lo propio o americano frente a lo importado u occidental. De esta manera, los personajes pobres, explotados, abusados, oprimidos y despojados de propiedad (tierra) son reivindicados en la exaltación de sus calidades morales, místicas y espirituales. Si bien se les han arrebatado sus territorios, conservan aún el honor, integridad y misticismo que el hombre occidental ha perdido.²⁰⁴

En *El Cristo de espaldas*, Caballero Calderón critica especialmente el caos y la deshumanización que los valores progresistas de la modernidad tartan de instaurar en las comunidades rurales, y cómo esto genera pobreza, explotación y más división.²⁰⁵ Esto se descubre desde el inicio, cuando el sacerdote llega al pueblo y trata de entregarse a

²⁰³ Se trata de un tópico trabajado ampliamente en la literatura, por ejemplo, en la poesía bucólica o el romanticismo. A lo largo de la historia de la literatura se encuentran numerosas representaciones de la naturaleza idealizada, majestuosa y sublime, frente a la artificialidad de las ciudades. En el caso de la literatura hispanoamericana se encuentra predominantemente dicho motivo en el movimiento criollista, por ejemplo, en autores como José María Arguedas (*Diamantes y pedernales* – 1954), Ciro Alegría (*El mundo es ancho y ajeno* – 1941) y José Santos Chocano (*En la aldea*– 1893). En el caso de Caballero Calderón, este motivo será central en su obra para resaltar el conflicto, división y lucha de polos opuestos: ricos/pobres, indígenas/occidentales, proletario/propietario, por ejemplo.

²⁰⁴ Para ejemplificar la afirmación: «Me parece que en la ciudad todo el mundo me oculta alguna cosa. Yo no sé explicarle bien ese pensamiento, del que algo cogerá usted al vuelo: pero en todo caso le digo que a la buena crianza y a las maneras relamidas de las gentes de la ciudad prefiero la rusticidad transparente de las gentes del campo.» CABALLERO CALDERÓN, E. *Tipacoque: estampas de provincia*. Colombia: Editorial Bedout. S/A. P. 49.

²⁰⁵ Esta fue una tendencia o tópico importante para los escritores e intelectuales latinoamericanos del siglo XX, especialmente en la década de los cincuenta y sesenta en el campo de la filosofía y teoría literaria. Autores como José Revueltas (*El luto humano* – 1943), José Lezama Lima (*La expresión latinoamericana* – 1957), José Vasconcelos (*Ulises criollo* – 1935, *La raza cósmica* – 1925), Augusto Salazar Bondy (*¿Existe una filosofía de nuestra América?* – 1968), Leopoldo Zea (*La filosofía americana como filosofía sin más* – 1969), y más actualmente críticos como Enrique Dussel (con la filosofía y teología de la liberación) y Raúl Betancourt (con su propuesta de filosofía intercultural) han tratado el tema de la exaltación de lo americano frente a las imposiciones occidentales y su relación con la reflexión de Latinoamérica sobre sí misma. También se discursó intensamente sobre las desigualdades sociales, la crisis de identidad ante la heterogeneidad y multiculturalidad y el proyecto cultural del continente, entre otros, como producto de la conquista y colonización.

un momento de oración, reflexión e introspección. El campo se le presenta como el lugar ideal para reencontrarse consigo mismo, lejos de la agitación de la ciudad.²⁰⁶

Además, la sencillez, humildad, honestidad e inocencia de los habitantes del pueblo de abajo serán exaltados frente a la fuerza y poderío de políticos y gobernadores que dirigen desde el pueblo de arriba. También dentro de esta representación puede recordarse el caso del obispo del seminario que condena al Cristo-sacerdote al exilio. En dicho episodio vuelve a presentarse la toxicidad del hombre de ciudad, lejano y ajeno a la naturaleza, que interviene en el orden del campo o del pueblo e impone su fuerza y voluntad. Sin embargo, se trata solamente de una aparente y artificiosa autoridad, pues al final es el hombre del campo, el pueblerino que es exaltado por sus valores y su capacidad de sobreponerse a las dificultades, algo que el poderoso/rico/citadino ha perdido ya.²⁰⁷

Esta reivindicación de los valores del hombre sencillo y de campo es importante para la comprensión de la redención-visualización de un Cristo terrenal, como se mencionó anteriormente, porque refleja el conflicto entre América y Occidente, esa lucha dialéctica que el Cristo terrenal busca sintetizar o conciliar en su sacrificio. Por un lado, se presenta al «Nuevo Mundo» como un lugar de mística, alejado de las corrupciones de la civilización occidental; por otro lado, Europa es representada en sus productos de exportación cultural: ciudades, legislaciones, división social, códigos morales y

²⁰⁶ Pero, como se mencionó al inicio del capítulo, se considera que las ideas aquí desarrolladas corresponden al universo literario de Caballero Calderón, y no solo se encuentran en *El Cristo de espaldas*. Para ejemplificar dicha afirmación en otro texto (además del ya citado pasaje de la novela analizada) se anota a continuación un extracto de otra de sus obras: «Estos pensamientos elementales no me producen ningún dolor, y por el contrario me siento flotar en una paz deleitosa, en una beatitud que los místicos no vacilarían en llamar Dios. Me siento tan cerca de Él, tan extasiado en la contemplación de Su noche [...] Mi vida, mis pensamientos, mi pasado y mi porvenir, mis goces mezquinos y mis dolores miserables, son polvo ruin, no son nada ante la inmutable realidad de la noche que voltea lentamente sobre mi cabeza. Entonces gozo en mi impotencia de gusano, comprendo la inutilidad del esfuerzo, de la ambición, del orgullo, de la vanidad, de la acción, y cruzando las manos por detrás de la nuca permanezco tendido en la hamaca, quieto, impasible, solo, ausente, poseído de una paz deleitosa que me hace suspirar con hartura.» CABALLERO CALDERÓN, E. *Tipacoque*. *Op. Cit.* P. 46.

²⁰⁷ En esta misma línea interpretativa, la ciudad no es solo lugar de encubrimiento y apariencia, sino también de deformación y transformación. La vida en la urbe altera al ser humano, lo hace perder ciertas características, como su habilidad para sobrevivir en la naturaleza, el encuentro consigo mismo, su apreciación estética; como se lee en el siguiente pasaje: «A medida que el hombre se aparta de la naturaleza y se refugia en pueblos y ciudades, a medida que se desalvaja y se civiliza, pierde ciertas bellas condiciones que alguna vez debió tener y todavía conserva en tribus perdidas en rincones del África y América: la agilidad, la elasticidad, la flexibilidad, la belleza. [...] Hasta hace unos cuantos siglos las ciudades eran hermosas por ser más naturales. Sus torres y murallas parecían tener la contextura y el color de la piel, los tejados moldeaban los músculos y los huesos de la cara y las catedrales eran gigantescos bosques de piedra.» CABALLERO CALDERÓN, E. *Tipacoque*. *Op. Cit.* P. 36.

conductuales, entre otros.²⁰⁸ En *El Cristo de espaldas*, se evidencia cómo estos polos resultan irreconciliables e incompatibles, por lo que el sacrificio del Cristo-sacerdote al final solo tiene un efecto visualizador, pero no práctico.

3.1.2.3. Propiedad y nación

Después de esta revisión sobre la idealización del campo/naturaleza/lo americano y su relación con la noción de un Cristo terrenal que prefiere la naturaleza, sencillez y humildad del campo y de las personas que ahí habitan, puede, a continuación, desarrollarse el tercer aspecto de la redención-visualización: la idea de nación.²⁰⁹

Se ha explicado ya que la nación no solo se refiere al lugar de procedencia, sino que implica la protección o resguardo de una serie de garantías y derechos, que hacen que el hombre se identifique con determinado lugar o país y sienta la responsabilidad y el compromiso de trabajar por este. En esta relación entra en juego otro elemento, que también es señalado por Caballero Calderón en sus reflexiones como alcalde de Tipacoque: la idea de Estado. Nación y Estado están fuertemente relacionados y no pueden pensarse una sin la otra. El Estado debe trabajar en función de la construcción de la nación (¡no al revés!). De lo contrario, no podrá nunca llegarse a identificar a los ciudadanos como comunidad, como parte de una colectividad.²¹⁰

²⁰⁸ Cabe señalar que para el autor estas importaciones o imposiciones occidentales aíslan al ser humano de su prójimo. Si bien son herramientas para regular y organizar a convivencia en sociedad, paradójicamente terminan creando abismos entre los hombres: «El hombre se columpia a gran altura sobre la realidad pedestre y cotidiana de quienes profesionalmente no son intelectuales. Había veces en que, sometido a todas horas a ese continuo “test” de inteligencia que es la convivencia con franceses, echaba de menos el trato elemental con los campesinos de Tipacoque que apoyados en su guayacán, con una carga de tabaco a las costillas, se detienen un momento en el camino a platicar conmigo. [...] El europeo, sobre todo el francés, ha sacrificado al desarrollo de la inteligencia el contacto sensorial con la realidad circundante. La vista, el oído, la sensibilidad epidérmica, los instintos primarios, en fin, menos atrofiados en el campesino y extraordinariamente lúcidos en los salvajes del Putumayo o del Río de Oro, conservan intacta su vitalidad animal.» CABALLERO CALDERÓN, E. *Pensamientos y Habladurías*. Colombia: S/E. Edición de Benjamín Villegas, 1979. P. 29.

²⁰⁹ Se hace referencia nuevamente a los conceptos ya explicados acerca de «Estado», y «nación» dentro de la obra de Caballero Calderón. Cfr. P. 103, notas 163 y 165.

²¹⁰ Estas son ideas defendidas y examinadas por Caballero Calderón: «En Europa primero aparece la Nación y después el Estado [...] Allí la ley o precede al hecho, sino que nace como consecuencia, o como resultante, o como experiencia de los hechos que esencialmente la determinaron. [...] Las grandes ramas del Estado se van formando presionadas por las circunstancias y las necesidades. No se establece como organismo independiente el ejército para hacer la guerra, sino que la necesidad de hacerla con mayores ventajas y menores riesgos que el enemigo, produce la ciencia de la táctica y la jerarquía militar. Los tribunales de justicia nacen para impartirla, después de que se han presentado acontecimientos que los hacen indispensables para no abandonar el castigo y la reprimenda al ciudadano. En todos los órdenes de la vida material y espiritual, la Nación, a medida que toma conciencia de sí misma, fatalmente busca la constitución en Estado. Y esta simple verdad explica el hecho de que quizá los pueblos más adelantados del orbe, como son Inglaterra y Francia, carezcan de una carta escrita, y su Constitución sea un cuerpo

El autor colombiano reflexiona sobre dicho tema, dado que él mismo fungió como alcalde, es decir, trabajador del Estado. A partir de esto, adopta una actitud crítica acerca de este problema en Tipacoque y en Colombia, en general; y por extensión, en Latinoamérica. Caballero Calderón insiste en que el error de los Gobiernos y Estados del «Nuevo Mundo» ha sido su exclusiva preocupación por los asuntos inmediatos o políticos de la sociedad, como por ejemplo, tener un comprador seguro para el café, alumnos que llenen las aulas, maestros que reciten textos; pero que dichos Estados no han formado en sus ciudadanos el sentido o la consciencia de pertenecer a una nación.²¹¹

Caballero Calderón ve en esta desconexión entre nación y Estado la principal debilidad de los gobiernos latinoamericanos. Como consecuencia de esto, el hombre americano tiene un conflicto en su sentido de pertenencia nacional. Dado que los estados latinoamericanos no han generado los medios para transformar el medio, el trabajo y la forma de vida en elementos unificadores de la comunidad, los habitantes del continente no pueden sentirse identificados con una idea de nación. No se ha podido transmutar el trabajo y la tenencia de la tierra en un ordenamiento social unificador, y por ello no se ha gestado la consciencia de ser «ciudadano». Occidente, al contrario, ha trabajado en un proyecto nacionalista, y es ahí donde reside su mayor fortaleza:

Entre el hombre del Viejo Mundo y el de América la diferencia consiste, pues, en que el primero es ciudadano, mientras que el segundo no es más que un campesino, un aldeano. Seguiremos siendo campesinos y nuestras ciudades tendrán alma de aldeas. La geografía, todavía desconocida y misteriosa, es nuestra cultura en potencia. Mas ¿qué tiene de raro que en Norteamérica se nos conozca mal, si en Suramérica no nos conocemos mejor?²¹²

Esta incapacidad o imposibilidad de identificarse con una noción o consciencia de nación también está relacionada con la figuración de Cristo en la obra de Caballero Calderón. En la novela se describe cómo la violencia, injusticia y división social son consecuencia de un Estado debilitado que solo se interesa por el acopio de capital e

vivo que viene haciéndose desde hace siglos y que poco a poco va modificando sus órganos, fortaleciendo los unos a costa de los otros, creando nuevos instrumentos para satisfacer nuevas actividades. En América sucede todo lo contrario: el Estado viene antes que la Nación y aspira a conformarla a su imagen y semejanza.» ACEVEDO GAVIRIA, C. *Eduardo Caballero Calderón: Panorámica de su obra ensayística. Op. Cit.* P. 180.

²¹¹ Cfr. *Ibidem.* P. 182-184.

²¹² *Ibidem.* P. 177.

ignora el descontento de los habitantes más débiles. La inestabilidad política en el pueblo de abajo será presentada como consecuencia del olvido en el que el Estado ha sumido a la pequeña comunidad. Desde el inicio será retratada como una localidad abandonada, descuidada y dejada a su suerte. La ley no se aplica, el pueblo toma en sus manos la ejecución de la justicia, la violencia crece entre liberales y conservadores, e incluso la Iglesia desprecia o ignora sus necesidades. Estos problemas se ven como consecuencia de la falta de cohesión social, cultural y nacional. Se ha formado el pueblo de arriba y el pueblo de abajo por esa misma razón: la imposibilidad de conciliar las inquietudes, necesidades y condiciones de las distintas comunidades. Hay un Estado que los gobierna a todos, pero no son tratados todos de la misma manera, y por ello no pueden identificarse como una nación. El Cristo-sacerdote aparece en medio de esos problemas, tratando de solventarlos o redimirlos en el plano material. Sin embargo, al final descubre que esto es imposible.²¹³

En el centro de esta trama se descubre, nuevamente, el tema de la redención como visualización de dichos mecanismos sociales y políticos que oprimen al pueblo e imposibilitan la cohesión o identificación entre ciudadanos. El Cristo-sacerdote es presentado, por ello, como un abogado de los campesinos del pueblo de abajo, que han sido olvidados por el Estado. Esta negligencia o indiferencia consiste, puntualmente, en la privación de participación social, política y económica. Es decir, los habitantes del pueblo de abajo no son considerados parte del Estado ni tienen consciencia de nación porque no participan de la vida e instituciones estatales. Esto se debe, según Caballero Calderón, a que no tienen acceso a la propiedad o tenencia de tierra. La posesión de

²¹³ Los problemas y escisiones sociales a causa de la debilidad estatal y la falta de una consciencia nacional unificadora se encuentran presentes también en otras obras de Caballero Calderón. Quizá el ejemplo más claro se descubre en *Siervo sin tierra* (1954). En esta, la decadencia del sistema político, económico y social de los estados latinoamericanos se refleja en el problema de la tierra y la imposibilidad del campesino pobre y explotado de acceder a ella. El protagonista añora poseer tierra, lo cual lo libraría de su pobreza. Sin embargo, cuando este finalmente firma el contrato de compra de la finca que tanto desea, muere. Está condenado a nunca poseerla dentro del ordenamiento estatal injusto y degenerado que se ha enraizado en el continente, en donde el campesino nunca puede ser propietario. Esto es imposible dentro del sistema de relaciones comerciales, raciales, culturales, políticas y económicas que se describe en la obra. Siervo está determinado por el contexto a permanecer siempre como trabajador. También en *Caín* (1969), *Historia de dos hermanos* (1977) y *Manuel Pacho* (1962) se descubre al Estado como una red o engranaje establecido que determina los roles sociales, políticos y económicos de los habitantes, imposibilitando a los pobres a cambiar su situación. Por ello también es importante la imagen de Cristo como personaje que irrumpe en dicho sistema y causa turbulencia o disturbios en el pueblo, con la esperanza de cambiar la situación. Además, tiene la función de visualizador de dichos mecanismos opresores.

tierra otorga al ciudadano un sentido de pertenencia. Gracias a esta no es más solo trabajador (una herramienta, un objeto, un «algo»), sino propietario (un «alguien»).^214

Así, la tierra en la obra de Caballero Calderón no será solamente retratada desde el tema de la territorialidad y la propiedad, sino será relacionada con el deseo por pertenencia, integración, aceptación, vuelta al origen (en el sentido de reconquista) y de reconocimiento del pueblo. Dentro de este contexto aparece el Cristo, nuevamente, como personaje en el que se concentra el deseo de pertenencia, la búsqueda por una solución a las separaciones entre comunidades y partidos políticos, la necesidad de posesión de la tierra, la integración estatal, etcétera. El Cristo, en sí, refleja el deseo del pueblo por un proyecto de nación.^215 En él se concentran las esperanzas y deseos de la comunidad. Se espera que posterior a todos los problemas, dificultades, impedimentos, injusticias, hambre, muerte, sacrificios y fracasos, finalmente el trabajador será recompensado, indemnizado o redimido; y los ciudadanos podrán identificarse bajo una idea de nación, fortalecida por un Estado que trabaje en beneficio de todos.

Como puede verse, las ideas de nación y propiedad también son importantes para comprender la función del Cristo-sacerdote como salvador-visualizador. A continuación

²¹⁴ Dichas ideas pueden ejemplificarse en la obra de Caballero Calderón a partir de la idealización que este hace de la tierra como un medio de reivindicación del campesino. El labrador ve en ella su única esperanza de escape a la pobreza y de convertirse en alguien: «El calabozo era lo menos malo del cuartel. Se pasaban hambres, pero se pensaba en la vega del río, y en la orillita que rueda de la peña al barranco, y en el sol que dora y tuesta las matas de tabaco, y en los gusanos verdes que salen de noche con el fresco a morder la hoja con un ruidito como el de los ratones de Tunja en el calabozo: ts, ts, ts... Siervo los observaba con ternura, cuando allí se encontraba, pero si le atormentaban más de la cuenta las ganas de comer, sentía la tentación de atraparlos, desollarlos y descuartizarlos a mordiscos.» CABALLERO CALDERÓN, E. *Siervo sin tierra. Op. Cit.* P. 25. En este pasaje se ve claramente que la tortura de la prisión se soporta cuando se piensa en la naturaleza, el campo y la vida rural. Incluso los ratones son retratados como animales repulsivos, sino como un posible medio de subsistencia. Al hombre del campo no se le presentan los elementos de la naturaleza como repugnantes o monstruosos. Sin embargo, debe hacerse la salvedad que Caballero Calderón no solo ve en la tierra un instrumento para el bienestar material. Piensa que la naturaleza no debe solamente explotarse para sobrevivir, sino que estas acciones deben tener como finalidad el nacimiento de la cultura, el temple del espíritu y el engrandecimiento de la humanidad. Así, el trabajo y la posesión de la tierra tienen un sentido profundo y social al desarrollar la cultura: «La cultura es una obra del espíritu, y significa su progresivo engrandecimiento, forjado a costa de dolores y de trabajos, de angustias caídas, de retornos y rectificaciones, de descubrimientos y desilusiones sucesivas [...] El mundo del espíritu se complica a medida que se profundiza la cultura. La civilización, que es su aplicación material, se refiere más que todo a los cuerpos y a la vida económica. [...] Es decir, mejora la vida del hombre en el sentido de que la vuelve más cómoda y amable. Por eso no es lo mismo un pueblo culto que uno civilizado.» CABALLERO CALDERÓN, E. «El nuevo príncipe. Ensayo sobre las malas pasiones». En: CABALLERO CALDERÓN, E. *Obras. Op. Cit.* P. 829.

²¹⁵ Entendido desde el sentido etimológico de la palabra, *pro*-hacia adelante, *iactere*-lanzar, echar. Un lanzamiento hacia adelante, hacia el futuro, una expectativa (*ex – spectare*) una vista desde fuera, una contemplación hacia fuera. Cfr. GARCÍA DE DIEGO, V. *Diccionario etimológico. Op. Cit.* P. 321.

se desarrollará el último punto que comprende este apartado sobre la redención terrenal de un Cristo terrenal: los obstáculos que debe superar este para liberar al pueblo.

3.1.3. Obstáculos para la redención: escisiones sociales

Hasta ahora se ha afirmado que en el tratamiento o desarrollo del tema de la religión en la obra de Caballero Calderón tienen preeminencia las necesidades, condiciones y circunstancias concretas y materiales del hombre por sobre su naturaleza espiritual. De tal manera que las figuras religiosas y otros elementos de la piedad popular son interpretados desde el plano inmanente. Ya se ha explicado cómo, entonces, conceptos e ideas como «mesías» o «Reino» se reinterpretan y asimilan desde su funcionalidad, es decir, se conciben como un medio o herramienta para lograr alcanzar un objetivo (transformar las circunstancias sociopolíticas y económicas del pueblo). Desde esta perspectiva se ha insistido en que la figura de Cristo también se cosifica o instrumentaliza.²¹⁶ Este adquiere la calidad de servidor y representante del pueblo: el «pastor» que habla por los fieles frente a los «lobos». Esta función o misión de Cristo como abogado o defensor también está relacionada con la idea de una redención terrenal. El acto o tarea de representar y dar voz al pueblo oprimido mediante una figura mesiánica refleja o revela el deseo, la búsqueda y la necesidad de la colectividad por reconomiento y valoración de su situación. En ese sentido es importante también señalar la crítica y oposición que ejerce el Cristo en la novela como otra forma de redención terrenal, en la modalidad de visualizar la injusticia y opresión.

En *El Cristo de espaldas* se citaron distintos ejemplos de un Cristo que se rebela contra diversos personajes: el alcalde, el obispo, los líderes políticos, entre otros. Como se

²¹⁶ Por razones de espacio no pueden citarse todas las obras de Caballero Calderón en las cuales se refleja o ejemplifica la instrumentalización de elementos y nociones religiosas en favor de un proyecto de liberación social y política en el continente. Sin embargo, sí se mencionarán algunos breves pasajes para ilustrar este punto. En *Siervo sin tierra*, por ejemplo, son recurrentes las alusiones a la funcionalización de la fe y la superstición. Constantemente el protagonista realiza actos o prácticas para obtener algún beneficio o satisfacción: «Al llegar al lugar donde se encuentra el lampadario Siervo se arrodilló reverente. Hizo una seña al monaguillo y le dio diez centavos para que encendiera en su nombre una vela al santo. –De las largas – le susurró al oído.» CABALLERO CALDERÓN, E. *Siervo sin tierra. Op. Cit.* P. 83. En un diálogo que se desarrolla acerca de la sequía en el pueblo se afirma: «Había pagado una rogativa a Nuestra Señora de Tequía, Virgen muy milagrosa que el señor cura de Miranda trasladó al pueblo de su nombre. La virgen se hacía la sorda y se estaba tostado el tabaco de los caneyes.» *Ibidem.* P. 102. Como puede verse en ambas citas, el ejercicio de la oración y el pago por una «gracia» son retratados desde su utilidad: a partir de estos puede obtenerse un beneficio o provecho. Así, la figura del Cristo también será vista desde su funcionalidad como servidor, representante del pueblo, liberador material, entre otros.

mencionó en el análisis fenomenológico, la crítica que hace el cura en la prédica cuando se proclama como el buen pastor lo establece como opositor de las instituciones, personajes y situaciones injustas que amenazan al pueblo. Sin embargo, también se afirmó que esta lucha o colisión contra las fuerzas opresoras no resultará en una victoria para el Cristo ni para el pueblo. No se concretará una redención-material, sino solamente la visualización o puesta al descubierto de dicho conflicto. Para comprender más profundamente este «revés» en la misión del Cristo-sacerdote como liberador del pueblo, primero es importante comprender las condiciones y dificultades que imposibilitan el cumplimiento de su sacrificio redentor.

Uno de estos impedimentos o limitaciones para la redención material del pueblo es la institucionalización de mecanismos sociales, legales, económicos y culturales que separan o dividen a la población en dos polos: marginados y marginadores, explotados y explotadores, salvajes y civilizados, etc.²¹⁷ Estas divisiones no pueden salvarse porque

²¹⁷ Para poder definir quiénes son los «marginados» en la obra de Caballero Calderón es importante citar algunas otras fuentes y no limitarse solamente a la representación del pueblo de abajo en *El Cristo de espaldas*. Los marginados de la sociedad para el autor colombiano son aquellos que necesitan redención, la cual se entiende desde distintas modalidades en cada una de sus novelas. Por ejemplo, en el caso de *El buen salvaje* (1966), se narra la historia de un escritor colombiano desarraigado que descubre la cultura occidental y se siente aislado y expatriado en Europa. Se trata de un personaje que transgrede los límites de su cultura, va en búsqueda de otras experiencias y perturba la sociedad a la cual llega. [Para profundizar sobre este punto: CARRILLO, G. «El buen salvaje de Caballero Calderón». En: *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. (1973). No. 28. P. 195-223. Sobre la concepción del buen salvaje en el continente: FERNÁNDEZ HERRERO, B. «El mito del buen salvaje y su repercusión en el gobierno de Indias». En: *Agora*. (Santiago de Compostela, 1989). No. 8. P. 145-150. Rescatado de: http://dspace.usc.es/bitstream/10347/962/1/pg_147-152_agora8.pdf. (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016). ZAVALA, S. *La filosofía política en la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económico, 1972. P. 40 y ss]. En ese momento o instancia de transgresión y paso de una cultura a otra, el protagonista sufre una crisis de identidad. Se encuentra atrapado entre dos mundos y no puede decidirse ni identificarse con ninguno. Así, se siente como un «salvaje» en el «Viejo Mundo». En *Manuel Pacho* también se descubre a otro personaje marginado. El protagonista es hijo mestizo de un padre que lo rechaza, por lo que es obligado a trabajar en el campo, se le niega la opción de la educación y vive a la sombra de su hermano, que es hijo legítimo y criollo. En esta novela se remarca especialmente el conflicto entre los dos hermanos; uno que es retratado como el explotador o marginador; y el otro, como el abusado y rechazado. La misma trama se encuentra en sus novelas *Caín* (1969) e *Historia de dos hermanos* (1977). Uno de los hermanos será rechazado y maltratado por el otro debido a su aspecto físico (uno parece más occidental que el otro), su posición dentro de la familia (uno de los hijos siempre es el preferido y considerado el heredero de la tierra y propiedades familiares) y privilegios (educación, conexiones sociales, etc.). [Sobre el motivo de esta división fraternal, especialmente en la metáfora o motivo de Caín y Abel en la obra de Caballero Calderón: RANDOLPH, D. «Unos Caínes, sus armas, y el Caín mestizo de Caballero Calderón». En: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*. (1976). No. 52. P. 331-35.] Como puede verse, el autor colombiano divide a sus personajes entre marginados y marginadores, privilegiados y desvaforecidos, bárbaricos y civilizados, entre otras categorías. Este aspecto es importante para la comprensión de una figura mesiánica que busca redimir a dichos personajes rechazados y excluidos de la sociedad. Estas novelas reflejan el patrón de escisiones sociales que el autor dibuja en su universo literario, y que será el contexto en el que se desarrollará la historia del Cristo-sacerdote.

están enraizados en la mentalidad de las personas, en las entidades colectivas (Iglesia, sistema educativo, legislación, etc.), en las relaciones de económicas, en los patrones culturales, etc. Por ello, el Cristo-sacerdote se siente inútil e impotente ante esta situación de polarización institucionalizada. Su función como redentor, entonces, se limita a visualizar esta realidad, pero no puede cambiarla efectiva o concretamente.

En la obra de Caballero Calderón, en general, se muestra o refleja la marcada separación o categorización de grupos sociales y culturales. Como se explicó en el apartado anterior, la naturalidad del territorio americano serán opuestos a la civilización occidental impuesta y fabricada; la formalidad de la Iglesia institucional se enfrentará a la fe de los pobladores; la razón, la ciencia y el progreso se contrapondrán a la sencillez del campesino y su vida. En el Cristo-sacerdote se visualizan dichos enfrentamientos o polaridades y se descubren como dañinos para los personajes marginados, que son catalogados de supersticiosos, bárbaros, desposeídos e irracionales.²¹⁸

²¹⁸ Este es un vasto tema de la literatura hispanoamericana y la investigación antropológica, filosófica, sociológica y teológica. Al respecto: TORREGROZA, E. y OCHOA, P. (Eds). *Formas de hispanidad*. Bogotá, Universidad del Rosario: 2010. RENGIFO CORREA, A. «Civilización y barbarie: la imposición de un orden en el Nuevo Mundo». En: *Historia y espacio*. (2013). No. 41. P. 189-196. Rescatado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4727036> (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016). Es además importante señalar que dichas categorizaciones que resultaron en las escisiones sociales y culturales que refleja Caballero Calderón en su obra son producto o consecuencia del proceso de colonización en el continente. Como se mencionó en los capítulos introductorios, la Corona española y la Iglesia católica buscaron justificar su intervención en el «Nuevo Mundo» mediante distintos argumentos políticos, culturales, antropológicos y morales. Por ejemplo, se buscó escudar la colonización y evangelización en la afirmación de la inferioridad espiritual y cultural de los indígenas. En este sentido, sería la religión católica no solo la redentora (o «domesticadora») de las almas de los habitantes del continente, sino también la que los dotaría de una cultura superior. La intervención de la cultura occidental y el cristianismo convertirían a estos pueblos caníbales, subdesarrollados y violentos en ciudadanos civilizados y espirituales. El sacerdote Sepúlveda, uno de los principales defensores de la evangelización en el «Nuevo Continente», dedicó gran parte de su obra a demostrar la inferioridad natural de los indígenas americanos. En sus escritos explica las razones más importantes por las cuales considera que los «primitivos» muestran menor desarrollo cultural, en comparación con Europa. A partir de esto insiste el padre Sepúlveda en la imperante necesidad de evangelizar a estas comunidades. Según él, los rasgos más bárbaros de la religiosidad indígena eran la violencia de sus rituales, los sacrificios humanos y sus anormales prácticas sexuales; las cuales se oponían a la moral cristiana. Pero, más allá de estos tres puntos, el factor fundamental o definitorio de dicha inferioridad radicaba en la ausencia de la propiedad privada dentro del ordenamiento social y estatal: «Pero por otro lado tiene de tal modo establecida su república que nadie posee individualmente cosa alguna, ni una casa, ni un campo que pueda disponer y dejar en testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, ateniéndose a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros.» Carta de Sepúlveda citada en: DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia. Op. Cit.* P. 71. Otras investigaciones sobre la obra del padre Sepúlveda: NÁJERA, L «Myth and Prophecy in Juan Ginés de Sepúlveda's Crusading Exhortación». En: *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*. (2011). No. 35. S/P. Rescatado de: <http://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol35/iss1/4> (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016). MARTÍNEZ CASTILLA, S. «Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América». En: *Pensamiento y cultura*. (Universidad de La Sabana). (2006). No. 9. P. 111-136. Rescatado de: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc> (Fecha de consulta: 7 de

Los personajes que buscan redención en la obra de Caballero Calderón son los relegados, aislados y olvidados en la sociedad, aquellos que han sido calificados de «extraños» y se han aislado de la sociedad. De esta manera se retrata al pueblo de abajo, olvidado por la Iglesia, el Estado, las leyes, pero no por el Cristo-sacerdote que llega montado en un burro. Este distanciamiento y la incapacidad de estos polos opuestos por reconciliarse e integrarse se convirtieron en factores fundamentales para la comprensión de la realidad en el continente, las relaciones de poder, la opresión y el absolutismo filosófico impuesto por Occidente.²¹⁹

Desde este contexto de escisión social como resultado de las categorizaciones impuestas por Occidente se descubre a la figuración de Cristo como un instrumento para develar dicha realidad. La concepción del mesías cristiano es transformada por el escritor colombiano, que le concede una nueva, original y única interpretación y connotación. En la obra de Caballero Calderón, el Cristo no solo será retratado como una figura religiosa (como en el cristianismo), sino que se funcionalizará y convertirá en un antagonista social y visualizador de la realidad escindida en el continente.

Luego de haber analizado esta muestra del universo literario de Eduardo Caballero Calderón en relación con la figuración de Cristo puede concluirse, en primer lugar, que una de las preocupaciones centrales en su narrativa es la tierra. El autor colombiano profundiza en el problema del hombre latinoamericano desde su relación con la tierra y la naturaleza. Como se ha visto anteriormente, la tierra lo define, le da un sentido de pertenencia, tiene la potencialidad de determinarlo en la sociedad como trabajador-explotado o propietario-explotador. Otra importante idea acerca de la tierra y la

abril de 2016). En estos documentos históricos se refleja el origen de las divisiones y prejuicios que llevarían a la arbitraria división de la sociedad del «Nuevo Mundo» en marginados y marginadores, lo cual está intrínsecamente relacionado con la figuración de un mesías redentor que visualice esta realidad, la enfrente y se sacrifique por cambiarla.

²¹⁹ En este punto que se discute sobre la categorización y segregación social en el continente es importante hacer alusión a las propuestas de la teología de la liberación. Como se mencionó anteriormente, esta sostiene que la conceptualización filosófica, antropológica y social que impone Occidente se ha vuelto otro instrumento para el control de la «periferia». Un caso ejemplar es la determinación del continente americano como «aislado», lo cual supone que los habitantes de dicho territorio están fuera de la reflexión filosófica, teológica, sociológica, etc. Por ello, estos pueden ser dominados y esclavizados. Al respecto: .ARDILES, O., CASALLA, M, DUSSEL, E. et al. «Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana». En: *Bonum*. (Buenos Aires, 1973). S/P. DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

naturaleza, derivada del análisis de la figuración de Cristo en la obra de Caballero Calderón, es la redención del pueblo. Esta nace de la necesidad de reivindicación frente a las escisiones sociales y el problema de la tenencia de la tierra.

Caballero Calderón enfoca estos temas, especialmente, desde la historia y la realidad de Latinoamérica. A partir de esto, trata de poner al descubierto ese mito del «Nuevo Mundo» como paraíso o lugar exótico habitado por «buenos salvajes». Busca mostrar la historia de violencia, la desigualdad y los problemas del continente y evidenciar que no se trata de un «paraíso», sino un lugar en el que se han marcado, histórica, racial y culturalmente, las diferencias entre los poseedores de la tierra y los des-terrados.²²⁰ Su obra, entonces, también puede entenderse como un análisis de la historia de la violencia en Latinoamérica, entendida como tierra sin dueños o un proyecto social, político, nacional y cultural que va desarrollándose o construyéndose paulatinamente.

Desde esta perspectiva son interesantes las figuraciones metafóricas que hace el autor. Los mitos como el de Caín y el buen salvaje o la idealización de un territorio utópico (Tipacoque) serán fundamentales para narrar esta historia de violencia y de búsqueda de una redención en el continente. Por eso se han incluido o mencionado brevemente estas otras figuras y aspectos en este comentario sobre *El Cristo de espaldas*, para tratar de mostrar que todas están relacionadas entre sí en el universo narrativo de Caballero Calderón; y que, además, ayudan a comprender la figuración literaria de Cristo en la obra del autor. Al haber establecido las relaciones entre obras y tópicos puede afirmarse que lo que más resalta de este retrato literario de Cristo es su opción por lo propio: el campo, el buen salvaje, el Caín, el siervo sin tierra, Tipacoque, los problemas y necesidades concretos de la sociedad latinoamericana (pobreza, hambre, sed, injusticia, violencia, desigualdad de clases, etc.). Esto es lo que más se destaca de la figuración de este personaje, y no el aspecto o carga espiritual o religiosa que este pueda tener.

²²⁰ El término «desterrado» en la obra de Caballero Calderón aparece también en *El buen salvaje* (1966) referido no solamente al que no posee tierra, sino también al escritor latinoamericano que sale de su país y su cultura (ya sea por razones políticas, estudios, aventura) y descubre la ausencia de un sentido de pertenencia, el distanciamiento de lo propio y la falta de inclusión o acogida. [Sobre el retrato del latinoamericano como errabundo o peregrino en Europa pueden consultarse también las obras *Los trasplantados* (1904) del chileno Alberto Blest Gana (1830-1920), una novela sobre las dificultades de la vida del hispanoamericano en París; y *Criollos en París* (1933) también de un autor chileno, Joaquín Edwards Bello (1887-1968).] Esto también puede relacionarse al mito de Caín, que es obligado a abandonar el lugar de nacimiento de sus padres y condenado a vagar por el mundo, sin poder nunca volver a asentarse como agricultor (dominio sobre la tierra). Motivo igualmente presente en la obra de Caballero Calderón en sus novelas *Caín* (1969) e *Historia de dos hermanos* (1977).

Con respecto a la figuración de Cristo en la obra de Caballero Calderón desde los motivos del sacrificio y la redención, puede afirmarse que la inmolación del personaje del sacerdote es siempre terrenal. Esto responde, en realidad, al esquema de las dicotomías y la lucha dialéctica que el autor presenta en su obra (campo/ciudad, América/Occidente, Dios/hombre, oveja/lobo, entre otros).

Capítulo IV

Augusto Roa Bastos – *Hijo de hombre* (1960)

1. Aproximación narratológica

1.1. Datos bio-bibliográficos²²¹

Augusto Roa Bastos nació en Asunción, Paraguay en 1917 y falleció en 2005. Es conocido por su prosa, poética y trabajo periodístico y diplomático. En 1932 se alistó en el ejército para luchar en la Guerra del Chaco. Esta fue una experiencia fundamental que marcó su producción literaria. En 1936 desertó y regresó a Asunción, donde trabajó para El País como periodista. Más tarde se volvería director de este diario.

En 1944 viajó a Gran Bretaña para trabajar como corresponsal. Ahí se convirtió en el primer locutor paraguayo de la BBC de London. Regresó a su país natal poco tiempo antes de la revolución de 1947. La inestabilidad política le valió un exilio que duraría más de cuarenta años, de los cuales, más de la mitad los vivió en Buenos Aires.

En 1953 publicó su primera antología de cuentos *El trueno entre las hojas*; y en el año 1960, la novela *Hijo de hombre*, por la cual fue aclamado por la crítica. Posteriormente escribió *El baldío* (1966), *Madera quemada* (1967), *Moriencia* (1969) y *Yo, el Supremo* (1974).

En 1976 viajó a Francia y laboró como docente universitario en Toulouse enseñando cursos de literatura hispanoamericana y guaraní hasta 1984. A partir de 1985 se intensificó su participación en la política de su país. Se convirtió en uno de los críticos

²²¹ Sobre su biografía, publicaciones y cronología: GIACOMAN, H. (Comp). *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya, 1973. BURGOS, F. *Las voces del Karái: estudios sobre Augusto Roa Bastos*. Madrid: Edelsa 1988. *Augusto Roa Bastos: Premio de Literatura en Lengua Castellana "Miguel de Cervantes" 1989*. Barcelona: Anthropos, 1990. ROCA MARTÍNEZ, J. L. «Bio-bibliografía de Augusto Roa Bastos». En: *Cuadernos hispanoamericanos*. (1991). No. 93. P. 331-356. FRANCO, S.R. «Augusto Roa Bastos: 1917-2005». En: *Revista Iberoamericana*. (2005). No. 71. P. 585-596. BOGADO, V. «Augusto Roa Bastos: Un paraguayo universal». En: *Latin American theater review*. (2005). No. 39. P. 185-196.

más mordaces de la dictadura de Alfredo Stroessner.²²² Poco después del golpe de estado a Stroessner, el autor regresó a Paraguay. En noviembre de 1989 recibió el Premio Cervantes.

1.2. Argumento de la obra

La narración inicia en Itapé²²³ con Macario Francia, quien es la voz y memoria del pueblo. Este cuenta la historia de Gaspar Mora, un leproso que antes de morir talla la imagen de un Cristo en madera, el cual es clavado en lo alto de un monte luego de serle negada la entrada a la iglesia. Después de esta introducción que explica el origen del Cristo-leproso, se procede a otro hilo narrativo. Se cuenta, a partir del capítulo II, sobre la llegada de un ex oficial y médico ruso a Sapukai, lo cual causa agitación en el pueblo. Este personaje es corrompido y se vuelve «el hereje» ante los ojos de otros personajes. En esta parte de la novela también se cuenta la historia de María Regalada, la hija del sepulturero, quien tiene un hijo con el médico ruso.

A partir de estas dos narraciones, aparentemente inconexas, se van desarrollando las historias de Itapé y Sapukai hasta desembocar en la guerra del Chaco y la aparición de Cristóbal Jara en la novela. De este personaje se cuenta su nacimiento casi milagroso, su lucha por la justicia y su sacrificio tratando de llevar agua a los rebeldes de la guerra. Alrededor de él gravitan otros personajes como Saluí, la prostituta que lo acompaña en su pasión, y Miguel Vera, el amigo que lo traiciona y delata, pero quien también narra la

²²² Fue un militar, político y dictador de Paraguay. Nació en 1912 y murió en 2006 en Brasil. De 1954 a 1989 fue presidente de Paraguay. Durante su dictadura se dieron casos de asesinato, deportación, arrestos, torturas, persecución, desapariciones y todo tipo de violaciones contra los derechos humanos. Una vez en el poder, a finales de los 50, modificó la Constitución y ejerció fuerte control sobre los partidos políticos. Fue apoyado por el ejército y el Partido Colorado (extrema derecha). Su gobierno fue anticomunista y favoreció los intereses extranjeros. Después del asesinato del dictador nicaragüense Anastasio Somoza Debayle, el cual había sido protegido por Stroessner, decidió refugiarse en Brasil. En la obra de Roa Bastos aparece bajo el pseudónimo «El tiranosaurio» (irónicamente refiriéndose a su cualidad de tirano). LEWIS, P. *Paraguay Under Stroessner*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980. MIRANDA, A. *Stroessner*. Asunción, Paraguay: Miranda & Asociados, 2004.

²²³ Itapé es un lugar de gran importancia en la prosa de Roa Bastos. Se trata de un estado al occidente del Departamento de Guairá en Paraguay. Se encuentra a orillas del Río Tebicuary Mí y otros pueblos pequeños: Coronel Martínez, Villarica y San Salvador. Fue fundado en 1672 por Fray Buenaventura. En guaraní *itapé* significa «piedra plana». Como fuente referencial básica sobre Itapé y otras regiones de Paraguay, puede consultarse el sitio en internet «Portal guaraní». Esta se especializa en datos e información general y accesible a todo público sobre la presencia de la lengua y cultura guaraní en Paraguay. Este recurso se utilizó como fuente para la etimología de «guaraní»: GONZÁLEZ DEL VALLE, A. «La lengua guaraní». En: *Portal guaraní*. (2015). S/P. Rescatado de: <http://www.portalguarani.com/museos.php?pormustytr=MTE1>. (Fecha de consulta: 25 de abril de 2016).

historia de este desde prisión. La novela concluye con el intercambio de experiencias de los presos y su clamor por justicia al recordar la tormentosa historia de Paraguay.

1.3. Historia, tiempo y espacio

La historia se ubica temporalmente en distintos momentos o episodios de la realidad paraguaya, desde principios del siglo XX hasta la Guerra del Chaco.²²⁴ En el plano físico, la narración se alterna en dos lugares: Itapé y Sapukai.²²⁵ Sin embargo, los acontecimientos o acciones no se dan dentro de una estructura lineal o cronológica, por lo que es difícil ubicar con especificidad el momento histórico en que estas ocurren. El tiempo de la narración, además, se interrumpe en los capítulos gracias a distintos saltos temporales y otros recursos de los que se vale el autor para dar la impresión de una narración cíclica.²²⁶

²²⁴ Se trata de la guerra entre Paraguay y Bolivia por el control del Chaco Boreal (1932 - 1935). Cuando Bolivia y Paraguay se convirtieron en estados independientes, heredaron de la época colonial una definición vaga de sus fronteras. Cuando Bolivia perdió, después de la Guerra del Pacífico (1879), su salida al océano Pacífico, la región del Chaco se convirtió en un terreno estratégico para dicho país. Ambos países se interesaron en dicha extensión territorial. Otra razón de la guerra fue la supuesta existencia de petróleo en el Chaco. Solo mediante la intervención directa de Estados Unidos se resolvió el conflicto en 1938. Paraguay renunció a 110 000 km² de su territorio. El controversial territorio fue dividido así: $\frac{1}{4}$ quedaría bajo dominio boliviano y $\frac{3}{4}$ bajo control de Paraguay. Bolivia obtuvo, además, una extensión de la parte alta del Río Paraguay. Para facilitar la contextualización de dicho suceso histórico: Cfr. CASABIANCA, A.; BOSELLI CANTERO, C. *Una guerra desconocida: la campaña del Chaco Boreal, 1932-1935*. Asunción: S/E, 2000. CUADROS SÁNCHEZ, A. *La guerra del Chaco y sus secuelas, 1932-1943*. Bolivia: Los Amigos del Libro, 2003. QUEREJAZU CALVO, R. *Historia política, diplomática y militar de la guerra del Chaco*. Bolivia: Los Amigos del Libro, 1981.

²²⁵ Sapukai es un distrito del departamento de Paraguarí. Se ubica alrededor de 100 Km de la capital de Paraguay, Asunción. Esta región es conocida por su importancia en el desarrollo de la empresa ferroviaria en el país. De hecho, uno de sus sitios turísticos más importantes es conocido como «cementerio de trenes», un depósito de vagones y locomotoras antiguas. Este será un aspecto importante en la historia de *Hijo de hombre*, en la cual aparece la figura de un «vagón fantasma» que es empujado por distintos personajes en algunos pasajes. Al respecto se comentará más adelante con detenimiento. Acerca de Sapukai puede consultarse nuevamente el sitio «Portal guaraní», en especial a manera de contextualización de datos presentados en *Hijo de hombre*: FERREIRA GUBETICH, H. «Departamento de Paraguarí». En: *Portal guaraní*. (2002). S/P. Rescatado: http://www.portalguarani.com/detalles_museos_otras_obras.php?id=27&id_obras=993&id_otras=122. (Fecha de consulta: 30 de abril de 2016).

²²⁶ La relación entre espacio y tiempo en la narración de *Hijo de hombre* es compleja, puesto que muchos episodios son narrados desde la memoria o recuerdos de Miguel Vera. Esto implica la conjugación de dos lugares y dos tiempos simultáneamente. Mientras este se encuentra en Sapukai, en el presente narrativo, recuerda sucesos ocurridos en el Chaco años atrás, o narra la dictadura del Dr. Francia a través de las historias o relatos que Macario Francia le ha transmitido. De esta forma entran en juego distintos escenarios y épocas en un mismo momento de la narración. Sobre esta multiplicidad temporal y espacial: MÉNDEZ-FAITH, T. «Sobre dualidad espacial y contrapunto temporal en *Hijo de hombre* y en *Yo El supremo*». En: *Crónicas y ensayos paraguayos de ayer y hoy*. Tomo II. Asunción: Intercontinental Editora, 2009.

Uno de estos medios es el *flash back*. El narrador regresa en el tiempo para explicar la intervención de algunos personajes o poner en contexto algún acontecimiento. Uno de los ejemplos más significativos de esto se encuentra en el capítulo cuarto, en el que se narra la historia de los Jara (Casiano, Nati y Cristóbal) que huyen de la finca. Bruscamente se introducen los sucesos anteriores a Casiano: los rebeldes del tren de Sapukai y el vagón que ha quedado abandonado en el camino. Esto se hace necesario para comprender, posteriormente, la escena en la que Nati y Casiano empujan el vagón por un tiempo hasta llegar a su nuevo hogar. Otro recurso temporal importante en la obra son los recuerdos. Esto se ejemplifica en el capítulo séptimo, que presenta los pensamientos de Miguel Vera plasmados en sus diarios durante su encarcelamiento.

En realidad, cada capítulo puede leerse como una unidad autónoma, por lo que la secuencia de las acciones no afecta la comprensión de la historia (al estilo de *Rayuela* o *Pedro Páramo*).²²⁷ De hecho, puede hablarse de varias historias contenidas en una misma narración (Gaspar Mora y el Cristo-leproso, el doctor de Sapukai, el escape de los Jara, Cristóbal Jara y su rebelión, la traición y encarcelamiento de Miguel Vera), sin tener que elegir una de estas como «protagonista». Lo que les da unidad a estas historias son los temas articulatorios y conectores como los mitos (vagón «fantasma» que aparece durante toda la novela o el Cristo-leproso que observa desde lo alto del cerro), la violencia (desde el inicio se cuenta sobre la rebelión de 1912, la Guerra Grande²²⁸ y finalmente la Guerra del Chaco), el sacrificio y la redención.

²²⁷ Para comprender más profundamente la multiplicidad de historias narradas en *Hijo de hombre* puede consultarse: BRESCIA, P. y ROMANO, E. (Comp). *El ojo en el caleidoscopio*. México: Difusión cultural UNAM, 2006. En este libro de ensayos se discute acerca de aspectos tales como género narrativo y patrones de integración temáticos o espaciales en obras como *Hijo de hombre*; es decir, aquellas que están compuestas de varias historias paralelas. Estas son denominadas «textos integrados» (Cfr. P. 16) y forman parte de la estética de la fragmentación, pues cada una de las partes se transforma en un sistema único, presenta puntos de vista distintos y altera el orden cronológico de los hechos, así como sucede en la novela de Roa Bastos. Esto no quiere decir que la técnica de Roa Bastos sea nueva o única, ya que autores como Juan Rulfo en *Pedro Páramo* y Julio Cortázar en *Rayuela* también se valen de distintos recursos narrativos que rompen con el orden cronológico en sus obras. En el caso de *Hijo de hombre*, las distintas historias que comprenden la novela pueden leerse independientes unas de otras, puesto que cada una forma una unidad narrativa autónoma. Esto diferencia *Hijo de hombre* de otras novelas (como las anteriormente mencionadas) en las que, si bien no hay un orden cronológico, los episodios no son independientes de una historia principal unificadora. Aunque no es una técnica nueva, sino que viene del modernismo y el multiperspectivismo, al estilo de William Faulkner, por ejemplo.

²²⁸ La Guerra Grande o de la Triple Alianza fue un conflicto entre una coalición formada por Brasil, Uruguay y Argentina contra Paraguay. Inició a finales de 1864, cuando el mariscal Francisco Solano López apoyó la lucha interna del Gobierno de Uruguay contra el Partido Colorado, que era apoyado por Brasil. La guerra terminó en 1870 con la derrota de Paraguay. Esta representó uno de los desastres demográficos más notorios para Paraguay. Entre el 50% y 85% de la población murió durante esta guerra. Casi el 90% de la población masculina adulta. Dicho país también perdió territorios y fue obligado a

En síntesis, el tiempo de la narración es cíclico. Se trata, además, de una estructura cerrada que no permite cambio, movimiento o progreso en la historia. El narrador se empeña en retratar la imposibilidad del paso del tiempo en la repetición de los mismos problemas o males: guerra, esclavitud, muerte, por ejemplo. La repetición y continuación *ad infinitum* es el medio ideal para la gestación del mito, encierro, silencio, secreto y aislamiento (al estilo de *Cien años de soledad*).²²⁹

1.4.Voz narradora

Sobre la voz narradora es importante señalar la complejidad de la estructura que utiliza Roa Bastos. En la novela aparecen dos narradores principales. En los capítulos pares (II, IV, VI y VIII) los acontecimientos son referidos por un narrador heterodiegético omnisciente con focalización variable. Ahora, en los capítulos impares (I, III, V, VII y IX), Miguel Vera se vuelve el narrador homodiegético testigo con focalización cero, quien se autodeclara en la obra «narrador no confiable»: «Yo era muy chico entonces. Mi testimonio no sirve más que a medias. Ahora mismo, mientras escribo estos recuerdos, siento que a la inocencia, a los asombros de mi infancia, se mezclan mis traiciones y olvidos de hombre, las repetidas muertes de mi vida.»²³⁰ Debido a esto se presenta una especie de «vacío» en la focalización:

Las certidumbres de sus recuerdos, de las acciones en las que ha participado como testigo, de las reflexiones sobre su conducta y su existencia, están atravesadas por un movimiento contrario que las aleja, las dispersa, las borrona y las aísla rodeándolas de un emplazamiento vacío que es constitutivo de su palabra. En el simple acto de inscripción, en la pretensión de trasladar la memoria de lo vivido a la formalización del lenguaje, emerge una imposibilidad para toda

pagar gastos de indemnización. Cfr. RELA, W. *La Guerra contra el Paraguay: los países de la Triple Alianza y las condicionantes de la guerra*. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata y Brasil, 2012.

²²⁹ Las técnicas narrativas en la obra de Roa Bastos han sido ampliamente estudiadas debido al estilo innovador del autor. Además de las obras y ensayos ya citados se refieren a continuación otros análisis que, en particular, se concentran en el comentario de la estructura temporal y narrativa de algunas novelas del escritor paraguayo: MORENO, F. «Para una nueva lectura de *Hijo de hombre*». En: *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (1990). No. 115. P. 54-62. GRACIA CALVO, M. «La enunciación como procedimiento artístico y como tema en los cuentos de Augusto Roa Bastos». En: *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (1990). No. 115. P. 46-50. CAMPRA, R. «Lectura de un sistema textual: Los cuentos de Augusto Roa Bastos». En: *Nueva revista de filología hispánica*. (1987). No. 2. P. 789-818. ESPEJO CALA, C. «Las dificultades del narrador en *Hijo de Hombre* de Augusto Roa Bastos. Perspectivismo y traducción». En: *Anthropos: Revista de documentación científica de la cultura*. (1991). No. 25. P. 176-183.

²³⁰ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Edición crítica a cargo de Coral Pérez. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 2008. P. 20.

pretensión de plenitud y de certeza. Esa imposibilidad, que se mantiene más allá de cualquier conciencia individual, atraviesa la escena de la escritura de Miguel Vera y co-enuncia sus limitaciones, hace brillar su dispersión y atrae al sentido una ausencia irrefutable, sin impedir, de todos modos, su despliegue en estrecha urdimbre con el vacío que le sirve de contrapunto inestable a su recorrido.²³¹

Roberto Ferro afirma que Miguel Vera reescribe una historia en la que juega con «el otro», puesto que lo hace en un diario-cartas mientras está en prisión. Sin embargo, este «otro» está ausente, pues se trata del receptor desconocido de dichas cartas y notas. Esto y la ya comentada multiplicidad del tiempo y el espacio en la historia hacen que la narración y la focalización en *Hijo de hombre* sean igualmente complejas. Además, la objetividad del autor se verá velada por su propia participación en los eventos y la lejanía de la historia al momento en que escribe. De tal manera que se trata de una focalización cero que no llega a completarse como tal.

Sobre el narrador y la focalización en *Hijo de hombre*, entonces, es importante recordar o tener en cuenta la dualidad. Por un lado, la transposición narrativa entre capítulos pares e impares; y por otra, el cambio de focalización de Miguel Vera, a veces como protagonista, y otras como evocador:

Del mismo modo en que la temporalidad adquiere características particulares en la novela de Roa Bastos, la instancia narrativa no deja de aparecer extrañada. La voz del narrador se desdobra en dos. Miguel Vera es, en ocasiones, sólo narrador de la historia, y otras veces se convierte en protagonista. Asegura no recordar demasiado, porque cuenta algunos hechos que conoció de muy niño y, sin embargo, los describe con una precisión asombrosa. El nombre del narrador permanece escondido hasta muy entrado el texto; y el lector, al principio, sólo advierte el desdoblamiento de la voz, pero no sabe a quién representa. La voz narrativa se hace, por lo menos, doble; los tiempos se duplican; la novela se divide en dos; Miguel Vera se convierte en víctima y en traidor.²³²

²³¹ FERRO, R. «*Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos, una reescritura del texto ausente». En: *América: Cahiers du CRICCAL*. (2003). No. 30. P. 75-82. Aquí: P. 79. Rescatado de: http://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_2003_num_30_1_1606. (Fecha de consulta: 15 de abril de 2016).

²³² SERRA, M. V. «Biblingüismo y dualidad en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*. (Universidad Complutense de Madrid, 2006). No. 32. S/P. Rescatado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/hijohom.html>. (Fecha de consulta: 30 de abril de 2016).

2. Descripción fenomenológica

2.1.Sacrificio

Después de un primer contacto estilístico y estructural con *Hijo de hombre*, se hará una descripción fenomenológica. Esta comprenderá la identificación y caracterización modal de la figura de Cristo y los motivos del sacrificio y la redención en la novela. Esto servirá como soporte del análisis para interpretar y emitir juicios acerca del personaje de Cristo que presenta Roa Bastos en su obra.

En *Hijo de hombre* aparecen distintas figuras que, en determinados momentos o por distintas características, pueden señalarse como personificaciones de Cristo, especialmente en su modalidad de salvador y en el motivo del sacrificio. Entonces, el sacrificio y los actos redentores serán también plurales, es decir, no se trata solo de un personaje que se inmola, sino que este motivo puede encontrarse en diversas acciones. Por ello, es importante analizar cada caso por separado.

El primer referente de Cristo en la novela es Gaspar Mora, el tallador de madera, que luego de contraer lepra decide alejarse de todos y vive en aislamiento en la naturaleza para no contagiar a nadie. Este peculiar personaje refleja distintas características de Cristo. En primer lugar, se le concede un lugar especial en la narración, dado que su historia es contada por el «evangelista» Macario Francia. Es decir, desde el inicio se le coloca en el puesto de protagonista, aquel que se hace mito, leyenda o motivo de una narración o historia. Esto, como se explicará más adelante, tendrá una función importante en la novela, pues se verá cómo el establecimiento de la historia y el mito son fundamentales para comprender el proyecto literario de Roa Bastos.²³³

²³³ Acerca de la transposición del mito y la historia en la obra de Roa Bastos pueden citarse distintas fuentes bibliográficas. Los estudios mejor hablar “los estudios”, ya que con tu tesis te estás inscribiendo en la “scientific community”: no son los otros, sino que vos formás o formarás parte con tu trabajo; así que nunca en este trabajo (tratá de reverlo al respecto) hablar de “los estudiosos”...) concuerdan en que el autor paraguayo reinterpreta la historia, específicamente los conflictos bélicos de su país (como la guerra del Chaco), para «conformar la identidad nacional con la mirada puesta en lo regional.» P. 45. CÁRCAMO, S. I. (2008): «Narrar una guerra, interpretar una nación: el último ciclo narrativo de Augusto Roa Bastos». En: *Canadian Journal of Latina American and Caribbean Studies*. No. 21. P. 43-63. Esto quiere decir que el mito y la historia son la base de la configuración de una identidad nacional surgida desde el propio país y no impuesta o dada. Cfr. FOSTER, D.W. (1970): «*The myth of Paraguay in the fiction of Augusto Roa Bastos*». En: *MLN*. (No. 2). P. 319-332. MORA, C. (1997): «La ficcionalización de

Su profesión de «carpintero» puede entenderse como otro punto de comparación o identificación con Cristo. Esta ocupación, además, le permite adoptar el rol de «Dios-creador». Este personaje, en la modalidad de «carpintero-Dios-creador-artista», talla una figura de «Jesús-criatura-obra» («a imagen y semejanza») por aburrimiento, soledad y para sobrellevar el rechazo de los otros. Su obra, un Cristo crucificado, será su único acompañante en su sacrificio de aislamiento:

Macario levantó el machete contra el intruso. Al resplandor de la hoja inmovilizada en el aire, vieron que era un Cristo de madera, del tamaño de un hombre.

-Gaspar no quería estar solo... -murmuró el viejo. Durante el tiempo de su exilio lo había tallado pacientemente, acaso para tener un compañero en forma de hombre, porque la soledad se le habría hecho insoportable, mucho más terrible y nefasta quizá que su propia enfermedad.

Allí estaba el manso camarada. Le sobrevivía apaciblemente. Sobre la pálida madera estaban las manchas de las manos purulentas. Lo había tallado a su imagen y semejanza. Si un alma podía adquirir forma corpórea, ésa era el alma de Gaspar Mora. Alguien propuso enterrar la talla junto al cuerpo del leproso.

-¡No! - dijo terminantemente Macario-. ¡Es su hijo! Lo dejó en su reemplazo...²³⁴

Desde la misma línea interpretativa de «Dios-creador» puede también comprenderse al escritor como aquel que «talla» una obra a su imagen. La escritura se vuelve, entonces, un reflejo del sacrificio del autor en su modalidad como creador.²³⁵ Desde esta perspectiva pueden parangonarse las modalidades Dios-creador y escritor-creador y comprender estas como formas de ser pasionales, dado que el autor se entrega a su obra, o como se entiende en la estética de Heidegger, se universaliza e instaura en ella.²³⁶

la historia en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos». En: *Letras hispánicas contemporáneas*. (No. 5). P. 211-233. Muy bien aquí la referencia a la bibliografía; trabajar siempre/mucho más así!

²³⁴ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 28.

²³⁵ Dado que a lo largo del capítulo se hará referencia a la noción del autor como creador, se ofrecen a continuación algunas referencias bibliográficas. Es importante señalar que la crítica literaria moderna cuestiona o pone en duda la idea de «autor» como creador. Esto debido a la participación que se le concede al lector (como intérprete) en la configuración del sentido de la obra. Roland Barthes, por ejemplo, critica fuertemente la tendencia a analizar la obra literaria en relación con el autor (así como se descubre en manuales, libros teóricos, historias de la literatura, etc.). Al respecto: Cfr. BARTHES, R. *La muerte del autor*. Barcelona: Paidós, 1987. Otro escritor que se encamina en la misma dirección es Michel Foucault. Este retoma la noción de la «muerte del autor» afirmada por Barthes y analiza sus implicaciones. Más que hablar del autor, Foucault escribe sobre la «función-autor», separada del sujeto empírico. Cfr. FOUCAULT, M. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: Ediciones literales, 2010. Para profundizar en la crítica a la noción del autor como creador, también puede consultarse: GENETTE, G. *Ficción y dicción*. España: Lumen, 1993. Como puede verse, este término o concepto ha sido puesto en duda en la actualidad. Sin embargo, en el análisis de *Hijo de hombre*, se prefiere conservar esta noción de «creador» porque se relaciona o acopla a la interpretación que se hace de Gaspar Mora también como «creador» por haber tallado al Cristo leproso.

²³⁶ Como se explicó en el primer capítulo, la hermenéutica se fundamenta, según Heidegger, en el principio que considera al autor y su obra (lenguaje) como aquellos que introducen la exterioridad del ser a la estrechez del mundo humano. En la obra de arte y el lenguaje, la *diánoia* (pensamiento ideal) se transforma en *logos* revestido por el lenguaje, específicamente, en la poesía. Por ello, en la filosofía de

Retomando el caso de Gaspar Mora, otro aspecto importante de su modalidad sacrificial es el aislamiento. Él mismo decide distanciarse del pueblo para no dañar o perjudicar a nadie, pues padece una enfermedad contagiosa. Este distanciamiento puede interpretarse además desde su modo de ser artista-progenitor o generador, haciendo del acto creador un fenómeno aislador. Gaspar Mora debe distanciarse del mundo para tallar al Cristo-leproso. Esto también se aplica al caso de la autoría y el sacrificio que hace el autor por su obra. Este también puede interpretarse como un acto de recogimiento en sí mismo. No se trata de excluirse o apartarse del grupo, sino desvincularse de cualquier situación o realidad que pueda comprometer su creación. Así, el autor se aparta de las distracciones que puedan interferir en la creación artística. En palabras de Heidegger, el poeta se aparta de la existencia inauténtica para volcarse a la verdad.²³⁷

Este sacrificio, además, conlleva o implica un acto redentor. Este, si bien distancia y aísla, también tiene potencialidad eternizante. El autor-creador tiene la posibilidad de trascender en su obra en dos modalidades. En primer lugar, es redimido como individuo por su propia obra porque, como se explicó, este logra trascender en ella, la

Heidegger, el hombre o «ser ahí» (*Dasein*) está definido por su facultad de hablar y su ontología se basa en un análisis hermenéutico, es decir, en el descubrimiento de eso que el hombre hace patente en el lenguaje (y, por supuesto, en la poesía). Esta es la base de la teoría de la universalización del arte según el filósofo alemán. En el pensamiento de Heidegger, el arte se centra en hacer patente aquello que se habla. El ser *logon* del *Dasein* le permite ver algo, mostrar algo (*deixis*). Como él mismo lo explica: «El ser verdad del logos quiere decir: sacar de su ocultamiento al ente del que se habla y permitir descubrirlo como no-oculto.» GAOS, J. *Introducción al ser y tiempo*. Op. Cit. P. 43. La verdad, entonces, se debe hacer patente o manifiesta, y utiliza para ello la palabra como medio, y en eso consiste la universalización del arte o su instauración temporal: la palabra es instrumento destinado a la designación de la esencia, la cual es atemporal, es decir, universal y verdadera. Cfr. *Ibidem*. P. 48-53. Desde esta perspectiva se comprende que el autor es «redimido» en su obra, una vez esta se universaliza o se vuelve atemporal. En el caso de Roa Bastos e *Hijo de hombre* quiere remarcarse la entrega del autor por su creación, es decir, el compromiso de su individualidad para darle preeminencia a su obra, la cual narra la historia de Paraguay (guerra, violencia, dictadura, etc.). El autor sacrifica su presencia particular y realidad para «develar la verdad» (en términos de Heidegger) en su obra. Así, para dar vida a su obra debe despojarse de su existencia individual y entregarse a la búsqueda de la verdad, que en este caso es la mostración de la historia violenta y dura del Paraguay. Augusto Roa Bastos «muere» o «desaparece» en *Hijo de hombre*, en sus Cristos, en sus historias, para dar paso a un narrador que pone al descubierto la realidad paraguaya y, a gran escala, latinoamericana.

²³⁷ Heidegger no explicita el aislamiento social del poeta o el escritor para la creación de su obra, sin embargo, sí insiste en el despojamiento que este debe hacer de la apariencia del mundo y sus distracciones para poder develar el ser en la poesía. El filósofo alemán explica que la poesía es ese encuentro del hombre consigo mismo y por ello no es una tarea, técnica o una simple expresión de sentimientos. Más bien, se trata de un acto metafísico, en el que el autor-creador se descubre a sí mismo también como sujeto existente: «La poesía parece un juego y, sin embargo, no lo es. El juego reúne a los hombres, pero olvidándose cada uno de sí mismo. Al contrario, en la poesía los hombres se reúnen sobre la base de su existencia. Por ella llegan al reposo, no evidentemente al falso reposo de la inactividad y vacío del pensamiento, sino al reposo infinito en que están en actividad todas las energías.» HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económico, 1988. P. 9.

«sobre-vive». Deja de ser un sujeto particular, para hacerse en su obra y, así, su creación se vuelve universal al instaurarse en el tiempo.²³⁸ En segundo lugar, a nivel colectivo, el autor y la obra redimen al pueblo (en este caso, al pueblo latinoamericano), pues narran su historia, la hacen patente y muestran o develan distintas modalidades de esta.²³⁹

El misticismo que rodea a Gaspar Mora es otra característica que puede relacionarse con el personaje de Cristo. El carpintero de Itapé, después de su muerte, va transformándose poco a poco en una figura mítica o legendaria. Cabe resaltar que esto será en el plano de la cultura oral, no en la escrita, que se considera hegemónica. Así, Gaspar Mora se convertirá en un personaje representativo solo dentro del grupo que no tiene poder de representación en una sociedad predominantemente «erudita» o letrada. Es decir, Gaspar Mora será el «héroe» o «mártir» de los pobres, humildes, sencillos y aislados habitantes de un pequeño poblado, en oposición a los héroes nacionales o figuras religiosas impuestas (como el Cristo de los colonizadores). Será respetado como un patrono, recordado y venerado. Los habitantes del lugar le llevarán ofrendas, tal como se acostumbra hacer con los santos.²⁴⁰ Este Cristo-carpintero se convertirá en una parte importante del inconsciente colectivo del pueblo, como un patriarca o profeta. En este aspecto se reconoce, nuevamente, la estructura del sacrificio y la redención, puesto que su fallecimiento implica también su transformación en mito, santo, héroe o patrono.²⁴¹ En otras palabras, el sacrificio de Gaspar Mora le ha valido al pueblo el nacimiento de una nueva figura espiritual, modelo o salvador.

²³⁸ Nuevamente puede consultarse la teoría estética de Heidegger sobre este punto: «[...] cada obra de arte establece un “mundo”, es decir, la totalidad de conceptos, ideas, historia, símbolos, códigos, realidades, imágenes, interpretaciones, entre otros, que se instauran en la Historia y el Tiempo.» GAOS, J. *Introducción a ser y tiempo. Op. Cit.* P. 55. Sobre cómo la teoría estética de Heidegger puede entenderse en el estudio de la literatura: CUESTA ABAD, J. *Teoría hermenéutica y literatura. Op. Cit.*

²³⁹ Más adelante se puntualizará la visión de Roa Bastos sobre este aspecto en particular. Se presentará y explicará cómo el escritor paraguayo considera la labor y el papel del autor latinoamericano en relación con el grupo o la colectividad.

²⁴⁰ En América Latina una práctica generalizada consiste en llevar alimentos y otras ofrendas a los altares de santos. Como la tradición de Maximón en América Central o el Día de muertos, cuando se acostumbra que las familias presenten alimentos y flores a las tumbas de sus difuntos. Al respecto: SANDOVAL FORERO, E. «Ritual a los muertos». En: *Heterogénesis*. (1999). No. 29. S/P. Rescatado de: <http://www.heterogenesis.com/Heterogenesis-2/Textos/Indices/Anteriores/indice29.html>. (Fecha de consulta: 15 de abril de 2016).

²⁴¹ Nuevamente se hace referencia a las teorías de Girard. Este afirma que el sacrificio de la víctima o del chivo expiatorio genera un sentido de pertenencia y unidad en el grupo. La colectividad ha creado un nuevo vínculo u orden. El acto violento les permite generar nuevas categorías, relaciones, leyes. Las víctimas de la violencia colectiva muchas veces resurgen como mitos, santos y mártires, así como se interpreta en el caso de Gaspar Mora. Cfr. GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado. Op Cit.*

Otra figuración importante de Cristo es la imagen en madera que ha tallado Gaspar Mora. Este Cristo-leproso, incluso si es un objeto o un ser inanimado, desempeña el papel de un personaje en la novela.²⁴² En realidad, adopta la posición de un Dios-padre-todopoderoso: desde la cima de la montaña más alta del pueblo (un lugar privilegiado y que señala su autoridad en la comunidad) puede observar y proteger a los pobladores. El Cristo-leproso adopta una personalidad propia al ser sacado de la casa de Gaspar Mora y colocado en la montaña. En esta interpretación es importante considerar la idea de autoridad. El Cristo de madera se presenta como una figura paternal (que observa desde arriba), pero al mismo tiempo tiene autoridad moral sobre los pobladores. Estos le han concedido cierto valor y le han otorgado un sentido a esta figura, que trasciende su naturaleza (fetichismo). Uno de esos significados otorgados es el de autoridad paternal. Es la figura que los cuida, los observa, los acompaña. Se trata de una autoridad definida por su omnipresencia y por el valor otorgado como mártir, redentor, representante de Gaspar Mora. Este es el cuerpo ausente que se manifiesta o se identifica en la figura de madera. Para comprender más profundamente este juego de ausencia-presencia, actividad-pasividad puede recordarse la narración objetiva que fracasa en la obra. Como se mencionó, el narrador no logra establecerse como esa autoridad omnisciente que comprende y cuenta todo; pero el Cristo sí, este es el observador omnipresente en la narración.

Es interesante detenerse un momento y reflexionar sobre la connotación de este Cristo-leproso puesto en la cima de la montaña. En primer lugar, aparece la noción o creencia fetichista sobre una imagen como objeto de protección o resguardo. Los personajes de la obra piensan que el Cristo-imagen los observa y cuida. Es decir, hay una relación de padre-hijo y autoridad/omnipresencia-subordinación. A partir de esto se descubre a un pueblo desamparado que siente la necesidad de protección y busca escudarse en una

²⁴² Es interesante notar el papel de la corporalidad en la diferenciación de ambos Cristos. Por un lado, Gaspar Mora es un «cuerpo ausente», es decir, es solo recuerdo, mito, memoria, historia, pero carece de presencia física. Por otro lado, este Cristo de madera es palpable y visible por lo cual obtiene un lugar privilegiado: en la cima de la montaña. Esta corporalidad será importante en el análisis de este Cristo en su modalidad de fetiche y de Cristo-material: «En el primer capítulo, es precisamente la materialidad corporal de la talla del Cristo leproso lo que motiva que el rito de los itapeños del Viernes Santo, su fe en ese Cristo leproso constituya, según palabras del narrador, “un permanente conato de insurrección” (P. 20). Se trata de un redentor harapiento como ellos, humillado y escarnecido como ellos, a quien consideran más una víctima a quien deben vengar, que a un dios.» OSTROV, A. «En el nombre del Padre (lectura de “Hijo de hombre” de Augusto Roa Bastos)». En: *Hispanoamérica*. (1999). No. 83. P. 125-131. Aquí: P. 126.

figura misericordiosa y poderosa. Además, se revela la importancia e influencia de la religiosidad cristiana en la mentalidad del pueblo.

Graciela Maturo, en su ensayo «El sustrato mítico religioso como base para la integración latinoamericana»,²⁴³ analiza la cruz como símbolo del sincretismo religioso. Según la autora, la cruz en Latinoamérica no es símbolo o recuerdo de la muerte de Cristo, sino que se vuelve fetiche.²⁴⁴ Señala algunos casos en los que se usa para espantar espíritus o sanar enfermos. Incluso, en algunas oportunidades se vuelve ornamento. Desde esta interpretación se comprende que el Cristo-leproso clavado en lo alto del monte trasciende su función como símbolo del cristianismo y se vuelve, para el pueblo en la novela, un objeto de adoración al que le conceden o atribuyen ciertas potencialidades (resguardo, guía, por ejemplo). Como puede verse, esta imagen que presenta Roa Bastos del Cristo en lo alto del cerro es una forma de transculturación, pues un elemento ajeno (cruz, Cristo) es reinterpretado y se le es atribuido otro significado totalmente distinto.

Además, la imagen del Cristo en lo alto del cerro hace pensar en la simbología de la imposición del cristianismo. La cruz como elemento ajeno «puesto en lo más alto», recuerda la dominación religiosa y el sometimiento cultural, que se produjeron como resultado de la evangelización y conquista del continente.²⁴⁵ Cabe resaltar nuevamente la idea del padre-autoridad que con su presencia impone un ambiente de dominación.

²⁴³ El ensayo forma parte del libro: GARRETA, M (Ed). *América Latina: Integración por la cultura*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1977. Cfr. P. 51-84. También sobre el fetichismo religioso y los retos de la evangelización en el continente: «Esta piedad popular católica en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro, que por ser parte poseen riquísimos valores o guardan “semillas del Verbo” en espera de la Palabra viva.» MARZAL, M. «Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano» P. 161. En: KOHUT, K. y MEYERS, A. *Religiosidad popular en América Latina. Op. Cit.* P. 161-177.

²⁴⁴ El fetiche se define como la concesión de atributos especiales a objetos inanimados, con una carga religiosa, mágica o sexual, entre otros. Sobre este fenómeno, particularmente en la religión: BUENO, G. *Cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid: Mondadori, 1989. Especialmente el capítulo VI: «Reivindicación del fetichismo. fetichismo y religión, pasando por la magia». En este apartado el autor se concentra en el análisis del fenómeno del fetichismo desde una perspectiva filosófica. Afirma que la religión (especialmente el cristianismo) y el racionalismo filosófico han creado cierto rechazo a esta práctica. Pero afirma que no puede dársele una connotación negativa a estos conceptos, puesto esto implica cierto esnobismo intelectual-racional.

²⁴⁵ Sin embargo, en este caso vale la pena resaltar que en la novela el pueblo no es obligado a colocar el crucifijo en lo alto del cerro, sino que esta es una decisión libre y consciente de su parte. Esto tiene otras connotaciones que se explicarán más adelante. Sobre la simbología de la cruz en la obra de Roa Bastos: AUDUBERT, R. «El estigma de la cruz en “Hijo de hombre” de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo*. (Madrid, 2001). No. 19. P. 11-39.

A dicho Cristo se le identificará, a lo largo de la novela, con distintos episodios bíblicos. Por ejemplo, el sermón de la montaña, el camino de la cruz y la crucifixión, entre otros.²⁴⁶ En estas escenas aparece como un personaje pasivo, es decir, no tiene actuación directa ni interviene en los eventos, por lo que puede interpretársele, como una representación inerte de los distintos Cristos «vivos» en *Hijo de hombre* (por ejemplo, de Gaspar Mora o Cristóbal Jara). En otras palabras, dicha figura en madera adopta la modalidad de Cristo pasivo; y otros personajes de la novela, de Cristos activos. Esta diferenciación o partición será importante en la novela, especialmente por las implicaciones políticas que pueden interpretarse a partir de ello. El único intento de redención que se anuncia como exitoso, o al menos como una empresa de importancia, es el que lleva a cabo Cristóbal Jara. Este es el «Cristo-activo» que se involucra en el combate, se vuelve un rebelde en la lucha contra el poder hegemónico del país, y activamente adquiere la responsabilidad de llevar agua a los otros militantes. Esta es la única figuración de Cristo en la que se remarca la actividad frente al conformismo, la iniciativa frente a la dejadez y el involucramiento frente a la indiferencia. Como puede verse, se da preeminencia al sacrificio activo por sobre la función contemplativa del Cristo de madera. Este Cristo-leproso-pasivo acompaña al pueblo en las acciones más importantes de la narración, pero no es generador de ningún cambio activo en la lucha revolucionaria, por lo que su papel es más bien condescendiente. Este se encuentra siempre presente para reflejar la noción o idea de un Dios omnipresente, que observa y juzga todo:

Quando me levanté, apareció el cerrito en un recodo, casi al alcance de la mano. Desde su rancho de espartillo en lo alto, el Cristo leproso nos miraba pasar, clavado en la cruz negra, los cabellos de mujer moviéndose en el aire caliente de la siesta, como si estuviera vivo, en medio de las maripositas amarillas que subían del manantial, entre los reverberos.²⁴⁷

Nuevamente puede recordarse la interpertración que se ha hecho sobre el autor como sujeto que se sacrifica en su obra, que se entrega. En este sentido, el autor también aparece como elemento pasivo. Este no cumple una función activa de redención, sino indirecta mediante su obra. Al respecto se profundizará más adelante.

Volviendo al Cristo-leproso, este también llevará a cabo un acto sacrificial en la obra. Esta figura de madera es víctima del rechazo y odio de la Iglesia, representada en el

²⁴⁶ Cfr. ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre. Op. Cit.* P. 19-21; 43-46; 56-57.

²⁴⁷ *Ibidem.* P. 65.

personaje del sacerdote. Este no quiere permitir que este «Cristo anti-eclesiástico» del pueblo entre en el templo:

El cura miraba de reojo la talla, con un dejo de invencible repugnancia en el gesto, en la voz. En verdad la facha del Cristo no impresionaba bien. Le faltaba el pelo. Las vetas de la madera le jaspeaban la cara y el pecho de manchas escamosas y azules.
-Es la obra de un lazamiento – dijo el cura-. Hay peligro del contagio. La Casa de Dios debe estar siempre limpia. Es el lugar de la salud...²⁴⁸

Como puede notarse, el Cristo-leproso soporta el rechazo de la Iglesia institucional para redimir al pueblo. Es decir, el verdadero repudio está dirigido a la población, que ante los ojos del sacerdote son pecadores, paganos e ignorantes. Sin embargo, el Cristo de madera encarna la rebelión de la masa contra la autoridad y contra ese rechazo y desprecio. Nuevamente se presenta el entrecruzamiento de los dos aspectos o funciones del Cristo-leproso que se han señalado hasta ahora: por un parte, este como autoridad vigilante y pasiva en el cerro; y por otra, la representación de la rebelión contra las fuerzas hegemónicas, es decir, la autoridad de la Iglesia. Entonces, será este Cristo-leproso el que sufra el desaire, desdeño y menosprecio en lugar del pueblo. El odio del sacerdote se concentrará en la figura de madera, así que en cierta forma, esta escultura se «sacrifica» como víctima frente al altar condenatorio de la Iglesia para proteger a la población débil y desamparada. Esto se traduce en un cambio o una mejoría en la situación del pueblo, pues el sacerdote, para evitar conflictos, acepta tener al Cristo en la iglesia.²⁴⁹ La colectividad ha sido redimida, ha mejorado su estado de «rechazados» a «triunfadores», su salvador o redentor los ha llevado a conquistar un lugar dentro del templo, es decir, les ha dado cierta dignidad o valor frente a una figura de autoridad opresora.

Se debe anotar, sin embargo, que la perspectiva u opinión del sacerdote (Iglesia, autoridad religiosa) sobre el pueblo como una masa inferior e ignorante, no cambia, sino que se mantiene estática. Pareciera como si el sacerdote se transformara o cambiara al

²⁴⁸ *Ibidem*. P. 29.

²⁴⁹ Acerca del personaje del sacerdote en *Hijo de hombre* y su papel como representante de la Iglesia católica se remite al ya citado libro de Pedro Trigo: *La institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana*: «[...] en la novela el cura forma parte del poder establecido: bendice a los que masacran al pueblo y perdona a los que lo traicionan, destruye si puede los símbolos religiosos populares si no los gana para sí. Y esto no lo lleva a cabo de un modo cínico o desvergonzado, sino porque al desvalorizar el mundo no concede valor religioso a la intrahistoria del pueblo, a su difícil solidaridad, a sus continuos martirios. Si no existe la historia, el orden establecido es voluntad divina; la institución eclesiástica es la mediación absoluta y de modo indirecto queda también refrendado el orden político y social que la protege y la honra.» P. 416.

conceder al Cristo-leproso la bendición, pero esto es hecho solo por razones prácticas, pues este busca evitar un levantamiento o conflicto entre los fieles. Los cambios narrativos «mejoría» o «deterioro» se aplican solamente al pueblo. Es este el que puede beneficiarse de un acto sacrificial o caer en desgracia, pues es el que sufre de opresión.

La imagen de este Cristo-leproso también puede identificarse con la población latinoamericana. Es una metáfora del pueblo explotado. Un pueblo que también sufre de «lepra» y que por ello ha sido aislado y rechazado por todos. La lepra se entenderá, entonces, como una metáfora para las «enfermedades» (o la pasión) de Latinoamérica: pobreza, olvido, violencia, subdesarrollo, discriminación, entre otros. Todas estas realidades y problemas causan o producen el rechazo de parte de otras culturas. El continente mismo es ese pueblo «leproso», olvidado por todos, incluso por Dios. En ese sentido, incluso, puede señalarse una forma de identificación del «Nuevo Mundo» con los israelitas, en el sentido que ambos pueblos sufren y anhelan la salvación de parte de Dios. En *Hijo de hombre* aparecen distintas referencias o alusiones a esta identificación Latinoamérica-Israel:

Creo que en el libro de León Pinelo se afirma y se prueba que el Paraíso Terrenal estuvo situado aquí, en el centro del Nuevo Mundo, en el corazón del continente indio, como un lugar “corpóreo, real y verdadero”, y que aquí fue creado el Primer Hombre. Cualesquiera de estos árboles pudieron ser el Árbol de la Vida y el Árbol del Bien y del Mal, y no sería difícil que en la laguna de Isla Po’í se hubieran bañado Adán y Eva, con los ojos deslumbrados aún por las maravillas del primer jardín. Si el cosmógrafo y teólogo de Chuquisaca tuvo razón, estás serían las cenizas del Edén, incinerado por el Castigo, sobre las cuales los hijos de Caín peregrinan ahora trajeados de kaki y verde olivo.²⁵⁰

Como puede verse, el Cristo-leproso se vuelve metáfora del pueblo latinoamericano. Se le identifica con este en el aspecto del sufrimiento, rechazo y «profanidad». Por ello también es significativo que en este episodio dicha figura de madera sea redimida y se le permita quedarse en lo alto del cerro, exaltando su valor y reconociendo su pertenencia al pueblo.²⁵¹

²⁵⁰ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 283.

²⁵¹ Sobre la relación entre sacrificio y pueblo: CÁRCAMO, S. «Nación, tragedia y mesianismo (el último ciclo narrativo de Augusto Roa Bastos)», En: *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid/Frankfurt a.M.: Vervuert, 2010. P. 22-39. En este ensayo resalta la autora que el sacrificio en *Hijo de hombre*, especialmente en el caso del Cristo-leproso, es siempre colectivo, es decir, su objetivo es la redención del pueblo, que según Cárcamo, no es más que la conformación de la idea de nación en respuesta o como consecuencia del pasado bélico y trágico de Paraguay.

La narración refleja ese momento de la redención también desde la metáfora. La escritura coloca al Cristo-leproso (enfermedad, debilidad, pobreza, infamia) en el centro, al frente o en primer plano: en el altar, un espacio que simboliza o representa superioridad, santidad, hegemonía y altura. Se sacrifica esa imagen de lo sagrado y divino a favor de la dignificación u honra del pueblo. Como puede verse, este episodio muestra esa transformación o cambio en el que se exalta al Cristo-leproso-hereje, rechazado por la autoridad eclesiástica (profano), por sobre lo considerado divino o sagrado (Iglesia, Cristo de la religión institucional).

Otro interesante aspecto de este Cristo-leproso, desde el punto de vista ideológico, es la crítica que se hace al proyecto evangelizador en el «Nuevo Mundo», pues se muestra cómo se estableció una imagen occidental de Cristo en poblaciones que no podían asimilarla. En dicha figura de madera se refleja la incompatibilidad de la concepción de un Cristo latinoamericano («leproso», pobre, tallado por un «hereje», aislado...) con uno europeo (en la iglesia, «santificado», autoritario, juez...).

En este conflicto cultural se criticará también el papel de la Iglesia católica. Esta será retratada como una institución conservadora y discriminadora que fomenta la separación entre los habitantes. En lugar de promover un diálogo entre los involucrados, el sacerdote trata de imponer su voluntad mediante el poder y la fuerza. Se le recrimina al sacerdote el formalismo y el tradicionalismo que se ponen en el camino de una convivencia más cristiana. El religioso adopta el papel de un juez que tiene autoridad moral sobre el pueblo y que puede determinar y decidir sobre el bien y el mal. Afirma que a veces, el «maligno» puede adoptar la figura de Dios, para tentar y confundir al hombre.²⁵² Mal y pecado serán medidos de acuerdo con la moral de la Iglesia y el cristianismo: «impuro» es aquel que no visita la iglesia; un hereje, aquel que no cree en el catolicismo.

²⁵² El autor, como se ha visto, es crítico en su visión del papel de la Iglesia en América Latina. No solo en *Hijo de hombre*, sino en otras obras también ironiza o satiriza la misión evangelizadora en el continente: «Con el anagrama de mi nombre y de mis títulos, yo firmaba *Christum Ferens*, el Portador de Cristo. Ahora, más humilde, sólo firmo: *Christo Ferens*, el que lleva para Cristo. ¿Qué es lo que llevo hacia Él? La extensión de la humanidad cristiana en las nuevas tierras. La propagación de la fe católica sobre la redondez del globo. La gloria de la expedición, si se cumple, será la de descubrir nuevos pueblos y ponerlos bajo el signo del Nombre de Cristo y del Símbolo de su Sacrificio, a la Potestad de los Príncipes Católicos y del Soberano Pontífice.» ROA BASTOS, A. *Vigilia del almirante*. Madrid: Santillana, 1992. P. 51-52.

En esta lucha ideológica es fundamental el papel del lenguaje. En la obra, por ello, puede observarse cómo este sacerdote se vale de distintas falacias *ad hominem* para tratar de convencer a las personas. Sin embargo, Macario Francia se planta frente a este y se opone (con su lenguaje sencillo y claro) al alambreado falaz del lenguaje oficial y autoritario de la tradición eclesial. En su simplicidad y humildad encuentra Macario las palabras exactas para defender a Gaspar Mora y exaltar la muerte honorable y trágica de ese hombre justo.

En las palabras y el modo de pensar y actuar de Macario se reconoce cómo el «ser-hombre» de Dios o su naturaleza humanizada (representada en la figura de Jesús) tiene más significado emocional para el pueblo que su divinidad. Lo humano permanece entre ellos, mientras que lo divino parece lejano, incomprensible e imposible de asimilar. A estos les es necesaria la imagen de un Jesús humano, presente y cercano, y no de un Cristo en la iglesia. Por ello se narra cómo los argumentos (teológicos, estéticos, filosóficos...) que da el sacerdote para negarle la entrada del Cristo-leproso a la iglesia no son entendidos ni aceptados por el pueblo:

El cura percibió que no entendían muy bien sus explicaciones. No encontraba en guaraní las palabras adecuadas para describir técnicamente el mal [...]
-... No podemos meter adentro esto... - dijo [...] Es cierto que tiene la figura de Nuestro Señor Jesucristo. Pero el enemigo es astuto. Usa muchos recursos. Es capaz de cualquier cosa por destruir la salvación de nuestras almas. Es capaz de tomar hasta la propia figura del Redentor... - recogió el aliento y prosiguió en tono de admonición- : Y si no, piensen bien quién talló esta imagen... ¡Un hereje, un hombre que jamás pisó la Iglesia, un hombre impuro! [...]
-¡Fue un hombre justo y bueno! - insistió Macario - Hizo su trabajo. Ayudó a la gente. Todo lo que hizo tenía fundamento. En todas partes hay huellas de sus manos, de su alma limpia, de su corazón limpio... [...] La lluvia lo lavó y purificó cuando lo trajimos [al Cristo] ¡Y mírelo! Habla por su boca de madera... Dice cosas que tenemos que oír... ¡Óiganlo! Yo lo escucho aquí... -dijo golpeándose el pecho- ¡Es un hombre que habla! ¡A Dios no se le entiende..., pero a un hombre sí!... ¡Gaspar está en él!... ¡Algo ha querido decirnos con esta obra que salió de sus manos..., cuando sabía que no iba a volver, cuando ya estaba muerto!...²⁵³

En este pasaje es importante resaltar cómo el sacerdote no logra traspasar la barrera cultural que lo separa de los fieles. Se muestra cómo el sacerdote no es capaz de encontrar las palabras en guaraní para comunicarse con los indígenas.²⁵⁴ No existe un

²⁵³ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre. Op. Cit.* P. 46.

²⁵⁴ Sobre este punto es también importante señalar que la convivencia del español y el guaraní en territorio paraguayo es un tema permanente en la obra de Roa Bastos. El autor reflexiona constantemente acerca de esta tensión entre lo regional y lo internacional: «La tendencia natural de todo arte es la proyección de su resonancia, su trascendencia de lo particular a lo universal. El escritor paraguayo no puede olvidar por esto que, aún dependiendo de una instancia lingüística muy singular, se halla insertado en el tronco común de la cultura hispanoamericana cuyo vehículo expresivo es el español. Siente su

punto entre el evangelizador y los evangelizados. Pero los indígenas sí «escuchan» al Cristo de madera (que no habla). Este «escuchar» se entiende como percibir o compenetrarse. También esta escena puede entenderse o interpretarse desde la perspectiva del análisis discursivo y narrativo. El escritor-creador ha «tallado» esa obra «muda», pero que habla al lector. Las manos del escritor (como las del artista o escultor) hablan a través de su obra, la narración, los personajes, el tiempo, el espacio, las palabras, los símbolos, todos los elementos de la obra son un acto comunicativo-sacrificial que el autor hace. En esa misma línea de interpretación se entiende el sacrificio creador-aislador de Gaspar Mora. Como el mismo Macario afirma, en el momento en que este ya no puede hablar con las personas, ni tener más contacto con estas («cuando sabía que no iba volver, cuando ya estaba muerto»), es cuando crea su obra. Es decir, la comunicación trascendental se da solo después de su muerte. Esta ya no será mediante el lenguaje oral o escrito, sino mediante su obra-creación. Ese será el verdadero acto comunicador. De igual manera, el autor «muere» en las palabras (se transforma, trasciende, se supera). Este es capaz de crear un hecho narrativo que habla y comunica más allá de su subjetividad.

De hecho, esta paradoja del «silencio comunicador» es recurrente en *Hijo de hombre*. Algunos personajes mudos, que no interactúan con otros mediante el uso de las palabras, resultan ser los que más dicen. Como María Rosa, que es considerada por todos como una loca (puesto que no habla), pero es la que «conoce la historia» y transmite sabiduría y compasión a través de sus actos:

Había otra persona en Itapé que conocía la historia. María Rosa, la chipera que vivía en la loma de Carovení. Pero ella tampoco hablaba. Y si hablaba, nadie le hacía caso porque era lunática. No tenía más que sus frases incoherentes, que el guaraní arcaico hacía aún más incomprensibles, y ese alucinado estribillo del Himno de los Muertos de los guaraníes del Guairá.²⁵⁵

gravitación, es atraído por este campo de resonancia más vasta.» ROA BASTOS, A. «Problemas de nuestra novelística». En: *Alcor*. (Asunción, 1960). No. 7. P. 6-9. Aquí: P. 9. Así, el guaraní tendrá predominantemente el papel de lenguaje materno, interno, regional, tradicional, en sus obras; mientras el español será el idioma oficial, del poder, el Estado, el dominador. Por ello es interesante notar el problema de comunicación entre los habitantes del pueblo y el sacerdote en este pasaje. También Cfr. BAREIRO SAGUIER, R. «Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos». En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (1984). No. 19. P. 35-45. SERRA, M. V. «Bilingüismo y dualidad en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*. (Universidad Complutense de Madrid, 2006). No. 32. S/P. Rescatado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/hijohom.html>. (Fecha de consulta: 30 de abril de 2016). RODRÍGUEZ ALCALA, H. «Augusto Roa Bastos y el bilingüismo paraguayo». En: *Cuadernos Americanos*. (1976). No. 4. P. 198-207. CORVALÁN, GRAZIELLA *El español del Paraguay en contacto con el guaraní*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, 1987.

²⁵⁵ ROA BASTOS, A. HH. P. 26.

Otra crítica al acto comunicativo fallido entre la Iglesia y los habitantes del «Nuevo Mundo» puede observarse en la manera en la cual se resuelve el conflicto de la imagen del Cristo-leproso. El sacerdote, finalmente, bendice la imagen y solo mediante este acto «purificador» le es permitido el ingreso a la iglesia:

Yo no me opondré a que la imagen tenga un lugar allí dentro. Pero hay que hacer las cosas bien. Primero hay que bendecirla..., hay que consagrarla. Éste es un asunto muy delicado. Déjenme consultar a la Curia, y entonces se resolverá del modo que más convenga a los intereses de la santa religión... ¿No es esto lo justo?²⁵⁶

De esta manera se resalta el tradicionalismo, formalismo y autoritarismo de la Iglesia católica y su preeminencia sobre los deseos y necesidades de la población. En primer lugar se respetan los mandatos eclesiásticos y, posteriormente, la voluntad del pueblo. La bendición de la imagen aparece como un acto simbólico de integración a la institución, sometimiento, limpieza del estigma del paganismo y control. Nuevamente el lenguaje de la Iglesia es falaz, opresor y separatista. Frente a esto aparece el silencio de la imagen de madera, como Jesús frente a Pilatos que calla ante la injusticia de su condena. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, este silencio es redentor para el pueblo, pues de este surge una voz (Macario) que se opondrá al lenguaje falaz de la Iglesia.

Más adelante se describe que a pesar de la bendición, el sacerdote no está satisfecho con la presencia del Cristo-leproso en el templo y decide destruirlo. En ese momento, la Iglesia se presenta en su papel de «protectora» de la religión (pero no de la fe o la religiosidad). En nombre de la religión el sacerdote está dispuesto a mentir, traicionar y conspirar:

Esa misma tarde, mientras se despojaba de los ornamentos, el cura habló en la sacristía con el campanero [...]
-Después de mi ida, esa imagen debe desaparecer. No quiero fomentar la idolatría entre mis feligreses... [...] Vas a quemar esa talla a escondidas, de noche, sin que nadie te vea, en el monte. Después enterrarás las cenizas y te coserás la boca. Le echarán la culpa a Goiburú, a quien sea... Qué sé yo... Será mejor. Esto tiene que acabar.²⁵⁷

²⁵⁶ *Ibidem*. P. 48.

²⁵⁷ *Ibidem*. P. 49.

Nuevamente se descubre en el nivel narrativo el simbolismo de la traición, la violencia y la opresión.²⁵⁸ La Iglesia-autoridad actúa en lo «oculto» (de noche, en la oscuridad, sin ser vistos, enterramiento de cenizas, coser la boca). En oposición a este hecho aparece la figura de madera, que está a la vista de todos, puesta de frente, «purificada», desnuda, sin nada que ocultar. Esta ha sido ya juzgada, condenada y ahora se planifica y organiza su muerte sacrificial. Es interesante notar también el despojamiento de los ornamentos. Se describe al sacerdote, ya no más en su modalidad de religioso o autoridad moral, sino que al conspirar contra el Cristo es solo un hombre (sin hábito) que se «lava las manos», pues el acto sacrificial recae sobre el campanero. Se libra de la responsabilidad o del peso de la pasión de un inocente.

Sin embargo, este «Cristo profano» triunfa al final, puesto que será colocado en lo más alto de una montaña, en donde todos pueden verlo. Este «salir-de-la-iglesia» para ponerse al descubierto, para hacerse visible, para estar donde está el pueblo (y no en un templo) es significativo para el análisis de la figura de Cristo. Su posición en lo más alto de la montaña puede interpretarse como la preeminencia de esta figura sencilla (concepción de Cristo de parte del pueblo, del «pecador») sobre la iglesia (¿y la Iglesia?). De esta manera, además, se convierte en el verdadero protector y defensor del pueblo.²⁵⁹ El Cristo real no se encuentra encerrado, oculto o distante dentro de un santuario, sino «sobre todo» y «sobre todos» en la montaña:

²⁵⁸ Tópicos como la traición y la violencia son columnas vertebrales de la obra robastiana, en parte por la historia bélica de Paraguay, pero también por el proyecto nacionalista del autor. Mediante el testimonio, denuncia y reflexión acerca del pasado de guerra y muerte en el país sudamericano, el autor de *Hijo de hombre* busca fortalecer la idea y consciencia de nación. Para ello debe volverse a temas como la traición, lucha de poderes, imperialismo, exilio, marginalización, entre otros, pero siempre en relación con la idea de nación y testimonio histórico: «Si bien reconoce Roa la autonomía de la ficción literaria, se niega a desligarla por eso de toda responsabilidad histórica, decide no eludir sino asumir plenamente la contracción entre el escritor y la historia.» SICARD, A. «Traición, expiación y escritura en dos textos de Augusto Roa Bastos: Hijo de hombre y La rebelión». En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (1984). No. 19. P. 81-90. Aquí: P. 81.

²⁵⁹ La imagen de Cristo como «consolador» de los explotados es un tema amplio de los estudios culturales, teológicos, históricos y literarios del continente. Al respecto: NEBEL, R. «Aspectos cristológicos en la religiosidad popular mexicana-cristiana en el México de hoy». En: KOHUT, K. y MEYERS, A. *Religiosidad popular en América Latina*. Op. Cit. P. 177-190. Según el autor, en el «Nuevo Mundo» ha habido una reinterpretación del cristianismo, en la cual al desposeído se le ha identificado con Jesús. Así, este no es visto como Salvador, sino como otro trabajador explotado. Esta es idea o interpretación que se encuentra presente, de hecho, en varios pensadores latinoamericanos: «La fe y el culto reflejan la humillación del pueblo que sufre: los mexicanos veneran al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ven en él la imagen transfigurada de su propio destino.» PAZ, O. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económico, 1974. P. 181.

Alguien, quizá el mismo Macario, recordó que la lluvia había empezado a caer cuando pasaban frente al cerro. Se les antojó que era muy parecido al cerro del Calvario. Allí debía estar, pues, el Cristo leproso. Al aire libre y cerca del cielo. [...] Macario construyó la cruz en que clavaron la imagen, luego de pegarle con cola una renegrida cabellera de mujer que alguien les alcanzó en medio del trajín. [...] Los disturbios que el Cristo había provocado y que seguramente seguiría provocando, probablemente fueron la razón que movió a la Curia a ceder, autorizando la bendición de la imagen. Más que autorizarla, la impusieron, contra la voluntad del propio Macario.

-Nuestro Cristo no necesita la bendición de ellos – dijo con un gruñido. Pero tuvo que ceder, porque el cisma no había prendido lo suficiente.²⁶⁰

En este episodio es interesante notar los contrastes que presenta el autor. En primer lugar, el de un Cristo humilde, de los leprosos, identificado con el hombre, que no es «traído» de España, sino hecho por un hombre sencillo del pueblo. Ese es el triunfo de la población, que también puede entenderse como el sacrificio de dicho Cristo-leproso, quien luego del rechazo, conspiración del sacerdote y «muerte» (ocultamiento en la iglesia), vence y «resucita» (ascensión a la montaña, ser puesto en lo alto, liberación del ocultamiento).

Como se ha expuesto hasta ahora, en este modelo o esquema de sacrificio y redención del Cristo-leproso (pueblo), la Iglesia adoptará el rol del personaje antagonista. Esta será presentada como autoridad moral opresora. Iglesia y pueblo serán contrastados: los intereses de unos frente a los de los otros, la visión del mundo y de la vida de unos frente a la de los otros. Estos polos nunca se conciliarán, nunca adoptarán el papel de «prójimos», porque no tienen la misma concepción de Dios o de la vida, ni los mismos valores, ni las mismas experiencias religiosas.

De la misma manera, la interpretación y comprensión del sacrificio y la redención de Cristo que cada grupo tiene tampoco se corresponden. La visión teológica que la Iglesia sostiene acerca del sentido del sufrimiento de Cristo y su acto sacrificial no responde a las necesidades, deseos y anhelos del pueblo latinoamericano explotado e indefenso. Para este, en *Hijo de hombre*, el sacrificio cristiano no tiene significado moral o espiritual, pues es abstracto y ajeno. Un acto inmolador cobra sentido solo «en-el-mundo», es decir, desde la inmanencia, y no la trascendencia:

-Este privilegiado cerrito de Itapé – agregó el predicador – se va a llamar desde ahora *Tupá-Rapé*, porque el camino de Dios pasa por los lugares más humildes y los llena de bendición... Así se llama hasta hoy. *Tupá-Rapé*, que en lengua india significa *Camino de Dios*.

²⁶⁰ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 51-52.

-Yo no estuve de acuerdo- dijo ya entonces Macario-. No había por qué cambiar el nombre. En todo caso, el cerrito del Cristo leproso se hubiera debido llamar *Kuimbaé-Rapé*. Así lo llamaba él: *Camino-del-Hombre*.

Porque el hombre, mis hijos –decía repitiendo casi las mismas palabras de Gaspar-, tiene dos nacimientos. Uno al nacer, otro al morir... Muere pero queda vivo en otros, si ha sido cabal con el prójimo. Y si sabe olvidarse en vida de sí mismo, la tierra come su cuerpo pero no su recuerdo.²⁶¹

En el lenguaje utilizado por el narrador se nota la preeminencia del papel del hombre en el acto sacrificial y salvífico, por sobre el rol de lo divino. Es el «camino del hombre» el que se identifica con la inmolación. También el hecho del nombramiento en lengua indígena, por sobre el español, es de carácter simbólico. Predomina el valor de lo propio por sobre lo extranjero. Lo divino debe entenderse desde lo nativo y no por asimilación o imposición cultural. Finalmente, aparece la idea de la muerte redentora en la paradoja: «muerte es un nacimiento». Esta es salvadora porque se necesita sufrirla para alcanzar la inmortalidad o permanencia en el tiempo, en la obra (palabras), en el pueblo, en el Cristo de madera.

A partir de esta preeminencia de lo humano (Hijo de hombre, Cristo tallado por un hombre, obra escrita por un hombre) sobre lo divino (Iglesia, Dios) se identificarán el sufrimiento, la pasión, el sacrificio y la muerte de Cristo con las angustias y el martirio de hombres reales y concretos del pueblo. Por ejemplo, Melitón Isasi, el líder político que es asesinado por los mellizos Goiburú y es colgado de una cruz es una figuración concreta de Jesús. No se trata más de una imagen o iconografía de Cristo, sino un hombre real, que al igual que Jesús (en su modalidad o naturaleza humana) sufrió y murió:

Tardaron en comprender por qué, arrancando al Cristo de la cruz, ataron a ella en su lugar, con varias vueltas de lazo, al jefe político ya emasculado y muerto, como si en un cuarto de siglo de estar colgado allí, al aire libre, al amor de los vientos, de los pájaros, del sol y de las lluvias, y no en la penumbra rancia a incienso aromático de la iglesia, también el Cristo de Gaspar Mora hubiera amanecido una mañana vestido de jefe político [...]

El cura vino a rebato. [...] El Cristo fue repuesto en la cruz en medio de lloriqueantes ceremonias de desagravio, que hicieron a destiempo una réplica grotesca de la Semana Santa.²⁶²

En esta imagen se descubre una nueva forma o modalidad sacrificial: la del líder político. Este mito del libertador, héroe nacional o mártir de la soberanía y del pueblo es

²⁶¹ *Ibidem*. P. 56.

²⁶² *Ibidem*. P. 267.

también una figuración de Cristo clavado en la cruz.²⁶³ La identificación es tan profunda que se llega a confundir al Cristo-leproso con el jefe político (no se sabe si un día amaneció el Cristo vestido de político). Como puede verse, en la trágica figura del héroe latinoamericano se encuentra la identificación también con los motivos del sacrificio y la redención. La muerte sacrificial de estos por la liberación política y social del pueblo les vale su establecimiento en la historia como salvadores. Son Cristos vestidos de militares o políticos. El acto redentor es su trascendencia en forma de mito. Han muerto, pero el pueblo ha ganado un héroe, ese es su sacrificio salvífico.

Desde esta perspectiva también puede comprenderse por qué gran parte de la novela es narrada o contada por una especie de «evangelista», como se mencionó al inicio. Es importante notar este detalle, dado que la función que cumple este personaje no es solo la de cronista o relator de la vida de este «Cristo-latino», sino que también refuerza la identificación del pueblo latinoamericano con la historia de la salvación y la pasión del pueblo elegido por Dios.²⁶⁴ Eso se ilustra con el siguiente pasaje tomado de una carta a Rosa Monzón, la doctora encargada de recopilar los escritos de Miguel Vera:

²⁶³ Sobre la idea del «mártir político» es importante mencionar el papel que la figura de Francisco Solano López juega en la obra robastiana. Este personaje histórico se volverá una especie de mito que se relacionará con la idea de fundación de la nación. Francisco Solano López Carrilo (1827-1870) fue presidente de Paraguay de 1862 a 1870. Sucedió a su padre Carlos Antonio López (que a su vez había sucedido a Gaspar Rodríguez de Francia, su tío). Combatió en la Guerra Grande donde fue asesinado. A partir de esto, se convirtió en un mito sobre la revolución y la lucha por la libertad en el país. En la obra de Roa Bastos aparece como el «Cristo de Cerro-Corá», pues se afirmaba que luego su muerte en combate, lo habían crucificado en el campo de batalla. Esta leyenda es aclarada por Roa Bastos: «La crucifixión del mariscal López es una falsedad histórica. Debo aclararlo definitivamente, en tanto compilador de estas memorias. Esa crucifixión no es sino el invento de un escriba del siglo pasado, enamorado de la literatura de ficción gótico-romántica, que se permitió florear con su retórica finisecular sobre los hechos sagrados de nuestra nación. El tema lo sacó de otro escriba de tumultuosa y lapidada memoria: el cura que fue capellán y fiscal de los tribunales de sangre del ejército del mariscal, el celeberrimo P. Fidel Maíz [...] en un acto de suprema adulonería consagró al mariscal López, aún en vida, como el Cristo paraguayo.» ROA BASTOS, A. *Madama Sui*. Madrid: Santillana, 1995. P. 153. También Cfr. FERNANDES, C. «Francisco Solano López: el héroe máximo de la nación paraguaya (*Hero and nation in the fiction of Paraguayan author Augusto Roa Bastos*)». En: *Caravelle*. (1999). No. 72. P. 57-71.

²⁶⁴ La función de evangelista o profeta en *Hijo de hombre* adopta distintas modalidades y se encarna en distintos personajes. En este punto es importante recordar el rol que juega Macario en la obra: «La voz de Macario es la voz de un profeta, sus frases están cargadas de alegorías y plagadas de símbolos. Algo intenta advertir sobre el futuro del pueblo, pero como en las profecías del Antiguo Testamento, es necesario comprender los símbolos para entender el alcance de sus palabras, que por lo sustentado suficientemente, pertenecen al terreno de la mística.» AUDUBERT, R. *El estigma de la cruz*. Op. Cit. P. 7. No existe, entonces, una sola perspectiva relatora en la obra, como se explicó al inicio. Además, estos personajes no solo adoptan la función de narradores, sino más bien de cronistas, evangelistas e incluso apóstoles (como Miguel Vera, que sigue a Cristóbal Jara como «discípulo»). Esto refuerza la relación de paralelismo entre la novela y la historia bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Creo que el principal valor de estas historias radica en el testimonio que encierran. Acaso su publicidad ayude, aunque sea en mínima parte, a comprender más que a un hombre, a este pueblo tan calumniado de América, que durante siglos ha oscilado sin descanso entre la rebeldía y la opresión, entre el oprobio de sus escarnecedores y la profecía de sus mártires.²⁶⁵

Otra de las figuras que se relacionan con la historia bíblica de Jesús en la novela es el «gringo» (en realidad se trata de un médico ruso, pero es apodado de esta forma por las personas debido al color blanco de su piel), que adopta la modalidad de Cristo-milagrero. Dicho doctor lleva a cabo otro tipo de acto sacrificial en la obra. El primer aspecto que debe resaltarse es la descripción de la apariencia física de este personaje, la cual corresponde a la iconografía tradicional, occidental y clásica de Jesús: rubio, ojos azules, alto, fuerte, imponente, entre otros. Por esto, será visto como un sujeto o personaje extraordinario o especial en el pueblo. Las personas lo culpan en el tren (a su llegada a Itapé) de haber robado a un niño y lo obligan a bajarse del mismo y a quedarse en ese lugar. Más tarde se explica que, dado que es médico, este trataba de ayudar al niño que estaba enfermo. En el fondo se reconoce siempre su función de redentor (en el acto de la curación, de querer sanar, de «librar» de una enfermedad o mal) y el sacrificio que no es aceptado por la población; dado que este acto caritativo es rechazado por los pasajeros (que no comprenden las intenciones del médico) y lo «juzgan». Al igual que Jesús, este doctor inocente es rechazado y obligado a bajar del tren en un lugar abandonado (¿condenación a muerte?). La pasión de este Cristo consiste en no poder demostrar su inocencia en una situación injusta, en la que buscaba «redimir» o librar del sufrimiento a un necesitado.

Esta figuración de Cristo también es importante desde la perspectiva de la religiosidad o espiritualidad milagrera y providencialista. Este Cristo-milagrero sana a las personas del pueblo sin exigirles ningún pago o indemnización. Este les pide, solamente, que le traigan figuras de santos. En su casa se encuentra rodeado por santos y mártires, como se afirma de Cristo en el Cielo (comunión de los santos). Sin embargo, este personaje se corrompe posteriormente y se le descubre o presenta como «redentor negativo o falso». Luego de un ataque de nervios y pánico, este decapita a los santos buscando dinero dentro de ellos. En este arrebatado o frenesí emocional, termina violando también a una mujer (María Regalada, la hija del sepulturero) y escapa enloquecido del pueblo.

²⁶⁵ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre. Op. Cit.* P. 285.

En primer lugar, de este episodio es importante notar la mutilación de las imágenes como un acto metafórico de decapitación de los mitos de la religión y religiosidad. Su degradación (locura, actos heréticos, violencia, entre otros) puede entenderse como rebelión contra los valores implantados en la sociedad, a los que es obligado a acoplarse. Por ello, también es importante notar que este acto herético y rebelde es realizado por un personaje «extranjero», que también puede ser entendido como «fuera del sistema cultural de creencias».²⁶⁶

Estas imágenes decapitadas llenas de dinero también cumplen una función crítica en la obra, porque señalan que las personas depositan, inútilmente, sus bienes, pero también sus esperanzas, anhelos y fe en la Iglesia y la religión, las cuales pueden ser destruidas.²⁶⁷ El pueblo, al colocar sus anhelos en la Iglesia y las creencias de la religión, adopta una actitud de confianza ciega. Las personas recurren, entonces, a su fe para explicarse aquello que no pueden comprender (sucesos sociales o fenómenos naturales), para justificar ciertas condiciones sociales (pobreza, injusticia, por ejemplo) y, finalmente, como medio psicológico de defensa ante problemas y proyectos:

-Los itapeños están orgullosos de él. Dicen que hace milagros.

-Bueno –dijo uno-. Donde hay fe siempre hay milagro.

-Si eso fuera cierto, Núñez – dijo otro como con un poco de rabia en la voz-, Itapé, Kaacupé, Tobatí, Kaazapá, todos los pueblitos con santos milagrosos, serían los más adelantados de la república.

-Claro- dijo el interpelado-. La fe estorba al progreso. Eso lo sabemos.²⁶⁸

Finalmente, debe hacerse mención del personaje de Cristóbal Jara, que adopta la modalidad de Cristo-guerrillero (Cristóbal = Cristo). La identificación de este con Jesús puede notarse desde su nacimiento. Su madre se llama Natividad, un nombre que

²⁶⁶Extranjero = distinto = contrario a los valores de la sociedad = herético = anticristiano. «Había dejado de ser el *gringo* y no era todavía el *hereje*.» ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 62.

²⁶⁷ Todo el episodio de la decapitación de las imágenes puede comprenderse como un referente al fetichismo religioso, es decir, la concesión de cierta carga emocional y significado a objetos religiosos inanimados, como se afirma desde la perspectiva cristiana. Cuando María Rosa descubre las imágenes destruidas en la casa del médico, tiene incluso miedo de tocarlas, como si se tratara realmente de seres vivientes o santos. En su comportamiento puede reconocerse su aprensión, reverencia y respeto ante lo desconocido sagrado: «No se ha atrevido a tocarlas, ni siquiera con la rama de ca'ávó que utiliza como escoba. Teme que si las mueve, puedan echar de pronto sangre de su negra madera, una sangre negra, emponzoñada por el castigo de Dios.» ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 43. Como puede verse, el fenómeno del fetichismo religioso es relevante en esta interpretación. A partir de este se explica cómo el pueblo en la novela trata de controlar sucesos más allá de su dominio; por ejemplo, mediante la concesión de atributos especiales a imágenes de santos y el Cristo de madera. Esto revela una tendencia a la concepción mágica de la realidad en el personaje de María Rosa y los pobladores de Itapé.

²⁶⁸ *Ibidem*. P. 66.

también hace referencia al episodio bíblico de la venida del Mesías al mundo. Cristóbal es producto de un contexto de pobreza, esclavitud y persecución. Sus padres no quieren que su hijo nazca en la misma finca donde ellos han sido obligados a trabajar, así que deciden huir. Además de esto, el capataz de la finca desea que Jairo, el padre de Cristóbal, le venda a su esposa. Jairo desea proteger a Nati (su honor, su «castidad» ¿a manera de virgen?) y por ello fragua un plan para escapar.

El episodio de la huída de la finca (titulado «Éxodo» en el libro) recuerda a la historia bíblica del nacimiento de Jesús, en la cual se narra que José y María deben también escapar de noche hacia Egipto.²⁶⁹ Otra similitud con la historia de la navidad cristiana es la fiebre de Jairo, la cual es producida por su anhelo u obsesión por salir de la finca. Jairo afirma que ha escuchado una voz en sus sueños (fiebre y alucinaciones), que le insiste en que deben fugarse. De igual manera se afirma en la Biblia que José es advertido en sueños por un ángel acerca del peligro, por lo que deben abandonar Belén.

También puede señalarse que Cristóbal cumple la función de «redentor» de sus padres en este episodio porque él es el principal motivo o causa que los mueve a la fuga. Él es el impulso que los lleva a buscar una salida o término a las condiciones de explotación que viven en la finca. Incluso si fallecieran en el camino, ya han sido «salvados», pues han tomado consciencia de la necesidad de escapar, de cambio, de transformación de su vida, de sus condiciones y han tomado la iniciativa por hacer ese sacrificio, aun si les llegara a costar la vida. Por ello, este éxodo es narrado como una lucha por la vida, por sobrevivir, más que solo por abandonar la finca:

La mujer lleva al crío nacido hace poco. Su cabeza, para contrapesarlo, se tuerce a un costado con los cabellos hirsutos, en el cansancio atroz que la derrenga. Ya no siente los brazos, que se le han puesto como de madera, con ese cuerpecito que late arriba [...]. Los tres van casi desnudos, embadurnados de arcilla negra. Menos que seres humanos, ya no son sino monigotes de barro cocido que se agitan entre el follaje. Bajo la costra cuarteada, sus cuerpos humean en el húmedo horno de la selva que les va chupando los últimos jugos en la huida sin rumbo.²⁷⁰

²⁶⁹ Sin embargo, también puede relacionarse este episodio con el nacimiento de Moisés, así como lo interpreta Audubert en su artículo *El estigma de la cruz*: «La construcción del capítulo sigue un orden muy similar al del Libro del Exodo, aún cuando los episodios no se ajustan con total exactitud al relato bíblico; éste comienza describiendo la opresión de los israelitas, el nacimiento de Moisés, la marcha por el desierto y termina con la creación del culto y la construcción del arca que recordará permanentemente la alianza de los hombres con Dios. Así, este Cristóbal Jara es un Moisés paraguayo que va tratar luego de librar al pueblo de la esclavitud.» AUDUBERT, R. *El estigma de la cruz*. Op. Cit. P. 9.

²⁷⁰ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 80-82. En este episodio también aparece una crítica severa al papel de la Iglesia en el mantenimiento de un sistema latifundista injusto. El primer intento de fuga de Jairo es frustrado por los vigilantes y este es torturado para confesar cómo ha podido salir de los

Otro punto de comparación se encuentra en el capataz, el cual cumple la función o adopta el rol de Herodes en la narración. Este actúa en la finca como un rey o gobernante que trata a sus trabajadores como esclavos, como posesiones. Estos no son compensados económicamente por las tareas que realizan y pueden ser comprados y vendidos. Además, no tienen la opción de abandonar el latifundio para buscar otro lugar donde laborar. Al igual que la huída bíblica al desierto, para salvarse de Herodes, los padres de Nati escapan a la selva para protegerse del capataz-gobernante:

El yerbal era inmenso. Nadie conocía sus límites. Cualquier rincón podía ser el centro. El poder del habilitado Aguilero Coronel se extendía implacable sobre toda la extensión del feudo, a través de mayordomos, capataces y capangas, a lo largo del río, de los esteros, de las picadas, de los puestos más lejanos.²⁷¹

Sin embargo, no solo su nombre y nacimiento hacen referencia a la historia y a los textos bíblicos, sino que Cristóbal también adoptará el rol de libertador del pueblo, el cual cumplirá o llevará a cabo mediante un sacrificio. Este consistirá en la revuelta que guiará, y la consecuente persecución que sufrirá por parte de las autoridades políticas. Este Cristo-guerrillero debe esconderse en el cementerio, a manera de «descendimiento» a los infiernos (el lugar de los muertos) y luego escapar a los pocos días (resurrección, salida de la tumba, volver a la vida, a la sociedad).

La pasión de este Cristo-guerrillero se narrará en los últimos episodios de la obra. Su sacrificio máximo consiste en llevar agua a los combatientes revolucionarios (la obra tiene lugar en el contexto de la Guerra del Chaco). Los rebeldes han sido sitiados por el ejército y se les ha cortado el suministro de agua. Cristóbal se ofrece (sacrificio) a llevarles el líquido vital, aun sabiendo que lo matarán en la travesía, pues los soldados tienen órdenes de disparar a cualquiera que intente proveer a los prisioneros.²⁷²

límites de la finca. En dicha narración aparece el cura del lado de los torturadores, consintiendo dichos actos bárbaros contra un hombre inocente.

²⁷¹ *Ibidem*. P. 86.

²⁷² El agua es otro símbolo que marca el paralelismo entre la historia bíblica e *Hijo de hombre*: «El agua en la novela es señal de algo nuevo, y un signo brutal y definitivo para la consagración de esa reencarnación de Gaspar que era el Cristo de madera, ya que cuando lo bajaban del monte para llevarlo al pueblo cayeron las primeras gotas de una lluvia torrencial, con toda la carga simbólica que en sí misma tiene: “...Al entrar en el pueblo la torrentada de la lluvia caía sobre ellos desplomándolos, entre los relámpagos y los aletazos del viento. El Cristo chispeaba como electrizado...”» AUDUBERT, R. *El estigma de la cruz*. Op. Cit. P. 11. En el pasaje citado por Audubert el agua es símbolo de purificación, casi «bautizo» de la imagen del Cristo leproso. Esto hace referencia a la escena bíblica del bautizo de Jesús, en la que los cielos se abrieron y el Espíritu Santo descendió sobre él (Mt. 3, 13-17). El agua, en

De este episodio es interesante notar dos aspectos. En primer lugar, que Cristóbal es presentado como el «elegido», es decir, el ungido por una autoridad (por Dios, por el destino, por las circunstancias). En este sentido también es importante analizar la simbología del agua y la guerra. El agua es la metáfora de la vida, la liberación y la satisfacción de una necesidad. Esta les salvará la vida a los prisioneros (aunque a costa de la vida de Cristóbal). El mismo Jesús bíblico afirma en los evangelios que él es «agua de vida», y quien bebe de esa agua no tendrá nunca más sed.²⁷³ El sentido hermenéutico del agua en la Biblia, sin embargo, es distinto al que aparece en *Hijo de hombre*, en el que se trata de la acción concreta de saciar la sed humana o corporal de los combatientes.

En segundo lugar, debe notarse el contexto o ambiente de la narración: la Guerra del Chaco. En este ámbito de violencia y sufrimiento, el sacrificio en la metáfora de la entrega del agua se ve como el fin de ese episodio o época de penalidades y muerte (historia de violencia, guerra, dolor, explotación), y el establecimiento de una nueva realidad (paz, vida).

Incluso la descripción física de Cristóbal Jara al momento en el que conduce el camión, el cual es acibillado por los soldados, recuerda a la imagen del Jesús que sufre la pasión y lleva la cruz hasta el Gólgota: la espalda cicatrizada, inmerso en su dolor, cuerpo adolorido:

Su espalda llena de cicatrices, estaba aceitada de sudor bajo los guipaños. No tendría veinte años, pero desde atrás parecía viejo. Seguro por las cicatrices o por ese silencio, que aun de espaldas lo ponía taciturno e impermeable, pesado y elástico, al mismo tiempo.²⁷⁴

Finalmente, la traición que sufre Cristóbal Jara a manos de Miguel Vera (narrador de la historia del Cristo-guerrillero) es también otro aspecto que refuerza la identificación de

caso de los rebeldes simboliza esperanza y liberación. Este es uno de los sentidos que también tiene en la Biblia (Jn. 4, 14), pero desde la perspectiva espiritual.

²⁷³ Cfr. Jn. 4, 13-14. En dicho pasaje bíblico se hace referencia al «agua de vida» como sustento espiritual. El Jesús bíblico insiste en diversos pasajes en la primacía de la inmanencia o lo espiritual sobre la vida material, que es solo pasajera (Mt. 5, 6; Jn. 6, 27; Jn. 7, 38, entre otros). Así, el agua en los evangelios es una metáfora de la plenitud espiritual que resulta de creer en el mensaje de Jesús. En *Hijo de hombre*, en cambio, no se utiliza como metáfora de la inmanencia, sino que se remarca la necesidad humana de un elemento vital, el cual es negado a los combatientes por sus opresores.

²⁷⁴ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre. Op. Cit.* P. 123.

Cristóbal Jara con Cristo, pues este también fue entregado por uno de sus allegados. El personaje de Miguel Vera, entonces, puede interpretarse también desde el modo de ser «traidor», como Judas (este confiesa a los soldados quién es el líder del movimiento revolucionario). Es evangelista, al mismo tiempo que delator. En él se descubre, entonces, la modalidad del anuncio, de la proclama, tanto de la historia, como de las confidencias y secretos de su amigo. Es el que cuenta y refiere, pero también el que delata.

Debe recordarse que la traición de Vera se produce cuando este está en estado de ebriedad y pierde el control sobre sí mismo. Es así como delata la misión de los rebeldes. Su traición, entonces, no lo convierte en un personaje antagonista, sino, simplemente, débil. Por ello, su estadía en prisión, en donde narra lo acontecido, puede interpretarse como una especie de confesión, algo que también lo redimirá: contar las hazañas del héroe del pueblo.

Otro parangón con la historia bíblica se encuentra en María Encarnación (llamada «Saluí» cuando se dedicaba a la prostitución, antes de conocer a Cristóbal Jara), cuyo personaje puede relacionarse con el de María Magdalena, de la historia bíblica. Se narra en los evangelios que cuando Jesús muere, al pie de la cruz se encontraba la Magdalena. De igual manera, María Encarnación es la compañía femenina en la misión suicida de Cristóbal.²⁷⁵

En síntesis, el acto sacrificial del Cristo-guerrillero consiste en su lucha por la liberación del pueblo. Este anhela y se esfuerza por llevar agua a los rebeldes, por «saciar» su sed de libertad, justicia, igualdad y desarrollo para su tierra. Esto lo motiva a combatir hasta la muerte y sufrir dicho «vía crucis» o calvario inmolador, que se descubre en el símbolo del viaje entre Itapé hasta el lugar donde han sitiado a los combatientes. A lo largo de dicho trayecto, Cristóbal reflexiona sobre su misión o encargo, se convence de la necesidad de su sacrificio y, finalmente, encuentra un sentido a su vida y, especialmente, a su muerte:

²⁷⁵ Sobre el personaje de Saluí y su correspondencia o equivalencia con María Magdalena de la historia bíblica: AUDUBERT, R. *El estigma de la cruz. Op. Cit.* P. 10-11. WELDT-BASSON, H. C. «All women are whores: prostitution, female archetypes and feminism in the Works of Augusto Roa Bastos». P. 211-234. En: WELDT-BASSON, H. C. (Comp). *Postmodernism's role in Latin America Literature: The life and work of Augusto Roa Bastos*. New York: Palgrave McMillan, 2010.

Eso era el destino. Y que podía ser el destino para un hombre como Cristóbal Jara, sino conducir su obsesión como un esclavo por un angosto pique en la selva o por la llanura infinita, colmada con el salvaje olor de la libertad. Ir abriéndose paso en la inexorable maraña de los hechos, dejando la carne en ella, pero transformándolos también con el elemento de esa voluntad cuya fuerza crecía precisamente al integrarse en ellos. Lo que no puede hacer el hombre, nadie más puede hacerlo..., había dicho él mismo. [...] No sabían nada, ni siquiera tal vez lo que es la esperanza. Nada más que eso: querer algo hasta olvidar todo lo demás. Seguir adelante, olvidándose de sí mismos. Alegría, triunfo, derrota, sexo, amor, desesperación, no eran más que eso: tramos de la marcha por un desierto sin límites. Uno caía, otro seguía adelante, dejando un surco, una huella, un rastro de sangre, sobre la vieja costra, pero entonces la feroz y elemental virginidad quedaba fecundada.²⁷⁶

2.2.Redención

Como se mencionó en el capítulo inicial, la redención puede entenderse como ese cambio cualitativo significativo de un estado previo de perversión o indignidad a una nueva forma o condición de existencia. Esta idea de la trascendencia o superación de dicha situación de degradación es constante en la novela. Los personajes anhelan el término de sus suplicios y sufrimientos y mantienen cierta esperanza en la liberación o salvación:

No pienso en ellos solamente [Crisato y Cuchuí]. Pienso en los otros seres como ellos, degradados hasta el último límite de su condición, como si el hombre que sufre y vejado fuera siempre y en todas partes el único fatalmente inmortal. Alguna salida debe haber en este monstruoso contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso de pensar que la raza humana está maldita para siempre, que *esto* es el infierno y que no podemos esperar salvación. Debe haber una salida, porque de lo contrario...²⁷⁷

En este pasaje se entiende que la redención para estos es la salida o el escape a esa realidad cíclica, repetitiva y condenatoria, en la que están obligados a experimentar la misma historia de violencia y guerra. La idea de la constante repetición se manifiesta cuando el autor afirma que el hombre que sufre es el único ser fatalmente inmortal, tal como aparece en la cita anterior. Esta inmortalidad puede interpretarse como la perduración o infinitud de ese sufrimiento. La condición del hombre vejado no tiene fin, es el único ser que es inmortal, porque aunque muera, vendrán otras generaciones que sufrirán las mismas penas, soportarán las mismas situaciones y enfrentarán el mismo destino. Por eso se afirma también en la cita que no se piensa solo en el caso particular de Crisato y Cuchuí, sino que ellos son solo unos de los tantos seres que soportan la

²⁷⁶ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 250.

²⁷⁷ *Ibidem*. P. 283.

violencia, pobreza, injusticia, etc. Estos representan solo una muestra de esa infinitud de seres «inmortales», es decir, que permanecerán y que siempre sufrirán. Por ello, la superación de la temporalidad cíclica es la idea que permanece a lo largo de la obra y la que refuerza la necesidad de un héroe redentor que rompa finalmente esa cadena interminable de acontecimientos *ad absurdum* que no les permite avanzar y superarse en el mundo y la realidad.

Sin embargo, este deseo de superación de la inmanencia no niega la importancia que se le concede en la novela a la estabilidad o la continuación. Los personajes literarios creen en la permanencia o perduración de la persona en el mundo mediante el recuerdo en los otros. Los muertos no desaparecen, porque continúan presentes en los vivos. Esta idea aparece desde el inicio de la obra, cuando Macario Francia narra la historia de Gaspar. El legado o herencia de una persona es lo que la hace eterna. En ese sentido, la redención en la novela no se entenderá como «resurrección» (así como en el cristianismo), sino rememoración o perduración en el recuerdo.

En este punto es importante señalar la relación entre el recuerdo, la crónica y la historia; conceptos que se han insinuado hasta ahora sin ahondar en su uso o interpretación. El recuerdo o la memoria a la que se alude no se refiere solamente a una evocación o reminiscencia del pasado, sino a la instauración, permanencia y establecimiento en la historia, mediante la crónica. Por ello es importante el papel del cronista (Miguel Vera) y el «evangelista» Macario Francia (que cuenta la historia del Cristo-leproso y Gaspar Mora), pues serán estos los encargados de crear una realidad, no solo transmitir datos o recordar los acontecimientos. Es decir, su papel no se limita a la narración, sino la instauración de «héroes», como Gaspar Mora, Cristóbal Jara, María Regalada, los rebeldes; «mitos», como el vagón que atraviesa el desierto, el Cristo-leproso, la decapitación de santos y el médico «gringo». Sobretudo, son los que intentan dar un sentido a esos acontecimientos y personajes, a partir de su propia interpretación de la realidad. En este caso, la forma en la que es presentada la realidad para estos cronistas-evangelistas es la que dará forma a su narración «histórica». Estos perciben una realidad injusta, nociva, hostil, puesto que han sufrido la guerra de independencia, la guerra de la Triple Alianza, la Guerra del Chaco. Además, se encuentran constantemente en tensión ante la presencia extranjera (el sacerdote, el médico gringo, los combatientes extranjeros). Todos estos episodios narrados por los cronistas-evangelistas de la novela

reflejan una concepción de la realidad como violenta y desfavorable para ellos. El pueblo paraguayo es ese «hombre inmortal» que sufre, es decir, su sufrimiento no terminará nunca y se repetirá de generación en generación.

Como puede verse, la concepción de «historia» que se descubre en la obra no es de carácter teleológico, evolucionista o progresista (que obedecen a las más recientes posturas de la filosofía de la historia occidental).²⁷⁸ Más bien, se trata de remarcar la constancia o permanencia del sufrimiento y la injusticia. La «historia» narrada por estos personajes no se interesa en el recuento de acontecimientos, sino en la denuncia de las condiciones que soporta la población. En este sentido, la concepción de «historia» que aquí prevalece es más cercana a la de las antiguas narraciones épicas y gestas, en las que el acontecimiento se volvía un motivo, mito o valor para el grupo. Así, narraciones como *La Ilíada* o *La Odisea* no son valiosas por el recuento exacto y «verdadero» de hechos, sino por la transformación que se hace a partir de estos: la guerra de Troya (como hecho «histórico» particular) se vuelve el motivo en el que se descubren el sistema de valores y creencias del grupo social y cultural que la produce. El «autor» o cronista-narrador establece estos valores en el tiempo, mediante la interpretación que hace de la realidad y el acontecimiento. Lo mismo sucede en *Hijo de hombre*, los cronistas-evangelistas son quienes transforman la historia de las guerras, el Cristo-leproso y Cristóbal Jara en una épica que refleja la interpretación que estos hacen de la

²⁷⁸ El problema de la definición de «historia» y su estudio se remonta a la Grecia antigua. Ya Aristóteles menciona en su *Poética* que la poesía es un arte más sublime que la historia, pues esta solo narra las cosas como son, mientras que la poesía describe cómo deben ser. En la Edad Media, por ejemplo, se concibe a la historia como la interpretación de acontecimientos desde un punto de vista pedagógico. Era importante estudiar el pasado para reconocer qué se podía aprender de este y establecer modelos de conducta. También se extendió dicha noción durante el Renacimiento e Ilustración, por lo que predominan relatos de héroes, guerras y vidas de santos en esa época. Posteriormente, autores como Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (ca. 1830) o Karl Marx insisten en un sentido teleológico para la historia. Es decir, los acontecimientos humanos son progresivos y tienen una finalidad, tal como lo señala el cristianismo o el judaísmo: hay un destino al cual el hombre llega a lo largo de la historia. Sin embargo, estas concepciones y la validez de los métodos historiográficos fueron puestos en duda más adelante por filósofos como Friedrich Nietzsche y Michel Foucault. En el siglo XIX-XX se rompe con la idea de una sola historia universal (tradicionalmente eurocéntrica) y la idea de progreso y finalidad en las acciones humanas. Así, la historia se reconoce como subjetiva: solo se conoce el punto de vista del narrador, que es quien la logra escribir. (Cfr. COLLINGWOOD, R.G. *La idea de historia*. España: Fondo de Cultura Económica, 2004. P. 4-12) y CARR, E. H. *¿Qué es la Historia?* Barcelona: Editorial Ariel, 1983. P. 9-41. Lo que quiere resaltarse con este breve comentario sobre la noción de historia son las diferentes concepciones que se han tenido de esta idea en distintas épocas. Así, en *Hijo de hombre* no pretenderse demostrar una noción en particular o establecer una definición de historia, más bien se quiere demostrar cómo esta depende de la interpretación de la realidad que hacen aquellos sujetos que narran los hechos. Así, se muestra que la historia no es más una sola e universal, sino que depende de la interpretación, condiciones y objetivos con los que se escribe.

realidad: el sufrimiento del pueblo paraguayo es inmortal, es decir, es un ciclo que se repetirá.

Ahora es importante regresar a la noción de redención, que también es fundamental en esta interpretación del eterno (o «inmortal») sufrimiento del pueblo. La idea de resurrección cristiana no debe confundirse con la noción de perduración en el recuerdo que presenta Roa Bastos en su obra. En primer lugar, la resurrección cristiana supone un cambio esencial o transformación de la realidad. Esta niega el principio del eterno retorno, porque no se trata de nacer a la misma realidad, siendo la misma persona.²⁷⁹ Más bien, se trata del surgimiento de una nueva forma de vida o una nueva existencia trascendental, lo cual no se concibe dentro del universo literario de Roa Bastos. Como se explicó anteriormente, para este autor es fundamental señalar o remarcar la idea de la frustrante repetición de la historia del pueblo paraguayo en las generaciones futuras. No existe la «re-generación», es decir, el cambio, sino solo la continuación de lo mismo en otros personajes. Por ello, las distintas personificaciones del Cristo no resucitan, sino que reencarnan o permanecen en otros futuros Cristos, que repetirán los mismos actos sacrificiales y redentores, para continuar ese ciclo. Más que presentar una visión optimista o esperanzadora sobre el proyecto social y político del pueblo paraguayo y latinoamericano, el autor insiste en la frustración de los pobladores del «Nuevo Mundo» al no encontrar verdadera redención en estos Cristos (ya sea el Cristo-leproso, el Cristo-milagrero, el Cristo-guerrillero...), sino toparse nuevamente con la misma historia de intento y desilusión, de emprender un proyecto libertador que terminará truncado por la herencia de violencia, dictadura y explotación.²⁸⁰

²⁷⁹ Sobre la discusión entre las diferencias entre resurrección y reincarnación y sus implicaciones teológicas: DEHN, U. «Wiedergeburt-Reinkarnation-Auferstehung: Versuch einer Orientierung». P. 9-22. En: LEE-LINKE, S. *Auferstehung oder Reinkarnation?: die Fragen nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog*. Frankfurt am Main: Lembeck, 2006. Más adelante se comentará con mayor detenimiento acerca de la noción del tiempo cíclico y el eterno retorno, cuando se profundize en la interpretación transcultural de la obra de Roa Bastos.

²⁸⁰ Acerca de la noción del ciclo histórico y la «reencarnación» de personajes en la obra de Augusto Roa Bastos: SOSNOWSKI, S. (Ed) *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana ante la historia*. Buenos Aires: Ed. De la flor, 1986. BURGOS, F. *Las voces del Karáí. Op. Cit.* CUARTÍN TORRES, P. «La historia en algunas novelas de Augusto Roa Bastos». En: *Revista de literatura hispanoamericana*. (1998). No. 36. P. 139-148. Estos estudios presentan diferentes interpretaciones acerca de la noción de historia, ciclo, repetición y «reencarnación» de personajes en la obra roabastiana. En el caso de Sosnowski, este analiza la relación entre literatura y realidad en las novelas del autor paraguayo. También presenta un exhaustivo estudio sobre las figuras históricas que se encuentran en la creación literaria de Roa Bastos. Dichos resultados le servirán para comentar la relación entre literatura y sociedad, y texto y contexto. Cuartín Torres se interesa en comentar cómo Roa Bastos transforma al personaje histórico en ficción. También señala la recurrencia de personajes en sus novelas *Yo El supremo*, *Hijo de hombre* y *El Fiscal*, en las que identifica coincidencias de intertextualidad. En ese sentido se considera que estos

La única «esperanza» que le queda al pueblo es la memoria: no olvidar a dichos personajes, no renegar de su condición, sino tomar consciencia de esta, para que su ser no se desvanezca o diluya en ese clima de violencia y sufrimiento, sino que permanezca en el recuerdo colectivo. Su identidad consistirá, entonces, en esa persistencia en la memoria, el recuerdo, evocación, nostalgia, añoranza y melancolía, que los llevará a un estado de aislamiento y soledad, el cual será plasmado en su literatura como un medio más de remembranza o «reencarnación» de su historia.

3. Análisis de la figuración de Cristo

3.1. Un Cristo guaraní

La novela medular del presente comentario sobre la figuración de Cristo será *Hijo de hombre*. Sin embargo, también se hará referencia a otras obras del autor paraguayo, a modo de contextualización. De las distintas modalidades que se descubrieron en la obra estudiada se evidenció, como producto cultural y literario nuevo y original, la figuración de un «Cristo-guaraní». Es decir, un personaje en el que resaltan o se evidencian elementos de la religiosidad, idiosincrasia, historia y cultura de dicho pueblo. Esta noción de un Cristo-guaraní se explicará en los siguientes temas o motivos: 1) la presencia del bilingüismo y la oralidad, 2) como personaje elegido del pueblo, 3) la realización de un sacrificio cíclico, 4) la rebelión contra la autoridad y 5) la idea de redención y su relación con la solidaridad. A continuación se comentará sobre cada uno de estos aspectos detenidamente.

3.1.1. Bilingüismo y oralidad en *Hijo de hombre*

Como se mencionó, el primer aspecto que resalta de la figuración robastiana de Cristo es su predilección por el rescate y exaltación de lo guaraní. Esto se evidencia claramente en las constantes referencias idiomáticas de esta lengua indígena en la obra, lo cual también puede interpretarse como un ejemplo de transculturación lingüística (encuentro entre un idioma indígena y una lengua romance importada).

artículos ilustran la importancia de la idea de continuidad, repetición y reencarnación de los personajes en la obra de Roa Bastos, lo cual se comenta en el presente apartado.

En *Hijo de hombre* es notable la presencia de la lengua indígena en nombres de personajes (como *Kiritó*, para Cristóbal Jara o *Saluí*, para referirse a Salustiana), apelativos (como *Karái Guasú*, para aludir al dictador Rodríguez de Francia o *Paí*, para llamar al sacerdote Miguel Maíz), topónimos (*Itapé*, *Sapukai*, *Tukurú-Pukú*) y expresiones coloquiales («Caña solamente, ¿ayepa? ¡Jha...ni el pelo!», «¡Neike, Gamarra...neike, Medio-metro!...- le gritaban burlones»).²⁸¹

Para comprender este fenómeno lingüístico más profundamente deben tenerse en cuenta las condiciones de bilingüismo y diglosia en Paraguay. En dicho país, el guaraní y el español conviven como idiomas oficiales, pero son utilizados en distintos registros y situaciones comunicativas. El español se ha establecido como el lenguaje de la administración y la vida política y pública; mientras que el guaraní es considerado el medio de comunicación familiar, íntimo y doméstico, así como afirma Eric Courthès: «Le guaraní serait donc la langue de la solidarité alors que l'espagnol serait celle du pouvoir.»²⁸²

La combinación o mezcla de ambos idiomas en *Hijo de hombre* puede comprenderse (desde esta división entre lengua pública y lengua privada) como un acto subversivo de lo popular o no-oficial, a modo de exaltación y reconocimiento del guaraní en la esfera de lo administrativo, académico y literario. Como se mencionó, el guaraní es un idioma predominantemente familiar y hogareño, por lo que no es común su registro escrito. Se restringe su uso a la esfera de la oralidad, mientras que el español (tenido como idioma culto, oficial y legal) prevalece en el medio escrito. El fenómeno transculturador lingüístico que lleva a cabo Augusto Roa Bastos en su obra es el traslado, transporte o transferencia de ese lenguaje materno y hogareño al medio oficial: la palabra escrita en la obra literaria.²⁸³

En este punto también es importante considerar ese paso de la oralidad, el relato y lo hablado a la palabra escrita como otra modalidad de la transculturación. La mezcla entre

²⁸¹ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. *Op.Cit.* P. 65 y 305.

²⁸² COURTHÈS, E. «Presence Guaraní dans “Hijo de hombre” (Augusto Roa Bastos)». En: *ADILQ - Asociación Investigadores en Lengua Quechua Jorge R. Alderetes - Lelia Inés Albarracín*. (S/A). Rescatado de: <http://www.adilq.com.ar/articulosvarios.htm>. (Fecha de consulta: 12 de febrero de 2015).

²⁸³ Sobre el tema: PACHECO, C. «*Hijo de hombre*: el escritor entre la voz y la palabra». En: *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (1990). No. 15. P. 401-419.

la oralidad (propia de la tradición y visión mitológica indígena) y la palabra escrita (característica de la mentalidad científica y filosófica occidental) en *Hijo de hombre* será, por ello, de especial importancia en el presente análisis. En la novela de Roa Bastos aparecen varias figuras o personajes narradores (Gaspar Mora, Macario Francia, Rosa María, Miguel Vera), es decir, aquellos que cuentan o informan sobre los eventos, pero que no escriben. La excepción es Miguel Vera, quien apunta sus memorias en un diario cuando está en prisión. Este cuaderno es rescatado por la doctora Rosa Monzón, quien oficializa el documento, lo instauro como registro anecdótico e histórico. En este punto puede reconocerse el contraste entre la palabra oral (historia vivida, testimoniada) y la palabra escrita (recopilada y oficializada).

Por ello se le da especial importancia en la obra a la «memoria oral», es decir, a aquello que es narrado o relatado por los ancianos y sabios del pueblo (como Macario Francia o Rosa María). Esto puede entenderse como la preeminencia de lo popular-subversivo sobre lo escrito-oficial (que casi siempre es notado o documentado por grupos hegemónicos y opresores). Se trata de una memoria colectiva de los que han vivido y sufrido la historia, y no solo de aquellos que la oficializan o inscriben.²⁸⁴

Este contraste es solventado o salvado en la obra de Roa Bastos, como se mencionó, en el transporte de la oralidad al medio escrito. En ese proceso se concilian estas dos esferas y se descubre como resultante esa búsqueda por la «literariedad» de la oralidad, es decir, la transformación de la tradición e historia en obra literaria: «Se trata todo el tiempo de plasmar una economía de la oralidad en la escritura de la novela, de plasmar esa paradójica “escritura oral” que Roa postula como proyecto narrativo. Hacer pasar a la escritura [...] la entonación de la oralidad».²⁸⁵

²⁸⁴ Sobre el papel de la oralidad y su inscripción en la literatura en Paraguay: LIENHARD, M. *La voz y su huella*. La Habana: Fondo Editorial casa de las Américas, 2011. Pág. 185-197. Lienhard discute acerca de la importancia de la oralidad en la literatura latinoamericana. Para este, es necesario eliminar el fetichismo que rodea a la escritura y que la considera el único medio de expresión intelectual. El autor destaca que la literatura del continente lucha contra esta concepción impuesta de que la transmisión oral es signo de menor desarrollo y toma como ejemplo autores como Roa Bastos y Arguedas.

²⁸⁵ OSTROV, A. «Cuerpo, oralidad y escritura en Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos». En: *Anclajes*. (2011). No. 15. P. 29-48. Este interés en transportar la palabra viva en palabra escrita, a manera de rescate de la tradición oral, se descubre desde el inicio de la obra en el epígrafe: «...He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos... / Y haré que vuelva a encarnarse el habla... / Después que se pierda este tiempo y un nuevo tiempo amanezca...».

Este complejo proceso se logra mediante distintos mecanismos, por ejemplo, la incorporación del guaraní con el español en la novela. El guaraní, como se ha explicado hasta ahora, es el medio de comunicación oral-familiar y hogareño en el Paraguay, mientras que el español predomina en la esfera pública, y por lo tanto se registra o escribe. Así, la combinación de ambos en la novela de Roa Bastos puede interpretarse como una forma de integración lingüística. También se descubre este proyecto de «escritura oral» en el retrato de la coloquialidad, es decir, la transcripción del discurso oral, cotidiano y natural en los diálogos de sus personajes. De tal manera logra transmitir cierta proximidad, espontaneidad y subjetividad a las conversaciones e interacciones entre caracteres. Pero, además, instaura un universo discursivo en el que existe verdadera comunicación con el lector. Se rompe cierta barrera «erudita» gracias a esa recreación de la realidad cotidiana, generando así un canal de identificación, comunicación y cercanía con el lector. Esto, dado que una de las características del lenguaje oral es la necesidad de comunicación rápida y efectiva, sin darle preeminencia a la convención «cultura».²⁸⁶

Es importante tener en cuenta el contexto y las condiciones lingüísticas paraguayas para comprender la figuración de Cristo, que es parte también del proyecto lingüístico de Roa Bastos: la exaltación de lo propio (guaraní y tradición oral) frente a lo oficial y hegemónico (lengua impuesta y registro escrito). Por ello se afirma que en *Hijo de hombre* puede hablarse de un «Cristo-guaraní». No solo porque este se expresa en dicho idioma en algunas ocasiones, sino porque representa al pueblo oprimido y conquistado. Aquel al que se le ha impuesto un sistema político, ideológico, económico, una religión y un lenguaje, entre otros; pero que busca rebelarse contra esta coacción. Este quiere liberarse, sobre todo, del peso de la exclusión, desaire y menosprecio que ha sufrido, junto a sus productos culturales (tradiciones, historia, ritos, lenguaje).

²⁸⁶ El tema de la oralidad y la literatura es amplio y complejo, por eso se refieren aquí solo algunas fuentes que tratan este tema, especialmente, en el caso de la literatura latinoamericana, puesto que ha sido un tema importante en los estudios literarios del continente: OESTERREICHER, W. «Pragmática del discurso oral». En: *Oralidad y Argentinidad- Estudios sobre la función del lenguaje hablado en la literatura argentina*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1997. ONG, W. J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Wulf Oesterreicher destaca que el lenguaje no es solo la aplicación de normas y reglas, sino la realización de modelos y tradiciones, los cuales son formas de interacción verbal cotidiana. Para el autor, la oralidad y la escritura no son opuestas, sino procesos continuos: el primero, basado en la cercanía; y el segundo, en la distancia comunicativa. En el caso de Walter Ong, este afirma que al incluir la coloquialidad en la obra literaria se coloca esa cotidianidad en el centro. De tal manera se elimina el tabú de la aparente «banalidad» de lo familiar y subjetivo y se instaura mediante la «autoridad» de lo literario. (Cfr. ONG, W. *Oralidad y escritura. Op. Cit.* P. 27-35). .

Por ello, a lo largo de la obra se observan distintos actos sacrificiales y redentores (que fueron explicados en el apartado anterior), que se reducen a ese modelo de rebelión de lo tradicional, propio y autóctono frente a lo impuesto, ajeno y oficial: el Cristo-leproso que es colocado en el cerro, el Cristo-guerrillero que lleva agua a los sedientos, los habitantes del pueblo que se rebelan contra el sacerdote, entre otros ejemplos. Se puede afirmar, entonces, de manera general, que la figuración de un Cristo-guaraní en Roa Bastos puede entenderse desde ese deseo de rebelión, reconocimiento y valorización de lo propio (específicamente, la cultura guaraní). En otras palabras, más que un Cristo occidental, el autor paraguayo propone un Cristo indígena, para la compensación, dignificación y liberación del pueblo guaraní de la imposición europea (incluyendo la noción de un Cristo ajeno y distante).

3.1.2. Elegido del pueblo

Otro importante aspecto a considerar en la figuración de un Cristo-guaraní en *Hijo de hombre* es la relación de poder entre sujeto-opresor y comunidad-gobernada. En la obra se trata con especial atención la correspondencia entre el dominio despótico que las instituciones hegemónicas ejercen sobre la población, y la pasividad, obediencia ciega e ignorancia de esta. Por ejemplo, se retratan los distintos medios de manipulación social para la obtención, establecimiento y permanencia del poder. Se mencionaron los casos del sacerdote que no quiere permitir la entrada del Cristo-leproso a la iglesia, el capataz de la finca donde trabajan los padres de Cristóbal Jara, el ejército que oprime a los rebeldes, entre otros. En estos casos se descubre la preeminencia del sujeto-opresor sobre la colectividad o comunidad, a manera de lucha dialéctica.²⁸⁷

²⁸⁷ En este punto es importante mencionar que el tema de la tensión gobernado-gobernante se encuentra en varias obras de Roa Bastos. En *Yo, el Supremo* (1974) es probablemente en la que se evidencia esto más claramente, pues retrata la figura del dictador trastornado por el poder: «El Supremo como a una sola persona sin tomarse el trabajo de distinguir entre Persona-corpórea/Figura-impersonal. La una puede envejecer, finar. La otra es incesante, sin término. Emanación, imanación de la soberanía del pueblo, maestro de cien edades.» ROA BASTOS, A. *Yo, el Supremo*. Bibliotex, S.L., 2001. P. 57. Es interesante notar que El Supremo se refiere a sí mismo en la tercera persona. En la figura del *Karái-Guasú* ve este la personificación abstracta del poder. El gobierno está representado, temporalmente, en su persona o carácter individual. El «yo-persona» y el «yo-dictador» están separados. En este sentido, el pueblo sería el tercer elemento de esta tríada. Después de la muerte individual del «yo-persona», el «yo-dictador» seguirá viviendo en el pueblo y en el gobierno (como sistema absolutista implantado). Sobre el tema: Cfr. PACHECO, C. «Yo/El: primeras claves para una lectura de la polifonía en *Yo el Supremo*». P. 151-178. En: SOSNOWSKI, S. *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana. Op. Cit.*

Es importante notar este aspecto para la comprensión de la figuración de Cristo, dado que permite comprender a dicho personaje como un rebelde que da voz a la colectividad. Las distintas figuraciones de Cristo en *Hijo de hombre* no se enfrentan a la autoridad como individuos o particulares, sino que representan o encarnan a la comunidad, al pueblo paraguayo en específico. El Cristo-leproso, por ejemplo, es consagrado por el grupo, no como imagen particular, sino como personificación y representación del pueblo. Cristóbal Jara no lucha por él mismo, sino por la causa y por los rebeldes, es decir, por el bienestar de la población. Así, estos Cristos son embajadores o emisarios de la colectividad oprimida frente a la autoridad. Esto muestra que la comunidad no está suficientemente empoderada para enfrentar a las instituciones hegemónicas o la fuerza opresora, sino que necesitan de un representante que se sacrifique por ellos y los libere. El pueblo no tiene la suficiente fuerza, por lo que se escuda en un chivo expiatorio.

En este caso puede volverse a mencionar la obra de René Girard y su teoría sobre el chivo expiatorio. Como se ha mencionado hasta ahora, el filósofo y antropólogo francés se basa en la noción del «deseo mimético», según el cual el ser humano entra en conflicto con su prójimo o semejante porque desea imitarlo y poseerlo; pero sobre todo, apoderarse de sus bienes o pareja.²⁸⁸ Así, al tomarlo como modelo, se genera una frustración por no poder consumir sus deseos. Este sentimiento se vuelve grupal, pues muchos sujetos deciden imitar los mismos modelos. Finalmente se tienen grupos polarizados y esta violencia debe concentrarse en una víctima sacrificial. Este es seleccionado en el grupo, pues se cree que puede restablecer el orden que parece haber desaparecido en medio de tanta tensión.²⁸⁹ En el caso de los chivos expiatorios en la obra de Roa Bastos, estos son elegidos por el grupo. En estos se concentra la voz de la comunidad que está polarizada, pues no ha podido resolver el conflicto surgido de ese deseo mimético de poseer al otro que lo oprime. Por ello, estos Cristos son elegidos por

²⁸⁸ Cfr. GIRARD, R. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986. P. 150-166.

²⁸⁹ Girard también señala esta tensión entre pueblo y gobernantes al momento del sacrificio. Si bien la multitud o colectividad es quien elige a la víctima, necesita siempre de cierto aval de la autoridad para sacrificarla dentro del orden social (de lo contrario sería solo un asesinato). Los gobernantes o el poder oficial acceden en tiempos de crisis (cuando la polarización se lleva al extremo y amenaza con una rebelión popular) para conservar el orden: «La multitud es tan poderosa que no necesita congregarse a toda la comunidad para conseguir los resultados más sorprendentes. Las autoridades constituidas se inclinan ante ella y le ceden las víctimas que reclama su capricho, de la misma manera que Pilatos cede a Jesús o Herodes a Juan Bautista. Las autoridades acaban entonces por engrosar la multitud, se dejan absorber por ella.» *Ibidem*. P. 154.

el pueblo paraguayo de manera unánime. Se cree que la entrega de estos (sacrificio) tiene la capacidad de resolver determinadas crisis sociales (violencia, guerra, dictadura, discriminación, aislamiento, etc.). En síntesis, puede interpretarse este fenómeno en las obras de Roa Bastos como una rebelión del pueblo frente a una situación polarizada, en el que la autoridad (el objeto deseado e imitado, en el que se concentra el deseo de dominación y mimesis) ha fomentado dicha rivalidad o tensión a tal punto que el pueblo no resiste más y debe canalizar la violencia en individuos particulares elegidos por él.²⁹⁰

3.1.3. Sacrificio cíclico

A partir del tema del individuo-opresor frente a la colectividad-oprimida se descubre otro importante aspecto para analizar en relación con la figuración de Cristo: la reproducción del ciclo tensión-sacrificio.²⁹¹ La colectividad, como se ha visto, se

²⁹⁰ Se hace nuevamente referencia al tema del dictador en la obra roabastiana, al respecto de las relaciones de poder en una sociedad escindida. En *Yo, el Supremo* (1974), más que criticar al dictador, el autor paraguayo censura el sistema en el que se producen o gestan las divisiones sociales, políticas, culturales y económicas que llevan al desvalance del poder. El dictador es solo la manifestación o personificación de un régimen en el que se le concede a un solo individuo el poder y control absoluto para decidir sobre los ciudadanos que se oprimen o abusan. El problema, entonces, no es el sujeto representante de dicho gobierno, sino el sistema mismo y las condiciones que lo posibilitan. Por ejemplo, la actitud pasiva de los pobladores que permite la implantación de regímenes patriarcales o paternalistas que rigen, no solo desde el punto de vista estatal o gubernamental, sino también moral. Sobre las relaciones de poder, el problema de la escisión social, la explotación y la dominación cultural en los países emergentes afirma Roa Bastos: «Hablar de la funesta influencia del poder cultural no es olvidar el poder político represivo, agente y responsable principal de todos estos males, instalado despóticamente en la mayor parte de nuestros países. Pero en la medida en que la existencia y la acción del poder cultural supone -desde luego falazmente- el apoyo organizado y masivo a favor de la cultura por parte del formidable aparato del capital financiero internacional, la existencia y la acción del poder político represivo implica de hecho la imposibilidad de toda acción y expresión cultural más o menos constructiva y coherente.» P. 4. ROA BASTOS, A. «El texto cautivo». En: *Revista Hispanoamericana*. (1981). No. 30. P. 3-28. Desde la perspectiva político-social es de notar que en la figura del dictador se concretiza la idea del absolutismo posterior a la independencia, como fracaso del intento de democratización en Latinoamérica. En *Yo, el Supremo* (1974) se presenta una clara crítica a la modernidad en el «Nuevo Continente», en el cual las nuevas naciones no son capaces de establecer gobiernos o sistemas políticos estables. En esta novela se describe dicho período histórico en el que los gobiernos post-independentistas resultaron en sistemas dictatoriales. Se verá al liberalismo y positivismo como medios de dominio, universalismo y homogenización, lo cual, en este momento, fue dañino para la formación las naciones. Como consecuencia del establecimiento de estas formas radicales de gobierno, la población que sulacha luchaba por el afianzamiento de su cultura y a la que no le fue dado el tiempo necesario para adaptarse a un gobierno republicano. Al respecto: CARINI, S. *Frustración de un sueño libertador: Yo el Supremo de Augusto Roa Bastos*. Università Cattolica del Sacro Cuore. S/A. P. 1-16. TEDIO, G. «Historia, ficción, poder y lenguaje en *Yo el Supremo*, de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo*. Madrid. (2004). No. 28. S/P. DAPAZ STROUT, L. «Historia y mito en *Yo el Supremo* de Augusto Roa Bastos». En: *Atenea*. (1995). No. 15. P. 15-28. GEISLER, E. «Lenguaje, verdad, historia. La novela de Augusto Roa Bastos, “Yo el Supremo”, como réplica a Rousseau». En: *Iberoromania*. (1998). No. 48. P. 77-96.

²⁹¹ Dado que en el presente apartado se tratará la noción del tiempo cíclico, se harán primero algunas anotaciones al respecto. Esta concepción temporal se remonta a los inicios de la historia de la humanidad. El hombre (bajo las leyes de la naturaleza) concebía al tiempo desde la perspectiva de los ciclos o ritmos que observaba en los fenómenos naturales; por ejemplo, las estaciones del año, las fases lunares, épocas

enfrenta a la autoridad en la personificación o encarnación de una figura sacrificial y redentora. En el caso de *Hijo de hombre*, sin embargo, esto no lleva a una resolución del conflicto autoridad/pueblo porque la entrega del Cristo-guaraní fracasa. Esto solo resulta en la repetición de dicha mecánica en otras figuras mesiánicas. Es decir, del pueblo volverá a emerger otro líder que se enfrentará a otra personificación de la autoridad: «Para Roa Bastos la historia del Paraguay es una especie de círculo que se reitera de manera cíclica; como afirma Miguel Vera, el narrador de la novela “Hijo de hombre”: el ciclo recomenzaba y de nuevo me incluía.»²⁹²

En las obras del autor paraguayo se descubre la noción de una historia que se repite (aunque con otros protagonistas), porque las condiciones que generan la tensión pueblo/gobernadores permanecen en la sociedad, están enraizadas en la mentalidad de los ciudadanos, en las estructuras sociales, en la cultura y el pasado del pueblo.²⁹³ Es

de siembra, entre otros. Las culturas orientales fueron las que desarrollaron esta noción del tiempo cíclico más profundamente. La concepción del tiempo en la cultura griega era originalmente cíclica. Estos afirmaban la idea de etapas históricas que se repetirían eventualmente (Hesíodo, por ejemplo, en *Los trabajos y los días*). Sin embargo, es a partir del desarrollo de la filosofía cuando empieza la discusión entre el mito y la historia. Así, por ejemplo, filósofos como Platón o Aristóteles refutan las explicaciones mitológicas sobre el origen del mundo y su devenir. Aristóteles es uno de los primeros en afirmar que la el universo debe tener una causa prima y un sentido teleológico (*Física, Libro II*). Cfr. NISBET, R. A. *Historia de la idea de progreso*. Ed. Gedisa, 1987. DOBÁK-SZALAI, Z. «La circulación infinita del tiempo en la obra literaria». En: *Verbum Analecta Neolatina*. Universidad Eötvös Loránd de Budapest. Departamento de Español. (2010). No. 12. P. 483–495. Sin embargo, las religiones abrahámicas suponen una concepción lineal del tiempo, que se impuso en Occidente. El cristianismo, por ejemplo, reafirmó los principios filosóficos griegos del origen de la historia al introducir el mito de la caída del hombre. Según esta historia bíblica, el mundo fue creado perfecto, pero el hombre desobedeció a Dios, por lo que fue expulsado del Paraíso y está condenado a reconciliar su existencia con lo divino. La historia humana, entonces, tiene un principio y una finalidad claros: Dios. Por ello se le define como noción «negativa» de la historia, puesto que el hombre se alejó de la perfección inicial, y el mundo, por haber caído en pecado, será destruido al final de los tiempos. Importante es notar el cambio de una concepción del tiempo como cíclico-mitológico a una lineal. Cfr. COLLINGWOOD, R.G. *La idea de historia. Op. Cit.* P. 17-29. Posteriormente fue introducida la noción de «eterno retorno», que también está fuertemente relacionada con la idea del ciclo. Esta forma de concebir la historia como una repetición de las mismas etapas se remonta a Giovanni Battista Vico, quien postuló la sucesión y repetición de etapas de la historia (*corsi e ricorsi*) a finales del siglo XVII. Esta difería de previas concepciones de la historia (como la lineal grecolatina o cristiana) en que no puede haber progreso o cambio sustancial en el devenir de los hechos, sino que estos son solo una cadena reiterativa de fenómenos. Al respecto: BACARLETT PÉREZ, M. «Giambattista Vico y los antecedentes del paradigma comprensivo». En: *Convergencia*. (2008). No. 15. P. 11-27.

²⁹² MAURO, T. «La palabra y la memoria en la obra de Roa Bastos». En: *Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete* (1991). No. 5. P. 9-19. Aquí: P. 12.

²⁹³ Por ello, en el caso de la representación de la dictadura que hace Roa Bastos, el sistema político trasciende al dictador como sujeto. El régimen dictatorial abarca toda la realidad (incluso al dictador) y se establece como una red de violencia, vicios, injusticia y perversión. No es el dictador el que determina el sistema, sino que está inmerso en él (así como los habitantes también). Esto es lo que dificulta la terminación de la dictadura. No se lucha contra un líder despótico solamente, sino contra un tejido de violencia y terror institucionalizados. Igualmente en *Hijo de hombre*, el Cristo-guerrillero o el Cristo-leproso no se oponen contra un grupo en particular, sino contra las divisiones sociales enraizadas en el continente.

precisamente ese anhelo o ansias por salir del estado opresión que justifica y explica la aparición de un personaje redentor. Se espera que su sacrificio rompa ese ciclo o cambie dicha realidad. De ese sentir o anhelo nace la figura de un «mesías».²⁹⁴ En el caso de *Hijo de hombre*, se trata del Cristo-guaraní quien tomará la función de libertador.

Así, la historia entendida como ciclo explica la figura del Cristo y el motivo de la memoria colectiva como generadores o potenciadores de mitos que se instauran en la comunidad.²⁹⁵ Por ello, en la obra de Roa Bastos se remarca o se insiste de manera especial en la función que tiene la evocación colectiva como interpretación de la historia.²⁹⁶ Sus obras pueden caracterizarse como una forma de «memoria» del pueblo, dado que reflejan la historia de la nación, pero tomando en cuenta la relación de esta con la percepción de la realidad que tiene la población. La historia no será vista, entonces, solo como recopilación de datos, sino como parte de la percepción y apreciación de la colectividad sobre sus experiencias vividas.

De tal manera, la figura del sujeto-opresor, la colectividad-oprimida y el redentor-salido-de-la-colectividad pueden entenderse como parte de dicha percepción e interpretación que el autor hace sobre la historia del pueblo paraguayo. En esta no se descubre la noción del devenir lineal y la evolución temporal, sino la recurrencia de

²⁹⁴ Al respecto: CÁRCAMO, S. *Nación, tragedia y mesianismo*. *Op. Cit.* P. 25-28.

²⁹⁵ Sobre este punto se vuelve al artículo de Teresita Maturo. En dicho ensayo la autora insiste en el papel de la memoria en la construcción de la historia. Define a la memoria no como recuento o transmisión de datos, sino interpretación de la realidad a la luz, sobre todo, de las condiciones presentes. Así, la historia solo tiene sentido si puede relacionarse con el presente y no se queda como una recopilación de datos lejanos a la actualidad. Por ello es crucial la memoria colectiva, que es la que mantiene vigente y vivo al pasado, relacionándolo siempre con el presente: «La obra literaria de Roa Bastos ha sabido conjugar el pasado que pervive en modos de vida anclados en el presente inmediato, en una síntesis narrativa símbolo de su país, por una parte, y de una problemática humana más universal [...] retomando mitos, leyendas, la memoria colectiva, las visiones múltiples, como fuente de indagación de la historia y de la realidad misma.» MATURO, T. *La palabra y la memoria*. *Op. Cit.* P. 19.

²⁹⁶ De hecho, en el análisis de las obras de Roa Bastos algunos comentaristas afirman que la historia que se relata en sus novelas no es más que una interpretación del autor, llegando al punto de volverse casi una ficción: «Hoy sabemos que la historia no es tanto un acaecer objetivo cuanto una construcción cultural. Según lo ha demostrado con rigor y brillo Hayden White, como los hechos no hablan por sí mismos, es el historiador quien habla por ellos en un relato complejo cuya globalización tiene indudable temple poético. Es el caso de Augusto Roa Bastos.» CORNEJO POLAR, A. «Las figuraciones transculturales en la obra de Augusto Roa Bastos». En: *Hispanoamérica*. (1991). No. 59. P. 3-10. Aquí: P. 4. También Cfr. MORA, C. *La ficcionalización de la historia*. *Op. Cit.* El mismo autor afirma que su objetivo no es retomar la historia oficial, sino reinterpretarla al punto de oponersele incluso: «Mi proyecto de novela ha consistido, pues, en un primer momento en escribir una contrahistoria, una réplica subversiva y transgresiva de la historia oficial. [...] Las leyes internas del texto, a través de los códigos que el texto mismo segregaban, poco a poco, me impusieron una transformación necesaria: la contrahistoria debía convertirse en una ultrahistoria y, simultáneamente, en una transhistoria.» ROA BASTOS, A. «Reflexión autocrítica a propósito de *Moi Je Supreme*». En: CAMBRA: *América Latina: fa identidad y la máscara*. *Op. Cit.* P. 88-89.

patrones políticos o modelos de gobierno que los han atrapado en un círculo vicioso de violencia y guerra. La historia del Paraguay será interpretada o vista desde la circularidad, según la postura del autor de *Hijo de hombre*. Para Roa Bastos, entonces, la obra literaria no se limita a retratar un hecho particular dado en el tiempo (por ejemplo, el caso concreto de una dictadura o la crónica de una guerra), sino que en la repetición de los mismos hechos, se pone al descubierto la imposibilidad del devenir o cambio. A partir de esto también se evidencia la cualidad de estar «dado-en-la-historia» del pueblo.²⁹⁷

Así, al novelar la historia de Cristo no solo se presenta la necesidad de un redentor o la lucha entre una autoridad opresora y una colectividad subyugada, sino también se refleja el carácter cíclico de la violencia, guerra y dictadura en la nación paraguaya. De igual manera, los Cristos de Roa Bastos son otro elemento que se repite constantemente: un redentor frustrado que no puede detener la repetición o reincidencia de los mismos males.

Ahora que se ha explicado la noción del sacrificio del tiempo lineal en favor del ciclo, la repetición y la perpetuación del mito en la obra roabastiana, se considera importante hacer mención de la noción del tiempo cíclico en las culturas originarias del continente. Esto dado que, como se ha explicado ya, Roa Bastos integra elementos de la cultura guaraní a su creación. De tal manera que se considera importante analizar a continuación si es posible establecer relaciones entre la noción de tiempo en las culturas indígenas y la idea de un Cristo-guaraní en la obra roabastiana. Más allá de descubrir elementos de la religiosidad indígena en el universo literario del escritor paraguayo, se quiere exponer sobre todo, qué rasgos ideológicos de su creación trascienden estos

²⁹⁷ Nuevamente se hace uso de términos heideggerianos para fundamentar el análisis de la obra roabastiana. La filosofía de Heidegger se centra en el análisis de los modos posibles y mínimos de ser del hombre en el mundo (existencial). En otras palabras, reflexiona sobre el ser del hombre en el mundo y la presentación del mundo al hombre. Analiza la posibilidad de ser del hombre en el mundo (que se define como la totalidad o el conjunto de instrumentos y relaciones donde la conciencia se realiza y la diversidad de cosas que crea el hombre, en otras palabras, donde el hombre se manifiesta como ser libre y posibilidad). Por ello, para el filósofo alemán, la libertad (posibilidad de ser, de autodeterminarse) es angular. Sin esta, no puede hablarse de verdadera existencia. El hombre que no se reconoce como posibilidad o ser libre está «condenado a ser en el mundo». De este sentirse «condenado» surge la angustia existencial, es decir, saberse limitado, estar consciente que no «está a cargo» de sí mismo, sino que «está dado» en la historia y el mundo. GAOS, J. *Introducción al ser y tiempo*. Op. Cit. P. 48-52. Así, al afirmar que el pueblo paraguayo toma consciencia de su «ser dado en el mundo/historia» quiere enfatizarse la negación de su libertad, es decir, la imposibilidad de escapar a la repetición constante de la violencia y guerra.

límites y se presentan como nuevos y originales. En otras palabras, no se quiere ver solamente la «influencia» del pensamiento indígena en el Cristo-guaraní, sino descubrir qué rasgos lo hacen una construcción ideológica nueva y original, dentro del contexto de la historia, religiosidad y pensamiento indígena precolombino.

Hasta ahora se ha insistido en que la interpretación que hace Roa Bastos de la historia se caracteriza por el regreso al mismo punto de partida. El autor no concibe una noción progresiva del tiempo, sino que es más bien cíclica. Es decir, la repetición invariable y estática de acciones y eventos a lo largo del tiempo.²⁹⁸ Sin embargo, el tiempo cíclico en la obra de Roa Bastos no se limita a la historia de Paraguay, sino que se trata de una idea que interesa al autor por el potencial creativo y el carácter mítico que este comprende.²⁹⁹ El tiempo no se concibe como progreso o renovación, la finalización de una etapa para dar paso a otra, sino un renacer en la historia, en un futuro que ya se conoce porque ya se ha vivido: la dictadura de Rodríguez de Francia se «renovará» en la de Stroessner; la Guerra Grande, en la Guerra del Chaco; la vida de Gaspar Mora, en

²⁹⁸ Hasta ahora se ha mencionado solamente la novela *Hijo de hombre*, pero es importante señalar que este tema o motivo se encuentra presente en distintas obras del autor, como los cuentos *Nonato*, *Ración del león*, *La excavación* y *Cuerpo presente*. Aunque se le descubre en su totalidad significativa en *Hijo de hombre*, *Yo el Supremo* y *El fiscal*. Es en estas obras en que se pone de manifiesto la noción de que la historia de guerra, explotación y dictadura se repite *ad infinitum* en el pueblo paraguayo. De este modo, se muestra que la creación de Roa Bastos no narra varias historias, sino una misma en múltiples o distintas manifestaciones, a lo largo de sus cuentos y los capítulos de sus novelas. Son historias y personajes que se entrecruzan, con el objetivo de cimentar la memoria colectiva: « Otro tema recurrente, que aparece tanto en cuentos como en poemas posteriores, es el de la conciencia colectiva que pervive en la memoria de los seres aún antes de nacer a modo de experiencia ya vivida.» MAURO, T. *La palabra y la memoria*. Op. Cit. P. 13. Sobre el mismo tema también pueden consultarse: BAREIRO SAGUIER, R. *Augusto Roa Bastos (caídas y resurrecciones de un pueblo)*. Montevideo: Ediciones Trilce / Editions Caribéennes, 1989. EZQUERO, M. *Genealogía de la Trilogía paraguaya de Augusto Roa Bastos*. Université de Paris-Sorbonne: CRIMIC, Séminaire Amérique Latine, S/A.

²⁹⁹ Por ello aparece señalada en gran parte de sus novelas, en las que trata temas más allá de la historia de Paraguay. En *Vigilia del almirante* (1992), por ejemplo, desarrolla el tema desde el punto de vista del descubrimiento de América. La navegación (como transcurrir, viaje, trayecto) no se verá como un recorrido con un inicio y un final, sino como un movimiento circular. Estas son las reflexiones que son puestas en boca de Cristóbal Colón cuando se cuestiona sobre su comprensión de la forma de la tierra, el movimiento de los planetas y la navegación marítima: «El giro circular del tiempo transcurre a contratiempo. La rotación de los años tenuemente retrocede. El universo es divisible en grados de latitudes y longitudes, de cero a lo peor. Es infinito porque es circular. Gira sobre sí mismo dando la sensación de que recula.» ROA BASTOS, A. *Vigilia del almirante*. Op. Cit. P. 20. También en *Contravida* (1994) aparece esta obsesión del autor por la idea del renacimiento, el eterno retorno y la vuelta a etapas anteriores de la vida humana. No debe confundirse esto con la noción de resurrección, porque no se trata de revivir o resurgir de la muerte, sino de volver al punto de partida y estar condenado a la repetición de la misma historia: «No se pierde la infancia. Se la lleva siempre adentro. ¿Cómo quieres regresar a un lugar de donde nunca has salido? ¿He salido yo acaso de la placenta que me contenía...? Hay lugares que subsisten solos y llevan su lugar consigo.» ROA BASTOS, A. *Contravida*. Madrid: Santillana, 1995. P. 269.

Cristóbal Jara; la de María Rosa, en la de María Regalada, y luego en María Encarnación. Se trata de la misma historia una y otra vez.³⁰⁰

Ahora, corrientemente se tiende a relacionar esta noción de ciclo o repetición con culturas no-occidentales, por ejemplo, en el caso de los grupos indígenas en el continente.³⁰¹ Sin embargo, debe recordarse que los recursos disponibles para comprender en su totalidad y complejidad la mentalidad, idiosincrasia, pensamiento religioso, etc., de las culturas precolombinas son limitados. Por ello, no pueden hacerse afirmaciones dogmáticas o radicales al respecto. Se sabe, por ejemplo, que las altas culturas (como los aztecas, mayas e incas) no tenían una comprensión trascendentalista o categorial de la historia, sino que su noción de tiempo giraba en torno al recuento o relación de eventos, los cuales se agrupaban en épocas. Estas culturas dan cuenta en sus calendarios sobre distintos períodos o eras, pero estos no son rotativos o repetitivos,

³⁰⁰ Sobre dicho rasgo estilístico y narratológico de la obra roabastiana explica Cornejo Polar: «Se trata, sin duda, de la conversión de la linealidad de la historia fáctica en un tiempo que se acumula y adensa en una memoria colectiva que no por mítica deja de ser perfecta e incisivamente real». CORNEJO POLAR, A. *Las figuraciones transculturales en la obra de Augusto Roa Bastos. Op. Cit.* P. 7. Desde el punto de vista político, el autor paraguayo critica la incapacidad de los gobiernos y de los dictadores de sacar al pueblo de este círculo o ciclo vicioso. La población está atrapada en una especie de castigo (al estilo de Sísifo) debido a la incompetencia de sus gobernantes que solo repiten los mismos modelos estatales y de represión política y social: «El pensamiento diabólico del dictador, ante el fracaso y la derrota de las ideologías totalitarias, ha sido el de “reconstruir” este país como un falansterio de hetairas y de eunucos. Lo está consiguiendo aceleradamente bajo el título de *Gobierno de la Reconstrucción Nacional*. ROA BASTOS, A. *Madama Sui. Op. Cit.* P. 125.

³⁰¹ En este punto se remite a la cita 288 en la pág. 178, en la cual se aclaró el concepto de historia cíclica e historia lineal y su desarrollo en Occidente.

sino que se trata de una cadena o engranaje de eventos. Sin embargo, existen aún debates al respecto.³⁰²

Como se explicó, dado que la discusión acerca de la linealidad/ciclicidad del tiempo en las culturas precolombinas aún se encuentra abierta, no se harán interpretaciones en este punto a partir de dicho tema. Más bien, se toma en consideración solamente un punto en el que no existe controversia y al que se ha llegado a un consenso: la relación entre los fenómenos cambiantes de la naturaleza y los hechos históricos. Como se mencionó en el capítulo II, las culturas precolombinas daban gran importancia a los cambios observables en la naturaleza, pues para ellos, esta no era estática, sino animada y móvil.³⁰³ En esta lucha de energías en los fenómenos de la naturaleza (día/noche, verano/invierno, vida/muerte) observaban un movimiento constante.

³⁰² En este punto debe aclararse que la discusión acerca de la concepción lineal o cíclica del tiempo en las culturas precolombinas es aún un tema muy debatido en el cual parece no haber consenso. Algunos estudios afirman que de las culturas con las que se tuvo más contacto puede inferirse una concepción de tiempo cíclico, por ejemplo, los aztecas. Cfr. EDMONSON, M. *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*. Salt Lake City: University of Utah, 1988, GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas*. Op. Cit. P. 61 y ss. PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo*. Op. Cit. P. 45 y ss. LACADENA GARCÍA-GALLO, A. «Tiempo histórico y tiempo mítico entre los mayas del Periodo Clásico (ss. II-X d.C.)». En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. (2004). No. 49. P. 83-106. Rescatado de: <http://rdtp.revistas.csic.es>. (Fecha de consulta: 18 de abril de 2016). Mientras que las culturas de las que se tienen menos datos (como los mayas, por ejemplo), no ha logrado aún descifrarse en su totalidad su concepción del tiempo, por lo que se deja abierta la interpretación: «Los mayas del Clásico usaban un evento singular para el registro del tiempo transcurrido, la creación del mundo de los seres humanos por los dioses. Este suceso específico es interpretado por los mayistas como punto de partida para la existencia de una noción lineal del tiempo. (Lacadena, 2004: 84; Rice 2008: 282-284). No obstante, ese punto de referencia también podría marcar uno más de los hechos primordiales que formarían parte del porvenir de un posible ciclo del tiempo, ya que para el caso de los mexicas se documentan "creaciones" previas a esta última en que surge el ser humano.» VOSS, W. «La noción del tiempo en la cultura maya prehispánica». En: *LininaR*. (2015). No. 2. Rescatado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000200004. (Fecha de consulta: 18 de abril de 2016). Teniendo en cuenta este debate, no pretenden hacerse afirmaciones dogmáticas acerca de la interpretación o concepción del tiempo en los pueblos indígenas.

³⁰³ En el caso específico de los guaraníes es importante señalar que estos tenían una noción del tiempo en épocas, no ciclos o repetición, sino encadenamiento de distintos períodos: «...los guaraníes de Mato Grosso conocedores de que la tierra será destruida por el fuego y por el agua, partieron en busca de un país sin pecado, especie de paraíso terrestre situado al otro lado del Océano.» ELÍADE, M. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991. P. 30. En este pasaje se descubre la idea de inicio y finalidad. La concepción de un «país sin pecado» recuerda a la noción cristiana del «Paraíso perdido», es decir, un estado de perfección del que el hombre se ha alejado y que solo se recuperará al final de los tiempos, cuando el mundo sea destruido. Se reconoce, entonces, en el peregrinaje que hacen los guaraníes en busca de ese «país sin pecado», que estos concebían a la historia como: «...una expresión [...] conmovedora de la fatiga cósmica, del deseo de reposo absoluto y de la muerte [...] inevitable desencanto que sigue a una vana y larga exaltación mesiánica...» *Ibidem*. P. 31. Es decir, el tiempo y la historia son progreso, movimiento, transcurso, que eventualmente los llevará al «reposo absoluto» (idea de finalidad). Como puede verse, estos no concebían la idea del ciclo o repetición de la misma realidad. Ver también: GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas*. Op. Cit. P. 61 y ss. PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo*. Op. Cit. P. 45 y ss.

De tal manera que la noción de Roa Bastos acerca de la inmutabilidad y «condena» social, histórica y cultural del continente, las situaciones y condiciones de pobreza, la violencia, el subdesarrollo, la explotación y la dictadura, entre otros, difiere de la concepción de movimiento y cambio que parece ser fundamental para los pueblos precolombinos. Sin embargo, se ha hecho la salvedad que una interpretación definitiva o categórica al respecto no es posible con la información aún limitada de la que se dispone acerca del pensamiento de las culturas precolombinas.

Sin embargo, se considera importante hacer mención de las culturas precolombinas en relación con el tema del tiempo cíclico, dado que puede fácilmente pensarse que existe una relación o asociación. Empero, se ha aclarado que lo que se busca no es solamente establecer similitudes o señalar influencias que puedan existir entre la concepción del tiempo en las culturas precolombinas y la obra de Roa Bastos, sino más bien quiere mostrarse la originalidad del autor al interpretar la realidad, lo que resulta en una noción distinta y diversa a la de los pueblos indígenas acerca del tiempo y la historia. Es decir, Roa Bastos no se limita a adaptar ciertas concepciones o nociones de las culturas indígenas, sino que interpreta una realidad diferente y distinta a estas. Como resultado de esa noción de circularidad opresora o condenadora, surge la concepción de un héroe redentor, como medio para escapar a dicho ciclo. Ese es el aspecto fundamental que Roa Bastos desarrolla en su concepción de un Cristo-guaraní, es decir, un héroe que pueda romper con ese castigo que obliga al pueblo a revivir constantes guerras y dictaduras. Esto va más allá de la adaptación del pensamiento indígena precolombino, que no concebía la noción de un «mesías» libertador del pecado.³⁰⁴ Por ello ha querido señalarse las diferencias de la interpretación que hace Roa Bastos de la historia y las nociones de los pueblos precolombinos, para mostrar que la originalidad del autor paraguayo trasciende los límites marcados por las religiones indígenas, que no conciben

³⁰⁴ Es importante señalar que esta idea del héroe redentor es propia de las religiones mesiánicas de Occidente. Los pueblos precolombinos, en general, no concebían la noción de liberación del pecado, sino solo en la destrucción del mundo. Esta es la única manera de «purificar» la Tierra: «No sólo los Guaraní, sino toda la naturaleza está vieja y fatigada de vivir. Más de una vez los *medicine-men*, cuando encontraban en sueños a Nanderuvuvu, oyeron a la Tierra implorarlo: “He devorado demasiados cadáveres; estoy harta y agotada. ¡Padre, haz que esto acabe!” El agua, por su parte, suplica al Creador que le conceda el reposo y aleje de ella toda agitación, igual que los árboles [...] y la naturaleza entera. Difícilmente se encontrará una expresión más conmovedora de la fatiga cósmica, del deseo de reposo absoluto y de la muerte. Pero se trata del inevitable desencanto que sigue a una larga y vana exaltación mesiánica. Desde hace un siglo, los Guaraní buscaban el Paraíso terrestre, cantando y danzando [...] llegando a la creencia de que la catástrofe y la destrucción son lo que se espera para el futuro.» ELÍADE, *M. Mito y realidad. Op. Cit.* P. 31-32.

la idea de «redención», por ejemplo, o «mesías». Siendo esto así, el Cristo-guaraní del escritor paraguayo es un elemento nuevo que no se restringe a la adaptación de la religiosidad precolombina ni la cristiana, sino que es un producto original de la interpretación de la realidad que hace el autor de *Hijo de hombre*.

En la obra de Roa Bastos, entonces, puede verse la idea de la reminiscencia y el marcado interés por la repetición, pero no desde una concepción mitológica indígena, sino desde las condiciones sociales, políticas e históricas de Latinoamérica: «De pronto oí voces que ondeaban acercándose y alejándose en las ráfagas de un viento venido de todas partes y de ninguna, fuera del mundo: *Raza inmemorial... Tu tiempo ha caído en el vacío... Desde ahora sólo vivirás en el pasado...*»³⁰⁵ Como puede verse, la idea del Cristo, entonces, como mesías, libertador, redentor, víctima sacrificial no se limita al pensamiento guaraní ni a la religión cristiana, sino que resulta en una creación nueva, surgida a partir de las condiciones propias, únicas y particulares de Paraguay.

3.1.4. Rebelión contra la autoridad

Otro aspecto a analizar en la interpretación que hace Roa Bastos de la figura de un Cristo-guaraní es la religiosidad. En *Hijo de hombre* se renuncia o pierde cierta noción o concepción sobre lo divino, sagrado y bíblico; para adquirir un nuevo grado de consciencia a favor de la liberación ideológica. En la obra del autor paraguayo se remarca cómo debe renunciarse al sentido religioso o teológico del Cristo, la Iglesia, incluso Dios, para poner al descubierto la realidad social y hacer una crítica al funcionamiento del sistema político en el «Nuevo Mundo». La renuncia a la concepción occidental de Cristo es lo que da paso precisamente a la idea de un Cristo-guaraní.

Este «sacrificio» de la concepción occidental de lo divino, sagrado y la religión se revela o evidencia en la crítica que el autor hace a la actuación que la Iglesia católica ha tenido en la sociedad latinoamericana, y cómo los valores que esta ha representado no coinciden o no son congruentes con sus acciones en el continente. La Iglesia no se identifica con lo sagrado y divino, sino se le muestra como parte de un sistema político degenerado. Se le responsabiliza de la violencia, desigualdad y sometimiento del pueblo

³⁰⁵ ROA BASTOS, A. *El fiscal*. Madrid: Santillana, 1993. P. 35.

a la voluntad de una autoridad impuesta. Así, se pierde la imagen que se tiene de la Iglesia como una institución religiosa, caritativa, humanitaria y protectora. Una de las obras en las que el autor explicita más claramente su postura es *Yo, el Supremo*. Se cita esta a continuación para ampliar el espectro de ejemplos, dado que ya se ha mencionado la crítica a la Iglesia en *Hijo de hombre*:

Si la iglesia, si sus servidores quieren ser lo que deben ser, tendrán que ponerse algún día de parte de los que nada son. No solo aquí en el Paraguay. En todos los lugares de la tierra poblados por el sufrimiento humano. Cristo quiso conquistar no solo el poder espiritual. También el temporal. Derrocar al Sanhedrín. Destruir la fuente de los privilegios. Quebrar la frente de los privilegiados. Sin esto, la promesa de la bienaventuranza, papel pintado. Cristo pagó su fracaso en la cruz. Sobre este fracaso inicial los falsos apóstoles descendientes de Judas erigieron la falsa religión judeo-cristiana. Dos milenios de falsedades.³⁰⁶

En la cita es importante notar los apelativos «fracasado» y «falso» al referirse a la religión cristiana y el proyecto evangelizador en Latinoamérica. Estos juicios se emiten en función de la efectividad política y social del Cristo en su época y en su contexto. Dado que este no pudo «conquistar» o «vencer» en la batalla contra las autoridades políticas dictatoriales en ese momento, debió morir en la cruz. Este aspecto no debe dejarse de lado, puesto que señala la conexión que existe en la obra de Roa Bastos entre la idea de redención y el ámbito social-político. La muerte sacrificial se considera efectiva y valiosa solo en el plano de lo inmanente, humano, político y social. El aspecto espiritual no solo es apocado, sino que además se le critica y repudia. Esto puede observarse, más claramente, en posteriores pasajes, en los cuales el autor no señala solo la hipocresía de los dirigentes eclesiásticos y sus acciones incongruentes en la sociedad, sino también reprocha la radicalidad con la que se separa el mundo humano del divino, o la naturaleza corporal de la espiritual en la religión cristiana:

Ustedes [el clero] pintan a Dios en figura de hombre. Más también al demonio pintan en figura de hombre. [...] Pero yo les pregunto: ¿Dónde nació Jesús? En el mundo. ¿Dónde trabajó? En el mundo. ¿Dónde pasó su martirio? En el mundo. ¿Dónde murió? En el mundo. ¿Dónde resucitó? En el mundo. Por tanto, ¿dónde están los infiernos? En el mundo, pues.³⁰⁷

En la cita se afirma que la trascendencia, divinidad y espiritualidad están siempre en relación con lo terrenal y material. Tanto lo divino como lo demoníaco se encuentran en el mundo. Partiendo de este punto se busca también relacionar a la Iglesia en la

³⁰⁶ ROA BASTOS, A. *Yo el Supremo*. Op. Cit. P. 202.

³⁰⁷ *Ibidem*. P. 197.

narrativa roabastiana con la realidad mundana, los problemas materiales del hombre, sus circunstancias particulares, etc. Esta fracasa en dicho rol o compromiso con la situación social e inmediata del hombre, por lo que es duramente criticada.

En dicha concepción de lo divino, lo sagrado, la religiosidad y la Iglesia como inmanentes se descubre la estructura sacrificio/redención (pérdida/transformación/ganancia). Es decir, se pierde la noción de lo trascendente a favor de la visualización de las condiciones materiales humanas y la necesidad de justicia, redención y reivindicación del pueblo. En este modelo es fundamental la noción de la muerte del padre como figura de autoridad. El pueblo pobre y explotado debe «matar» ideológicamente a esa figura de autoridad opresora, que se representa en el padre, la Iglesia, el dictador y el ejército, por ejemplo. De esta manera, obtiene como ganancia la visualización o puesta al descubierto de sus circunstancias mundanas.³⁰⁸

Esto se logrará, específicamente, en el acto narrativo, la escritura, el asentamiento de su historia y la desmitificación del lenguaje (pérdida de identificación entre «sagrado» o «santo» e Iglesia, religión y clero, por ejemplo), entre otros. Dicha «rebelión» contra la autoridad será llevada a cabo por el escritor en el proceso de creación de la novela-crónica. Este hecho específico de creación más allá de las fronteras de lo social y el lenguaje se verá como una forma de «asesinato» de la autoridad opresora (historia oficial, religión, Estado) que el escritor lleva a cabo por la colectividad. Nuevamente puede hacerse alusión a la idea del autor-creador que ejecuta el sacrificio por el grupo. Este, mediante la creación de su obra, redime al grupo en la queja, crítica y señalamiento de la autoridad explotadora. El pueblo encuentra retratado su sufrimiento, historia, problemas y luchas, por lo que encuentra una «voz» en ese hecho narrativo. Una novela que puede hablar por ellos y dar testimonio de los males que ha soportado. Así, el autor-creador ejecuta el sacrificio al «matar» a la voz autoritaria y darle un medio de expresión al oprimido. En ese sentido es importante comprender la simbología

³⁰⁸ Girard propone una interesante interpretación acerca del «asesinato del padre» como un acto sacrificial. Explica que este obedece u observa todas las condiciones necesarias para ser considerado un hecho expiatorio del hijo: existe una condición de la que se quiere escapar (dominio) y a la víctima sacrificial se le atribuye una fuerza distintiva o caracterizadora (autoridad, carácter dominante, posición especial frente al hijo). Cfr. GIRARD, R. *El chivo expiatorio. Op. Cit.* P. 64 y ss. También afirma que en esta forma especial de sacrificio, el hijo busca poner de manifiesto su poder, por eso se trata normalmente de muertes violentas. Violencia equivale a poder. Es la única manera en la que el hijo puede volverse la nueva figura de autoridad. *Ibidem.* P. 87-88.

cristiana, en la que el sacrificio del hijo representa la redención ante el padre, dentro de una situación de opresión o sufrimiento.

Por ello, las figuras de la paternidad, prohibición, autoridad, castigo y enseñanza son recurrentes en la obra de Roa Bastos.³⁰⁹ Un ejemplo de esto es la figura del dictador (Rodríguez de Francia, Solano López, Stroessner). Es interesante notar este aspecto, ya que refleja la imagen de la autoridad contra la que se rebelan los personajes. Es decir, los protagonistas encuentran en esta figura paternal una fuerza adversaria, opuesta, hostil contra la que luchan. Esto será de especial importancia en el caso de la personificación de Cristo, pues este será presentado como un libertador de dicha tiranía, o en otras palabras, del hijo que se rebela contra la autoridad paternal (que puede ser política, religiosa, cultural, entre otros).³¹⁰

Como puede verse, la muerte del padre (sacrificio, pérdida) implicará la redención del hijo (transformación de la condición de subyugado, obtención de una nueva dignidad). Debe matarse a Dios, para dar paso al «hijo de hombre». El autor debe matar al dictador histórico, para dar paso al héroe libertador mítico. La sociedad debe matar a la Iglesia, para dar paso al fiel, al individuo, al pobre y al explotado. En ese sentido no se trata solo de un sacrificio-pérdida vacío o sin fruto, sino de una transformación que concluye en la

³⁰⁹ Sin embargo, también debe notarse que en la obra roabastiana la figura de autoridad no aparece solo bajo una connotación negativa, sino también en relación con la erudición o sabiduría, por ejemplo, el anciano que narra la historia de Paraguay a los niños, Macario Francia, o Gaspar Mora (*Hijo de hombre*), su maestro de infancia (*Contravida*) o el mentor de Madama Sui (*Madama Sui*). Incluso las mujeres adoptan ese rol en algunas de sus narraciones: la madre en *Lucha hasta el alba* o Natividad (*Hijo de hombre*), cuya autoridad es inspiradora y protectora, más que punitiva.

³¹⁰ En otros cuentos de Roa Bastos también aparece el motivo del asesinato del padre. *Lucha hasta el alba* es uno de los textos en los cuales esto se evidencia. En él se narra el enfrentamiento de un joven contra una figura que parece ser sobrenatural; tal como la historia bíblica de Jacobo, el cual es bendecido por un ángel tras vencerlo en una pelea (Gen. 32: 24-30). En el Antiguo Testamento esta historia se refiere al enfrentamiento del hombre contra Dios, a este acercamiento de la humanidad a lo divino, pero sin dejarse dominar o subyugar. Se resalta el hecho de que el hombre no es solo un servidor o esclavo de Dios, sino que él mismo tiene una fuerza divina dentro de sí, que le permite lo imposible («vencer» a Dios mismo -entendido como fuerza sobrehumana-). Por ello, al final, el «ángel», que nunca dice su nombre, ni quién es realmente (lo cual da paso a interpretarlo como un símbolo de lo divino), bendice a Jacobo con el nombre «Israel», que significa «lucha contra Dios». De fondo se descubre el enfrentamiento y victoria del hombre contra lo sobrehumano, con lo cual se realza o consolida su fuerza y vigor frente a la autoridad de Dios o la figura de una autoridad divina. De igual manera es presentado en el cuento del autor paraguayo: «La voz dijo: -“¡Déjame, que el alba sube!” Y el muchacho gritó fuerte, no como un ruego sino como una orden: “¡No te dejaré si no me bendices!” La voz dijo: “¡No puedo bendecirte porque estás maldito para siempre!...” [...]El muchacho siguió luchando ciegamente, hasta que se dio cuenta de que había estrangulado a su adversario; [...] Su pie tropezó con una piedra, la levantó y contempló entonces la cabeza separada del tronco. Y en esa cabeza descubrió el rostro de filudo perfil de ave de rapiña del Karai Guasú, tal como lo mostraban los grabados de la época. Pero también vio en la cabeza muerta el rostro de su padre.» ROA BASTOS, A. *Cuentos completos. Tomo IV*. Prólogo de María del Carmen Pompa Quiroz. Paraguay: Editorial El País, 2007. P. 18.

obtención de una nueva interpretación de la realidad y cohesión social. En cierta forma se sacrifica la trascendencia por la inmanencia. Se destruye o aniquila, especialmente, la imagen de un Dios dictatorial, distante, tiránico e inhumano, es decir, incapaz de acercarse al mundo y a la naturaleza terrenal del hombre; para instaurar o ratificar la primacía del «hijo de hombre» que pone al descubierto la manipulación de la religión y desea librarse (y a su pueblo) de esta.

Detrás de la figuración de Cristo-guaraní de Roa Bastos, entonces, puede descubrirse la idea del hijo que se rebela contra el padre, es decir, el subyugado contra la autoridad. Esto también puede comprenderse como la rebelión contra ciertas categorizaciones impuestas por Occidente acerca de lo «sagrado». Por ello, los Cristos de Roa Bastos no responden a las tipificaciones de divino (uno es leproso, otro es un rebelde guerrillero, otro es un médico ateo, por ejemplo). Así, el «hijo», es decir, el sujeto a quien se le ha impuesto una forma de pensar, actuar, sentir, comportarse, etcétera, se pondrá en la posición de establecer sus propias normas, concepciones y patrones de conducta. Los Cristos de Roa Bastos son hijos de hombre, no de Dios, porque esta es una figura de autoridad. Estos son «hijos» rebeldes que buscan liberarse no solo de un sistema político, sino de pensamiento y opresión cultural.

3.1.5. Redención y solidaridad

Hasta ahora se ha explicado que la violencia, sufrimiento, muerte, guerra, dictadura y todos los males puestos al descubierto en la obra de Roa Bastos, entendidos como «sacrificio», implican o generan una toma de consciencia que puede caracterizarse de vivificante o esperanzadora («ganancia»). En otras palabras, el sufrimiento histórico develado en la narrativa roabastiana se transforma en esperanza o confianza en la redención. Está claro que en el sistema social y político debe producirse un cambio y esto solo se logra mediante un personaje que se proponga como misión sacrificarse para lograr dicha transformación. Esta no puede tratarse de una muerte más, sino una muerte épica, trascendental, mesiánica.³¹¹ Uno de estos caracteres en el universo literario

³¹¹ Nuevamente se considera oportuno citar el trabajo de René Girard acerca de la idea del chivo expiatorio. El autor afirma que la base del sacrificio inmolador es la consciencia causalista-fatalista del pueblo o grupo ejecutor. Estos creen en una causalidad mágico-religiosa y no científica, de ahí surge la idea de que la víctima debe cumplir o llenar ciertas características, condiciones o requerimientos. Debe entregarse a un individuo especial o excepcional (guerrero, virgen, niño/a, noble, religioso, etcétera), de

roabastiano es Solano López, que simboliza la lucha hasta la muerte por la liberación del pueblo. Este será caracterizado como una especie de *Übermensch*, capaz de salvar al país de la dominación extranjera:

Contó que el padre Fidel Maíz, que la solía visitar en su castillo de San Bernardino, leyó ese manuscrito [*Ecce Homo*, de F. Nietzsche]. El sacerdote, ex fiscal de los tribunales de sangre, fue el promotor de la idea de exaltar a Solano López como el Cristo Paraguayo. El vaticinio se cumplió con su crucifixión en Cerro-Corá por los brasileños. [...] la condesa contó que Maíz se había ido arrebatando en una idea que le martirizaba: “¡El Superhombre! ¡El *homo viator*... el hombre del vía crucis que se asume como un destino...! ¡El suicidio de Dios en el Gólgota!... El señor Nietzsche entendió muy bien lo que ocurrió en el Paraguay, que él no conocía.” [...] El Cristo humano se reproduce en todos los hombres que se sacrifican por la redención de sus pueblos.³¹²

Sin embargo, no se le presenta como vencedor o redentor triunfante del pueblo, pues las condiciones sociales en las que se realiza su sacrificio imposibilitan el cambio. Es decir, un pasado marcado por la violencia, la muerte, el enfrentamiento entre hermanos, la falta de entrega y compasión por los demás, entre otros, obstaculizan la eficacia de su lucha:

Comprendí el inconcebible misterio de un alma sin freno – la de Solano López –, sin fe, sin ley, sin miedo, y que sin embargo luchaba ciegamente consigo misma más allá de los límites humanos. Luchó hasta el último aliento para evitar su caída en la degradación extrema de la cobardía o del miedo. [...] Solano estaba ahí, clavado en la cruz de ramas mal descortezadas, como el Cristo del retablo de Grünewald. [...] Ahí estaba, sacrificado y muerto, el hombre que no supo redimir ni salvar a su pueblo. Un Redentor asesinado. El símbolo hecho carne. [...] Estaba ahí ese cuerpo crucificado para el que no había ninguna resurrección posible en toda la eternidad.³¹³

Esta es la clave también para comprender la figuración de Cristo: un mesías que muere en vano, puesto que el pueblo por el que se entrega es voraz, inhumano y barbárico. Esto se ilustra claramente en un pasaje en el que narra su experiencia al visitar el retablo de Isenheim en Colmar (Francia) donde se encuentra el Cristo de Grünewald. En dicho fragmento describe a la humanidad como «feroz» y «miserable», por lo cual es imposible redimirla:

El Cristo de Mathis Grünewald estaba ahí, vivo, agonizando en la cruz de ramas silvestres hacía más de cuatro siglos o veinte siglos o desde que el hombre es hombre, aureolado por la dignidad siniestra de ser el asesino de su hermano. El que engendró la raza cainita, la especie más feroz

lo contrario, su muerte no tendrá ese efecto «mágico» o sobrenatural. GIRARD, R. *El chivo expiatorio*. *Op. Cit.* P. 77 y ss.

³¹² ROA BASTOS, A. *Contravida*. *Op. Cit.* P. 259-260.

³¹³ *Ibidem*. P. 30-33.

que habita el planeta. El Hijo de Dios, hecho Hombre, había querido redimirla y salvarla sin lograr otra cosa que hacerla cada vez más feroz y miserable.³¹⁴

Como puede verse, la imposibilidad de redención o el fracaso de este proyecto sacrificial no es responsabilidad del héroe que muere, sino de la propia naturaleza del pueblo que no es movido al cambio a partir de dicha inmolación. Es el hombre mismo, que no quiere abandonar sus comportamientos pecaminosos y que no reconoce el acto expiatorio del Cristo, quien es responsable por la perpetuación del castigo, de esa condenación a repetir la historia, a sufrir la guerra, a soportar dictaduras. Roa Bastos critica esta actitud de la nación paraguaya y expresa su frustración ante su indiferencia:

La situación inhumana en que vive la colectividad justifica su miedo, su aceptación pasiva del yugo, pues ese tirano es el producto de su consentimiento, de su dimisión, de su aceptación casi gozosa del sufrimiento y la abyección. Yo digo “voy a matar al tirano para liberar a mi pueblo.” Pero es una frase vacía, desprovista de historia, de sentido común. Porque ¿quién puede liberar a un pueblo que no quiere ser libre, que ama ser esclavizado? Únicamente se liberan los libres.³¹⁵

En este aspecto es fundamental la idea que el autor tiene sobre la solidaridad. En este punto se encuentra el origen o la raíz del castigo del pueblo paraguayo: su falta de solidaridad con el prójimo. Este ha olvidado cómo ser compasivos y caritativos con sus propios hermanos y ha buscado ejercer control sobre otros por la fuerza, recurriendo a la guerra y la violencia. El pecado de la nación paraguaya es olvidar al otro. Este es un punto remarcado por el escritor en varias obras. Este da importancia especial a la solidaridad entre los hombres:

Amaba a los desvalidos y oprimidos. Sentía que eran sus únicos hermanos y que estaba definitivamente unido a ellos por la consanguinidad de la esperanza. Sabía, además, que sólo en medio del infortunio la santidad es posible y que el verdadero templo de Cristo es el corazón de los martirizados.³¹⁶

Como puede verse, el tema de la solidaridad también está fuertemente relacionado con el del castigo, la redención y el cristianismo (y por lo tanto, es importante para comprender la figura de Cristo en *Hijo de hombre*). La falta de solidaridad es lo que ha generado esa repetición cíclica de guerra, violencia y dictadura, y por ello, la redención o la liberación de dicho castigo solo puede lograrse al volverse a esos principios cristianos de solidaridad, amor y fraternidad. Es el hombre mismo el que se salva. La

³¹⁴ *Ibidem*. P. 87.

³¹⁵ *Ibidem*. P. 199.

³¹⁶ ROA BASTOS, A. «El viejo señor Obispo». En: *El trueno entre las hojas*. Buenos Aires: Losada, 1961. P. 28.

salvación no puede venir de Dios, sino tiene que ser hecha por un «hijo de hombre», por el hombre mismo. Por ello, sus personajes redentores (como Solano López, por ejemplo, o Cristo) fracasan, porque el pueblo mismo es el que debe volverse hacia el prójimo para salvarse. Sin solidaridad, no habrá redención y el hombre seguirá siendo sacrificado por el hombre mismo.

No se niega la posibilidad de redención, sino que se presenta el fracaso de la expiación de los pecados a través de un sacrificio o rito. No es responsabilidad de Dios, sino de los «hijos de hombres» lograr este cambio. Sin embargo, la esperanza en esta salvación no se anula, sino más bien, se insiste en esta:

La esperanza que vive en los hombres de Roa Bastos y la solidaridad con los demás que es su fruto, no es una esperanza serena; es sufriente, trágica, se impone en medio de un torbellino de dudas e interrogantes. Muchas veces los hombres piensan, como Miguel Vera que: “alguna salida debe haber en este monstruoso contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso de pensar que la raza humana está maldita para siempre, que esto es el infierno y que no podemos esperar salvación. Debe haber una salida, porque de lo contrario...” (P. 269 de *Hijo de hombre*).³¹⁷

En síntesis, el punto central de este modelo: olvido del otro – castigo – redención radica en el reconocimiento de dicha deshumanización de los «hijos de hombres», en esa falta de sensibilidad ante el prójimo que lleva a conductas animalescas, sin amor, sin solidaridad. A partir de dicha toma de consciencia pueden los «hijos de hombres» aceptar su responsabilidad para cambiar dicha realidad y generar una nueva historia, ver hacia el futuro, romper las cadenas de dicho destino cíclico trágico. En eso consiste la verdadera crucifixión humana, como el mismo Roa Bastos afirma: «El tema es la crucifixión del hombre común en la lucha por su libertad, librado a sus solas fuerzas en un mundo y en una sociedad inhumanos que son su negación.»³¹⁸

³¹⁷PASSAFARI DE GUTIÉRREZ, C. *La condición humana en la narrativa de Roa Bastos*. En: GIACOMAN, H. (Comp). *Homenaje a Augusto Roa Bastos*. Op. Cit. P. 36.

³¹⁸ROA BASTOS, A. «Negro sobre blanco». En: BURGOS, F. (Comp) *Las voces del Karái: estudios sobre Augusto Roa Bastos*. Madrid: Edelsa, 1988. P. 223. Para profundizar más sobre el tema de la «negación» del hombre en la obra de Roa Bastos: LEHNERDT, U. «Ensayo e interpretación de Hijo de hombre a través de su simbolismo cristiano y social». En: GIACOMAN, H. (Comp). *Homenaje a Augusto Roa Bastos*. Op Cit. P. 169-185.

3.2.Elementos transculturales

Debido a la notable presencia de elementos de la cultura guaraní en *Hijo de hombre* y su convivencia con contenidos ideológicos occidentales, en el caso de esta obra en particular se ha optado por recurrir a la teoría de la transculturación de Ángel Rama para fundamentar algunos comentarios sobre la novela. Como se mencionó anteriormente, las estructuras o etapas de la transculturación según la teoría de Rama (pérdida, selección, redescubrimiento e incorporación) pueden entenderse también desde el modelo del sacrificio y la redención. Este también refleja el mecanismo de pérdida (el sacrificio es el desprendimiento de un elemento a favor de otro) y ganancia (la liberación o salvación producto del sacrificio puede entenderse también como nuevo estado o adquisición de una naturaleza o esencia). De esto puede afirmarse que la transculturación también refleja un proceso de sacrificio-pérdida y redención-ganancia: pérdida de ciertos rasgos culturales, ideológicos y lingüísticos a favor de la incorporación y creación de nuevos mundos y contenidos culturales. Teniendo esto en mente, se espera hacer un análisis más completo de la figuración de Cristo en *Hijo de hombre*, la cual incluya esta visión o modelo sacrificio/pérdida, en relación con los elementos indígenas que en esta se presentan.

Los elementos que se consideraron reflejan el proceso transculturador son: 1) la noción del fetichismo, 2) la relación amo/vasallo y 3) la concepción de una divinidad immanente. A continuación se comentará sobre cada uno.

3.2.1. Fetichismo³¹⁹

Como se explicó, a continuación se señalarán algunos elementos ideológicos, religiosos y culturales propios de los pueblos precolombinos y cómo se incorporan o presentan en la obra de Roa Bastos, para comprender la mezcla que se refleja en esta. Uno de estos aspectos es el fetichismo. En *Hijo de hombre* aparece esto retratado en el episodio del Cristo-leproso, en el que se identifica a esta imagen u objeto con lo divino. Los

³¹⁹ Acerca del fetichismo como característica o rasgo distintivo de la religiosidad popular en América Latina: KOHUT, K. «Sobre santos, vírgenes y Cristos: Hipótesis fundamentales de la religiosidad popular en América Latina». P. 13-26. En: KOHUT, K. y MEYERS. (Ed). *Religiosidad popular en América Latina. Op. Cit.* También se remite nuevamente a la cita 191 en la página 158 para la definición de fetichismo.

pobladores de Itapé le conceden a esta figura tallada ciertos atributos divinos o mágicos, lo cual corresponde al pensamiento y religiosidad animista de los pueblos indígenas.³²⁰ Por ello, cuando el Cristo es llevado a la iglesia, empieza a llover, luego de una larga sequía. Como puede verse se atribuye el fenómeno natural de la lluvia a la intercesión o participación de la imagen.

También se identifica a este Cristo con la naturaleza, por ello se remarca que está hecho de madera y que no está en la iglesia, sino puesto en lo alto del cerro. Se trata de una imagen de lo divino *de* la naturaleza y *en* la naturaleza. Este rasgo también es propio de la religiosidad indígena precolombina.³²¹ Es Dios que se manifiesta en la lluvia y «purifica» a los hombres que lo llevan. Son redimidos del castigo de la sequía gracias a ese acto de llevar al Cristo, de volverse a Dios (naturaleza). Dicha concepción de lo divino-sobrenatural es propia de la mentalidad e idiosincrasia indígenas.

3.2.2. Relación amo/vasallo³²²

Estos pueblos creían, además, que los dioses podían intervenir directamente en el mundo humano, por lo que había que establecer una relación con ellos para influir o

³²⁰ Al respecto, consultar el capítulo II, especialmente los subtítulos «Superstición» y «Patetismo».

³²¹ Acerca del panteísmo y la identificación de lo divino con la naturaleza: KRICKEBERG, W. *Die Religionen des Alten Amerika. Op. Cit.* P. 232-257. No pueden citarse, específicamente, cada una de las creencias religiosas de los pueblos precolombinos para sustentar esta afirmación, así que selecciona una de las más extendidas y conocidas: la cosmovisión de los aymaras (radicados especialmente en el altiplano boliviano-peruano): «Las historias de estos pueblos -aymaras, quechuas, pueblos originarios de Abya-Yala- entran en comunión por su experiencia profunda del Creador-Tierra, denominada *Pachamama*, es la máxima representante de lo divino y la creación. No se refiere solo a la tierra física, sino como la existencia vital. [...] Se llega a identificar a dios, la grandeza, lo sagrado, el universo, la existencia, lo invisible con la tierra. [...] de ahí, que el aymara posea una espiritualidad marcada por su mística milenaria de veneración y armonía por la tierra [...] a través de la historia, todos los pueblos originarios la reconocen [a la tierra] como el lugar de encuentro con lo divino: “Desde México hasta las tierras del fuego, la tierra es un lugar sagrado, privilegio sagrado.”» VALENCIA PARISACA, N. *Pachamama: Revelación del Dios creador*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA, 1998. P. 97-98. También pueden consultarse las ya citadas obras acerca de la religiosidad de los aztecas: GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas. Op. Cit.* P. 34 y ss.

³²² El filósofo alemán Friedrich Hegel entiende el conflicto entre dichas categorías (*Herrschaft/Knechtschaft*) como la base o el comienzo de la humanidad. Según Hegel, la historia de la civilización inicia con el deseo de dos seres autoconcientes que buscan dominar el uno al otro. En uno de ellos el miedo a la muerte será más fuerte que el deseo de conquistar, por lo que será subyugado por el otro. Sin embargo, debido a esa relación servil en la que viven ambos, el amo se vuelve ocioso y dependiente del trabajo del esclavo. Este, irónicamente, será más «libre», dado que su trabajo manual le permite crear objetos, mercancías y bienes. De esta manera, una parte de los individuos esclavizados logra, mediante su obra, surgir como una nueva clase: la burguesía. Para Hegel, el conflicto entre el señor feudal y el siervo se resuelve con el surgimiento de esta. Al respecto: HEGEL, G.W.F. «Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins: Herrschaft und Knechtschaft» En: *Phänomenologie des Geistes*. Norderstedt: Grin Verlag, 2013. P. 71-76. Para Karl Marx, sin embargo, entra en juego otro elemento: los esclavos que no se vuelven burgueses, es decir, el proletariado. Ellos guiarán, finalmente, la conclusión de dicha lucha mediante la revolución popular.

afectar dicha participación o involucramiento. De esta noción nace la idea del sacrificio, el cual cumplía una función reguladora y estabilizadora de la relación entre lo humano y lo divino. En esta interacción entre dioses y hombres se descubre el esquema o estructura amo/vasallo, más que la de creador/criatura. Los pueblos precolombinos consideraban que el hombre era servidor de los dioses.³²³ Este es otro punto de identificación de elementos de la mentalidad indígena en *Hijo de hombre*. En la novela se retratan distintos actos sacrificiales, cuyo propósito es servir a Dios. Por ejemplo, el Cristo leproso («Dios») necesita que el ser humano lo «rescate» (de la casa de Gaspar Mora) y enaltezca en lo alto del monte. María Rosa también se sacrifica por el Cristo leproso y se corta el cabello para entregárselo.

El Cristo-leproso-fetichista necesita, además, de la adoración, servicio y devoción del pueblo. Por ello se narra en la novela el ritual anual que llevan a cabo los pobladores de Itapé: para el vía crucis desmontan al Cristo de su cruz y lo llevaban hasta la iglesia (sin entrar) y luego lo regresan. Ese acto constante de ir en busca de la imagen, de servirla y de pasarla por el pueblo corresponde a la religiosidad indígena, en la que establece una relación de vasallaje entre el hombre y Dios. Esto difiere de la visión occidental-cristiana que no concibe al hombre como criatura-servidora que debe sacrificarse por Dios, sino como hijo. En la obra de Augusto Roa Bastos, sin embargo, se descubre a un Dios-imagen-creado. Dios es obra del hombre (hecho a imagen y semejanza del leproso Gaspar Mora).³²⁴

3.2.3. Divinidad inmanente

En este aspecto se descubre otro elemento de la mentalidad y religiosidad indígena: la noción de dioses imperfectos. Las divinidades precolombinas tenían características y defectos propios del hombre y su existencia dependía, hasta cierto punto, del comportamiento humano. Incluso si estos dioses eran tenidos como los creadores del cosmos; y los hombres, como sus servidores, lo divino no podía existir sin la

³²³ Cfr. GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicanos*. Op. Cit. P. 74 y ss.

³²⁴ Con estas afirmaciones busca enfatizarse que en *Hijo de hombre* se le da un nuevo significado a la idea de Dios y lo divino mediante la reinterpretación de la noción de Cristo (guerrillero, fetichista, identificación con el pueblo «leproso», etcétera). Se trata de una imagen de Dios como fetichista, producto o creación humana. El hombre es quien la talla, consagra, configura (donación de cabello), rinde tributo y culto (rito de Viernes Santo) y le atribuye ciertas características. Se trata de un Dios hecho por y para el hombre (específicamente, el pueblo indígena), y no impuesto u obligado.

intervención de lo humano.³²⁵ Para los aborígenes americanos lo divino no era sinónimo de perfección, sino que los dioses eran insuficientes, dependían de su creación. Hombres y deidades eran solo elementos de una totalidad abarcadora: la naturaleza, la creación, el cosmos. Por ello, características como omnisciencia u omnipotencia no juegan un papel determinante en la concepción de la divinidad de estos pueblos originarios.³²⁶

Esta concepción de lo divino es de gran importancia en la obra de Roa Bastos. En *Hijo de hombre* se presenta a un Cristo imperfecto (leproso, sin cabello, sin cruz, abandonado en la casa de Gaspar Mora, rechazado e ignorado por la Iglesia). También en la figuración de Cristo en el personaje de Cristóbal Jara se descubre la noción de un redentor «imperfecto»: rebelde, pobre, ignorante, débil físicamente, traicionado, sediento, entre otros. Como puede verse, se sacrifica la noción de una divinidad omnipotente, perfecta, redentora, a favor del aspecto intrascendente e incompleto del ser humano. Esto también puede entenderse como una nueva toma de consciencia de la relación entre lo divino y lo humano.

Como se ha mencionado, la diferencia fundamental entre los dioses precolombinos y el Dios cristiano es la trascendentalidad. Los dioses de la religiosidad precolombina eran immanentes, estaban en las cosas, en la naturaleza, eran imperfectos y necesitaban del mundo humano. No hacían esa distinción tan marcada entre mundo metafísico y mundo humano o vida terrenal y vida espiritual. No existía, en dichos pueblos, una verdadera idea de trascendencia, es decir, de un cambio cualitativo después de la muerte:

Die Eingenborenen [de América] glaubten an ein Fortleben nach dem Tode, doch war ihnen eine Scheidung von Körper- und Seelenwelt unbekannt. Dass ihre Vorstellung vom Weiterleben der Toten mehr oder weniger dem irdischen Dasein, also der Idee des "lebenden Leichnams" entsprach, geht aus den Grabenlagen und den Grabbeigaben vor.³²⁷

³²⁵ Como ejemplo puede citarse el caso del *Popol Vuh*. Este libro describe la creación del hombre según el pueblo maya-quiché en Guatemala. En dicha narración, los dioses ensayan la creación del hombre y prueban distintas materias: madera, piedra y, finalmente, maíz. Se relata que las primeras versiones del ser humano no fueron exitosas porque no podían servir ni adorar a los dioses. Cfr. JUÁREZ PAZ, R. *Memorias del Vucub Caquix. Op. Cit.* LÓPEZ, C. M. «Nuevos aportes para la autenticidad del Popol Vuh». En: *Revista Iberoamericana*. (2009). No. 75. P. 125-151.

³²⁶ Cfr. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. Edición a cargo de Adrián Recinos. Costa Rica: EDUCA, 1953. Capítulo I-II.

³²⁷ KRICKEBERG, W. *Die Religionen des Alten Amerika. Op. Cit.* P. 113.

Esto también se descubre en la obra de Roa Bastos, donde la inmanencia o imposibilidad de trascendencia se manifiesta en la repetición, en la incapacidad de progresar, en que la realidad consiste en la continuación de lo mismo. No hay cambio cualitativo, ni siquiera después de la muerte, puesto que al morir unos personajes, otros vendrán y repetirán el ciclo. Si muere Casiano Jara, el rebelde que empuja el vagón por el desierto, luego nacerá su hijo, que también empujará un vagón tratando de llevar agua a los prisioneros. Si ha habido una sequía que acosa al pueblo, la cual será mitigada por el Cristo-leproso que provocará la lluvia; de todas maneras la ausencia de agua se volverá a manifestar en los rebeldes a los que Cristóbal Jara quiere llevar el vital líquido. Todo es solo una cadena, un pasar de un personaje a otro igual, de una época igual a otra. Por eso aparece esta linealidad o descendencia en los personajes de Gaspar Mora (época de la Guerra Grande) a Macario (época de Francia) a Cristóbal Jara (Guerra del Chaco). La novela está cargada de símbolos y señales de la inmanencia manifestada en el ciclo: el cometa, el vagón que aparece por todos lados, la crucifixión del alcalde (que es la repetición de la de Solano López), entre otros.

También se ha señalado que la transformación de la trascendencia (Dios, Iglesia, Historia, Cristo, redención por muerte sacrificial divina) en inmanencia (hombre, pagano, mito, muerte del héroe libertador, ciclo) a favor de la liberación política y social del pueblo paraguayo es un fenómeno resultante de la interpretación que hace Roa Bastos de la realidad del continente. De esta interpretación nacerá la noción del Cristo-guaraní como el redentor que nace del pueblo, necesita de él, que lucha con y por él, se encuentra en la tierra, en la palabra oral, en la corporeidad, en la sed material y en el mito. Es un Cristo al servicio del pueblo, que permanece en él, pero que no lo trasciende. Es un Cristo que no promete cambio, ni trascendencia, ni liberación del ciclo condenatorio social, ni de la muerte. Pero es un Cristo que actúa, que lleva el agua al sediento y que muere en ese sacrificio concreto y humano. No muere por algo abstracto, sino muere por ayudar al rebelde y al pobre. Pero también es un Cristo que no puede cambiar nada, que está crucificado en lo alto (también como Solano) y que ahí se quedará. Y será llevado por el pueblo por varias generaciones, pero nada de eso significará ningún cambio. Es un Cristo del ciclo y de la permanencia.

Realmente en *Hijo de hombre* predomina la reinterpretación de Cristo desde una dimensión política, social y cultural. El pueblo se reconoce a sí mismo en el Cristo

crucificado y espera la redención política, social y cultural. Como puede verse, se trata de la adaptación de la historia del Cristo a la política y las condiciones, realidad y necesidades del continente.

También se mencionó la importancia de la noción de lo mágico, como el ciclo, o el vagón fantasma o la creencia en los santos decapitados, o la reencarnación, todo eso es parte de cierta interpretación mitológica de la realidad, que no funciona con las categorías del pensamiento occidental de la linealidad o el conocimiento epistémico.

En síntesis, lo que se descubre de esa mezcla entre la idiosincrasia indígena y la occidental es la búsqueda de la materialidad en lo espiritual, de lo humano en lo divino, del hombre en Dios. El hombre no busca a Dios, sino se busca a sí mismo. Por eso se remarca la exaltación de la materialidad, el Cristo hecho de madera, el Hijo de Hombre, la preeminencia de lo humano en esa relación humano-divino. De allí el desacuerdo de Macario con respecto al nombre del cerrito donde finalmente instalan al Cristo leproso: «*Tupá-Rapé*, que en lengua india significa *Camino- de- Dios* [...] El cerrito del Cristo leproso se hubiera debido llamar *Kuimbaé-Rapé*, es decir, *Camino-del-Hombre*.»³²⁸

3.3. Identificación colectiva

Posterior a este comentario acerca de la noción de un Cristo-guaraní como resultado de la interpretación particular, nueva, original y propia que hace Roa Bastos de la realidad del continente, quiere concluirse ahora este capítulo con una reflexión acerca del proyecto literario que se revela o evidencia, según lo analizado, en la obra del autor paraguayo. Como primer punto se discutirá acerca del programa político, social y cultural que se refleja en su creación: la conformación de un sentido de unidad o identificación en el pueblo.

Como se mencionó anteriormente, el novelar el sufrimiento, la violencia, la guerra y la opresión de los pobladores tiene como objetivo crear cierta cohesión grupal. El pasado bélico de Paraguay es presentado en la obra roabastiana como elemento vinculante y unificador de la población. Así como se explicó al inicio, dicho país ha sido marcado

³²⁸ ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Op. Cit. P. 48.

por tres importantes sucesos históricos: la guerra de independencia, la Guerra Grande (también llamada de la Triple Alianza) y la Guerra del Chaco. Al novelar sobre estos conflictos, el autor de *Hijo de hombre* crea un universo literario que busca identificar a los paraguayos con su historia, personajes populares, sucesos y leyendas.

Es por ello que en su obra aparecen constantemente los mismos personajes y se repiten las mismas anécdotas y sucesos; todo en torno a las guerras que marcaron la sociedad, cultura, espíritu e historia del Paraguay. Personajes centrales y recurrentes en la narrativa de Roa Bastos son, por ejemplo, el fiscal Gaspar Rodríguez de Francia, el mariscal Francisco Solano López y su amante Madame Lynch, el padre Fidel Maíz³²⁹ y el dictador Alfredo Stroessner, entre otros. Para profundizar en este aspecto se comentará ahora sobre el punto medular de la narración de estos sucesos históricos en la obra de Roa Bastos para la identificación colectiva: la guerra.

3.3.1. Guerra y cohesión social

El motivo de la guerra es fundamental en la obra robastiana para crear ese sentido de conexión o identificación social, puesto que es un común denominador del pueblo paraguayo a lo largo de su historia, como se ha ya mencionado. Desde las luchas independentistas, pasando por los conflictos contra Argentina, hasta los enfrentamientos contra Bolivia y Brasil por el reconocimiento de sus límites geográficos, puede comprenderse que el vínculo nacional entre los pobladores se ha fundado en un contexto de guerra y búsqueda de estabilidad. Esto ha representado también numerosas dificultades para el desarrollo del Estado y el Gobierno, por ejemplo, dictaduras, inseguridad política, pobreza, violencia, abuso de poder y dependencia económica.³³⁰

³²⁹ Fidel Maíz (1828-1929) es considerado uno de los mejores cronistas y oradores de Paraguay. Acompañó a Solano López durante la Guerra Grande.

³³⁰ Cfr. QUEREJAZU CALVO, R. *Historia política, diplomática y militar. Op. Cit.* El deterioro del sistema económico, de la estabilidad social y de la población, en general, fue más evidente y se resintió más durante la guerra de la Triple Alianza. Según algunos historiadores, esta fue la campaña militar de la que fue más difícil recuperarse y la que trajo las secuelas más devastadoras para el país: «Las consecuencias de la Guerra de la Triple Alianza fueron funestas, costando la pérdida de dos terceras partes de todos los hombres adultos y gran parte del territorio paraguayo. El país se vio sometido a una ocupación brasileña que duró seis años. La situación creada derivó en un estancamiento económico que se prolongaría durante el resto del siglo.» DORATIOTO, F. *Maldita guerra. Nueva historia de las guerras del Paraguay.* Sao Paulo/Buenos Aires: Emecé, 2008. P. 407. También: MENDOZA, H. *La Guerra contra la Triple Alianza.* Asunción: Ed. El Libro, 2010.

La guerra no es concebida por la nación paraguaya como un suceso, dato histórico o hecho del pasado, sino que forma parte de la cohesión e identificación social. Para dicho país, no se trata de un motivo o un tema, así como aparece representado en algunos casos de otros países latinoamericanos; sino que la guerra es parte de la vida del paraguayo, es un aspecto que los define, caracteriza e identifica.³³¹ Juan Natalicio González, uno de los estudiosos más prominentes sobre el Paraguay (fue presidente de 1948 a 1949), afirma que: «La vida del paraguayo es un continuo guerrear.»³³² Una postura con la que coincide Seymour Menton:

Condenados a guerrear constantemente “un pueblo cuya fatalidad ancestral parecía residir en la guerra” (*Hijo de hombre*), nunca se rinden. Siguen conspirando en un ciclo eterno que hace pensar en el concepto borgiano del universo. “Y sus ciclos se expanden en espiral. En Itapé, como en muchos otros pueblos, fermenta nuevamente la revuelta, en una atmósfera de desasosiego, de malestares, de resentimientos.”³³³

Sin embargo, este «continuo guerrear» no ha obstaculizado el desarrollo espiritual ni cultural del país. Francisco Doratioto afirma que el Paraguay es una de las pocas naciones en América Latina que, a pesar de la explotación, esclavitud y sometimiento, se han mantenido como un pueblo unido. No hay divisiones tan marcadas entre indígenas y ladinos, como en México, Bolivia o Guatemala. Antes de las guerras, Paraguay era de las naciones más avanzadas, con una vía ferroviaria muy moderna, tasa baja de desempleo y uno de los sistemas educativos más sólidos del continente. El autor hace especial hincapié en la homogeneidad de la población. El pueblo guaraní y los criollos se han integrado exitosamente en la vida social, lo cual puede atribuirse a que desde un inicio cooperaron como aliados frente a los enemigos comunes: incas, indígenas del Chaco y brasileños.³³⁴ Así que el sacrificio de la guerra no fue en vano, pues se obtuvo a cambio un sentido de unidad nacional:

³³¹ Es interesante notar que incluso la palabra «guaraní», el segundo idioma oficial del Paraguay desde 1992, proviene de *guarini*, que significa «guerra». Cfr. ORTÍZ MAYANS, A. *Nuevo diccionario español-guaraní, guaraní-español*. Paraguay: Editorial Eudeba, 1980.

³³² Citado de: DORATIOTO, F. *Maldita guerra. Op. Cit.* P. 413.

³³³ MENTON, S. «Realismo mágico y dualidad en “Hijo de hombre”». En: GIACOMAN, H. (Comp). *Op. Cit.* P. 208-209. Este artículo se enfoca en los aspectos del realismo mágico de *Hijo de hombre*, los cuales no se trabajan en la presente tesis, por ello no se profundizarán en este apartado. Sin embargo, se consideró dicho ensayo por el análisis que se hace sobre el tiempo cíclico y la historia en *Hijo de hombre*. Así como se reconoce en la cita, el autor hace una interpretación mítica de la realidad paraguaya en la que parecen repetirse constantemente ciclos de guerra. Además, en este artículo de Mentón se insiste en la guerra como motivo identificador y unificador de la población paraguaya, lo cual se refleja en su literatura.

³³⁴ Cfr. DORATIOTO, F. *Maldita guerra. Op. Cit.* P. 417-419.

López y su ejército fueron exterminados, pero también los dos tercios de la población civil, a lo que hay que agregar el despojo de más de la mitad de su territorio. Son lecciones trágicas que el destino, o más concretamente la historia de nuestros pueblos colonizados y dependientes, recogen en la experiencia colectiva y trabajan en favor de su unidad e integración.³³⁵

Así, la historia de sobrevivencia del pueblo paraguayo es una inquietud que buscará puntualizar o esclarecer Roa Bastos en distintas obras. Por ejemplo, la recopilación de cuentos *El baldío*, *Madama Sui* (inspirada en Madame Lynch, amante de López Solano), *Contravida* (en la cual narra acerca de su propia obra y vida). En sus cuentos, será un motivo central, como por ejemplo en *La excavación*, *El regreso*, *El Karuguá*, *La gran solución*, *El prisionero*, *La rebelión*, *Hermanos* y *Kurupí*, entre otros. Estos reflejan, especialmente, las consecuencias de la guerra para la población civil y el camino que deben recorrer para levantarse y alcanzar ese nuevo estado de cohesión social a modo de «redención» tras el sufrimiento.³³⁶

Esa redención se da o es posible en la escritura, que es el acto de transformar la historia de sufrimiento en epopeya, es decir, en un elemento de unidad social y cultural. El hecho narrativo puede entenderse, entonces, como fenómeno al recordar, transmitir, reinterpretar y poner al descubierto la historia bélica del pueblo paraguayo. El autor recrea el pasado de la nación a manera de gesta o narración épica, en la que los personajes históricos se transforman en representaciones de valores, motivos y significados dentro del grupo.

No quiere afirmarse con esto que el autor impone o configura una noción de identidad al grupo o que es creador de una consciencia de nación. Este interpreta la realidad, datos históricos, sucesos, tradiciones, expresión oral y escrita, y configura una serie de narraciones y personajes en los que destaca los valores, productos culturales e historias que considera relevantes para el grupo. A partir de este proceso de interpretación de la realidad cobran vida distintos motivos que, desde la perspectiva de Roa Bastos, caracterizan, describen y unifican al pueblo paraguayo. Por ejemplo, el motivo del héroe que se sacrifica, representado en las diversas figuraciones de Cristo. Roa Bastos observa el hecho histórico particular del continente o de su país (la conquista por parte de los españoles, la introducción del cristianismo y el trabajo de las misiones jesuitas, las

³³⁵ ROA BASTOS, A. «La cultura como rebelión». En: *Quimera*. (1982). No. 23. P. 23-29. Aquí: P. 29.

³³⁶ Cfr. BARRERA, T. «Augusto Roa Bastos: la ejemplaridad de la escritura». En: *Augusto Roa Bastos: Premio de Literatura en Lengua Castellana. Op. Cit.* P. 32-36.

guerras sufridas por Paraguay, la dictadura, entre otros) y descubre en esto un motivo o tema (por ejemplo, la violencia, la división de clases, la explotación), el cual relaciona con la ya existente historia del Cristo bíblico. Al reinterpretar esta, configura una especie de «epopeya» paraguaya en la que se vincula el fenómeno histórico con la idealización o interpretación de la realidad; el hecho concreto y particular vivido por los paraguayos, con el mito impuesto por España.

De esta manera, Roa Bastos se sumerge en el proyecto del rescate de la historicidad paraguaya con el propósito de darle forma, sentido y dirección a la memoria del pueblo. De la misma manera como la *Ilíada*, *Odisea* y *Eneida* cimentaron la cultura de la antigua Grecia y Roma; *Hijo de hombre*, *Yo el supremo* y *El fiscal* buscan crear lazos o relaciones en los paraguayos, mediante el recurso de la historia. Por ello, el autor insiste en que la labor o misión de los autores latinoamericanos es, en esencia, la de «reconquistar» la historia del continente:

[...] la novela, el género burgués que exige al escritor individual, a través de la destilación personal, tiene que mostrar la vida de la sociedad [...] Nosotros no podemos impedir que entre esta ebullición, esta especie de burbujitas del pueblo en la novela, cuando la novela ha sido siempre, salvo en casos especiales, novela histórica. [...] En América Latina, en general, la novela, incluso las primeras que surgen en la década de los treinta [...] es crónica.³³⁷

Según el autor de *Hijo de hombre*, en el hecho narrativo-creador se evidencia el conflicto entre la subjetividad o individualidad del autor y la historia nacional que narra la literatura. Para Roa Bastos, el escritor debe trascender ese deseo particularista «burgués» e instaurar, fundir o instituir la historia colectiva.³³⁸ Una vez ha sido escrita o asentada se vuelve registro. Esto no significa que la oralidad no sea un medio fidedigno para la transmisión de la historia, sino que al concretarse en la palabra escrita y hacerse literatura rebasa los límites locales o regionales. Así, la memoria o remembranza de lo pasado se sale del campo de la individualidad del autor y se vuelve un acto comunal o grupal.

³³⁷ ROA BASTOS, A. «Acordar la palabra con el sonido del pensamiento ¡Lo más difícil del mundo!» En: *Augusto Roa Bastos: Premio de Literatura en Lengua Castellana. Op. Cit.* P. 61.

³³⁸ Roa Bastos es claro y específico en este punto. Afirma que la literatura debe ser un medio de unificación de la historia del continente: «Para que exista una literatura, además del valor estético de sus obras, es necesario un centro de cohesión interior, una visión coherente y unitaria sobre el conjunto de la realidad. De esta coherencia interior procede la posibilidad de comunicación interhumana de una literatura en un momento determinado, pero también el sentido de continuidad histórica a través de sus variaciones posibles.» ROA BASTOS, A. «Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual». En: ZEA, L. (Ed.) *Fuentes de la cultura latinoamericana. Op. Cit.* P. 109-124. Aquí: P. 113.

Por ello, el autor paraguayo busca retomar la historia, no como dato, sino como comprensión, interpretación y proyecto. Roa Bastos entiende que su tarea es el fortalecimiento de los vínculos colectivos, mediante la literatura y la historia, a través de la palabra escrita; más allá de los límites de la oralidad, hacia el exterior. Su obra, por esto, puede comprenderse como esa transformación de lo particular o individual en grupal o el sacrificio del sujeto por la colectividad.

La obra de Roa Bastos se perpetúa, especialmente, porque se basa en esos motivos sociales-míticos aplicados al contexto paraguayo, para, finalmente, referirse al hombre americano. El autor toma figuraciones o modelos colectivos (mitos grecolatinos, judeo-cristianos e indígenas entre otros) y los adapta a una situación particular (Paraguay), cuya síntesis remite a la interpretación del plano continental o regional (América Latina). Por ejemplo, en *Hijo de hombre* se narra un episodio en el cual los combatientes deben empujar los restos de un camión que ha sido atacado por el ejército. Esto recuerda al mito de Sísifo que empuja la piedra a lo alto de la colina (genérico, colectivo). Este modelo se aplica al hecho histórico específico paraguayo (particular), de lo cual resulta una comprensión sobre la situación de América Latina como un pueblo derrotado que va haciendo su historia (regional).³³⁹ Es el mismo fenómeno que se observa en su tratamiento de la figura de Cristo. Los motivos cristianos (colectivo) del sacrificio y la redención, por ejemplo, serán identificados con casos de héroes paraguayos (particular), para referirse al escenario del pueblo latinoamericano que se inmola (regional).

Desde esta perspectiva se comprende que la figuración de Cristo en este proyecto de conformación y asentamiento de la cohesión social es de gran valor. Pero, además, es de especial importancia en la obra roabastiana por su carácter transcultural. Es decir, en esta se refleja la transformación y adaptación de un elemento impuesto durante la evangelización, lo cual consolida la particularidad y originalidad de lo latinoamericano. Así, en la figuración de Cristo no solo se reconocen características de la idiosincrasia, historia y religiosidad de Latinoamérica, sino que esta misma consolida y configura la cohesión cultural de la sociedad al instaurarse como creación propia, exclusiva y representativa.

³³⁹ Al respecto: GÓMEZ, G. «La fonction du train dans *Hijo de hombre* d'Augusto Roa Bastos». En: *Cahiers d'études romanes*. (2004). No. 10. P. 229-249.

Capítulo V

Vicente Leñero – *El evangelio de Lucas Gavilán* (1979)

1. Aproximación narratológica

1.1. Datos bio-bibliográficos³⁴⁰

Vicente Leñero y Otero nació en Guadalajara, Jalisco (México) el 9 de junio de 1933. Desde su juventud tuvo contacto con el mundo de la literatura y el cine. Publicó su primera novela *La voz adolorida* en 1961. En esta obra empieza a dibujarse el interés de Leñero por el estudio del comportamiento humano. El libro narra los monólogos de un hombre perturbado que es conducido a un manicomio.

En el año 1963 publicó *Los albañiles*. Con esta novela recibió el Premio Biblioteca Breve de la editorial Seix Barral. La misma novela fue llevada al cine en 1970. Posteriormente se dedicó a la adaptación de guiones teatrales como *La carpa* (1971) y la obra de Óscar Lewis *Los hijos de Sánchez* (1972). En el ámbito del arte cinematográfico se involucró en varios proyectos documentales crítico-sociales como *Pueblo rechazado* y *El juicio*, en la década de los ochenta. Colaboró también en la adaptación de los guiones cinematográficos de varias películas como *El crimen del padre Amaro* en 2002 y *El Garabato* en 2008.

Como periodista se destacó por su trabajo en el diario *Excélsior* y en las revistas *Claudia* y *Proceso*. Fue nombrado Miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua en 2010. En el año 2011 fue condecorado con la Medalla Bellas Artes de México del Instituto Nacional de Bellas Artes.

³⁴⁰ Sobre la vida de Vicente Leñero se proporcionan algunas fuentes básicas: ANDERSON, D. *Vicente Leñero: the novelist as critic*. University of Texas Studies in Contemporary Spanish-American Fiction: 1989. NIGRO, K. *Lecturas desde afuera: ensayos sobre la obra de Vicente Leñero*. México: Ediciones El Milagro, 1997. MARTÍNEZ CARRIZALES, L. *Vicente Leñero: Los códigos de la escritura*. En: *Bang! Bang! Pesquisas sobre narrativa policíaca mexicana*. S/E: 2005. P. 67-89. DAY, S. «Entrevista con Vicente Leñero». En: *Chasqui*. (2004). No. 33. P. 17-26. SCHLICKERS, S. *Las novelas de Vicente Leñero*. En: *Doscientos años de narrativa mexicana*. Vol. 2. México: Siglo XX, 2010. P. 363-384. Sobre su labor periodística, específicamente: CORONA, I. «Periodismo, sociedad civil y discurso contestatario en “Los periodistas” de Vicente Leñero». En: *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*. (2000). No. 4. P. 23-42. DAY, S. «Vicente Leñero y la ansiedad periodística». En: *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*. (2005). No. 27. P. 51-59.

Entre sus novelas más destacadas se encuentran *Estudio Q* (1965), *Redil de ovejas* (1972), *Los periodistas* (1978), *El evangelio de Lucas Gavilán* (1979) y *La vida que se va* (1999). En el ámbito del teatro también deben mencionarse sus piezas *La visita del ángel* (1981) y *Jesucristo Gómez* (1986). Falleció el 3 de diciembre de 2014.

1.2. Argumento de la obra

La novela *El evangelio de Lucas Gavilán* es la reescritura de la vida de Jesús (según aparece en el Evangelio de San Lucas) en el contexto actual latinoamericano, en concreto, el mexicano. Se narra la biografía del protagonista, Jesucristo Gómez, desde su nacimiento en un barrio pobre hasta su muerte a manos de la policía.

Jesucristo Gómez es hijo de María David, pero se desconoce la identidad de su padre. Este personaje es un revolucionario que lucha por la justicia y la igualdad, oponiéndose a distintas figuras de autoridad, como la Iglesia o el Estado. Su principal batalla será, sin embargo, la mentalidad supersticiosa y fetichista del pueblo latinoamericano. Es perseguido por las autoridades y torturado. Finalmente muere en condiciones misteriosas, pero se narran algunos episodios en los que se aparece a sus discípulos.

1.3. Historia, tiempo y espacio

Esta novela busca desmitificar al personaje de Jesús mediante la recreación de su vida, mas no como una narración pasada (en un momento determinado y consumado), sino como una historia real, válida, universal y actual de rebelión, revolución y lucha por la justicia. Se trata de un retrato moderno en la sociedad latinoamericana.

La mayor parte de la historia transcurre en comunidades rurales y pobres de México, a finales de la década de los setenta. Estos datos históricos los provee el narrador en el prólogo, el cual firma: «México, D.F., Pascua de Resurrección de 1979.» Además de esta fecha, en la novela se proporcionan otros datos concretos para ubicar en tiempo y espacio los acontecimientos. Jesucristo Gómez nace en 1942 en la ciudad de México. En la obra se afirma que es nieto de Eliseo Gómez Garibay, un conocido agrarista de las tropas de Emiliano Zapata. Como puede notarse, las acciones de la novela se sitúan

durante el período posterior a la Guerra Cristera (también llamada Guerra de los Cristeros o Cristiada).³⁴¹

Este enfrentamiento dejó profundas huellas en la población mexicana y demostró la capacidad de algunos grupos de laicos y de la Iglesia católica para enfrentar al Gobierno. Las autoridades civiles debieron aceptar la imposibilidad de romper la relación Estado-Iglesia, tan enraizada en el «Nuevo Mundo». De este hecho histórico puede comprenderse que la religión, la participación de la Iglesia en el Gobierno, el papel de los laicos en la defensa de la Iglesia, la confesión religiosa y la revolución tienen un papel importante en la historia social y política de México (y en general, de Latinoamérica). Por ello distintos autores desarrollan o tratan este tema,³⁴² así como Vicente Leñero, que en *El evangelio de Lucas Gavilán* retrata a un pueblo sojuzgado y necesitado de un libertador.

1.4. Voz narradora

El narrador de la historia es Lucas Gavilán, quien escribe a un destinatario de nombre Teófilo. Desde el inicio de la obra se aclaran los propósitos, estrategias y lineamientos que inspiran y motivan dicha empresa narrativa:

[...] decidí intentar mi propia versión narrativa impulsado por las actuales corrientes de la teología latinoamericana. Los estudios de Jon Sobrino, de Leonardo Boff, de Gustavo Gutiérrez y de tantos otros, pero sobre todo el trabajo práctico que realizan ya numerosos cristianos a contrapelo del catolicismo institucional, me animaron a escribir esta paráfrasis del Evangelio

³⁴¹ Este fue un conflicto armado de 1926 a 1929, que se dio entre el gobierno de Plutarco Elías Calles y una milicia de laicos, sacerdotes y clérigos católicos que abogaban por el cambio de las leyes que reducían la participación de la Iglesia católica en el gobierno. Desde 1917 la Constitución mexicana había prohibido a la Iglesia el derecho a la propiedad y la celebración de misas fuera de los templos. A partir de esto se formaron, en algunos estados, grupos que luchaban por la libertad religiosa en el país. En 1927 empezaron a organizarse en pequeños ejércitos armados y lucharon bajo la consigna: ¡Viva Cristo Rey! y ¡Viva Santa María de Guadalupe! Se identificaron con el nombre «cristeros». Finalmente, el gobierno cedió ante sus demandas. Las últimas reformas a la Constitución se dieron en 1992. A la Iglesia se le permitió comprar y vender bienes inmuebles y la tenencia o control de algunos medios de comunicación. Para contextualizar dicho conflicto se proporcionan algunas fuentes bibliográficas básicas: CEBALLOS, M. «La vida de los vencidos: los orígenes del catolicismo social mexicano». En: HERNÁNDEZ, A. y MIÑO, G. *Cincuenta años de Historia de México*. Vol II. México: El Colegio de México, 1991. GONZÁLEZ MORFÍN, J. *La guerra de los cristeros: hitos y mitos*, México: Panorama, 2012. MEYER, J. *La cuestión religiosa en México*. México: Imdosoc, 1989.

³⁴² Este se volvió un motivo recurrente en la literatura mexicana, de ahí que muchos autores hagan referencia a este conflicto en sus obras, como *El luto humano* de José Revueltas y *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo. También existe un gran número de recursos documentales y cinematográficos a disposición: *Cristiada* (1986) de Nicolás Echevarría y *Los últimos cristeros* (2011) de Matías Meyer, por ejemplo.

según San Lucas buscando, con el máximo rigor, una traducción de cada enseñanza, de cada milagro y de cada pasaje al ambiente contemporáneo del México de hoy desde una óptica racional y con un propósito desmitificador.³⁴³

Como puede notarse, se trata de un narrador heterodiegético con focalización cero.³⁴⁴ La función principal de este será establecer analogías entre el texto referencial (Biblia) y los personajes y acontecimientos de la novela que relata. Este paralelismo entre la historia bíblica y la literatura es una forma de reescritura ficcional, la cual debe recurrir a distintas estrategias y recursos narrativos para cumplir sus objetivos. Por ejemplo, parafraseo, transposición cultural y lingüística y re-contextualización.³⁴⁵

Sin embargo, la reescritura del texto bíblico no se limita a una reproducción o repetición de la historia original, sino que se trata de una reinterpretación. Esta se basa, como afirma el narrador, en la teología de la liberación. No se trata, entonces, de «enmendar» el texto bíblico, sino de comprenderlo desde un contexto actual.

Desde el prólogo de la obra se descubre o detecta la influencia de la teología de la liberación en la figuración literaria de este Cristo. Esta será la base teórica que dará forma a la interpretación de la vida, temperamento y enseñanzas de dicho personaje. Como el mismo narrador afirma: «desde una óptica racional y con propósito desmitificador.» Es decir, el narrador trata de dejar en claro que su intención no es solo una recreación del Evangelio de Lucas, sino la adaptación de dicha historia a las

³⁴³ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán*. Barcelona: Seix Barral, 1983. P. 11-12.

³⁴⁴ Esto depende de la lectura del texto: «The narrator of *El evangelio de Lucas Gavilán* is both homodiegetic and heterodiegetic. He is homodiegetic in the prologue, participating as the “I” who is directing his discourse to Teófilo. Here he specifically states the perspective from which he intends to narrate the story of Jesucristo Gómez: “...decidí intentar mi propia versión narrativa [de la figura de Jesucristo] impulsado por las actuales corrientes de la teología latinoamericana...”. This narrator projects the intellectual voice of someone who is familiar with the theory of liberation theology, is able to reflect on it, and is capable of producing a story that is consistent with many of its principles. This voice is contrary to the reader’s expectations of someone with the surname “Gavilán” for prefigurative knowledge would direct the reader to anticipate that this narrator is likely of campesino origin.» P. 528. CAUFIELD, C. «The influence of Liberation Theology and the Lucan Hypertext on the Fate of Jesucristo Gómez in Vicente Leñero’s *El evangelio de Lucas Gavilán*». En: *Hispanic Journal*. (2000). No. 2. P. 527-548.

³⁴⁵ José Luis Martínez analiza los distintos métodos y recursos de los que se vale Leñero para adaptar el texto original (el evangelio de Lucas en la Biblia) y crear una obra nueva. Para profundizar en conceptos como «prototexto», «autor», «reescritura», «historicidad», entre otros, en relación con la novela de Leñero, se refiere su artículo: MARTÍNEZ MORALES, J.L. «Vicente Leñero: de San Lucas a Lucas Gavilán». En: *Revista de la Universidad de Veracruz*. (S/A). P. 235-257. Rescatado de: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/7614/1/2001v9p235.pdf> (Fecha de consulta: 22 de octubre de 2015).

circunstancias y problemas actuales, concretos, reales y particulares del continente; para que, finalmente, esta pueda identificarse con un Cristo cercano, tangible y humano.³⁴⁶

2. Descripción fenomenológica

2.1.Sacrificio

En la novela se presentan distintos episodios en los que pueden interpretarse varias modalidades del motivo del sacrificio. Sin embargo, existe un elemento articulador que une a todos los episodios en los que Jesucristo Gómez se entrega u ofrenda a favor del prójimo. El aspecto unificador de dichos acontecimientos sacrificiales es la lucha contra la injusticia humana, es decir, contra un sistema hegemónico corrupto que se ha enraizado en la sociedad y amenaza los derechos fundamentales del hombre (vida, libertad, propiedad, etcétera).³⁴⁷ Este Cristo no se enfrenta contra una fuerza sobrenatural maligna, sino contra la creación humana que se ha escapado de su control hasta volverse un medio sistematizado de explotación, por ejemplo, el Estado, la economía, sistemas políticos, etcétera. Por ello, todos sus actos inmoladores tendrán lugar dentro del sistema social, político, económico, religioso y cultural que el mismo hombre ha formado y que lo oprime y daña. Esta es una importante diferencia entre el Jesús histórico y el protagonista de *El evangelio de Lucas Gavilán*. En la Biblia se enfatiza la lucha del Cristo contra Satanás, el mal, el pecado; mientras que Jesucristo

³⁴⁶ Acerca de la relación entre las ideas de la teología de la liberación y la literatura latinoamericana se refiere nuevamente: CAUFIELD, C. *The influence of Liberation Theology. Op. Cit.* Además de: RÍOS, E. «Visión cristiana vs. visión revolucionaria». En: *Vida literaria*. (1970). No. 4. P. 11-22. En este último señala el autor a Vicente Leñero como uno de los narradores hispanoamericanos que han sido más influidos por la teología de la liberación en el continente.

³⁴⁷ Esta afirmación se basa, además, en la interpretación de José Luis Martínez. El crítico afirma que la reescritura que hace Leñero no trata solamente de volver a contar un suceso histórico, sino que su intención es confrontativa. Es decir, busca provocar o exhortar a los grupos hegemónicos de la sociedad latinoamericana, específicamente, aquellos que sostienen e imponen doctrinas o dogmas de manera sistemática e institucional: «No pretendo sustentar el valor de *El Evangelio de Lucas Gavilán* exclusivamente en el artificio de la reescritura de otro texto, a pesar de lo novedoso y original de su técnica de producción textual, a partir de los evangelios, sino en esa simbiosis de lo fictivo con lo doctrinal. Es en este aspecto donde alcanza su mayor logro literario. Leñero, que en otros textos juega con la realidad y la ficción, ahora lo hace con el discurso narrativo y el discurso doctrinal.» MARTÍNEZ MORALES, J. L. *Vicente Leñero, de San Lucas a Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 245. Como puede verse, la provocación o crítica de Leñero está dirigida a los grupos sociales que ostentan el poder, ya sea gubernamental o doctrinal. En el caso de la cita se hace referencia a la Iglesia como organismo o institución que adoctrina al pueblo.

Gómez se enfrenta contra el mal sistemático en la sociedad, un mal que el mismo hombre ha institucionalizado.³⁴⁸

Este aspecto será fundamental para comprender las acciones sacrificiales de este Cristo-pepenador.³⁴⁹ A lo largo de la novela se muestra cómo su pasión no tiene como único objetivo la transformación espiritual del hombre, sino el enfrentamiento contra la desigualdad e injusticia institucionalizadas en la sociedad mediante los sistemas de gobierno. Por ello es importante notar que su lucha y sacrificio son hechos desde su humanidad, y no desde una supuesta naturaleza divina. De esta manera se resalta que en el hombre mismo se encuentra la fuerza y la facultad para liberarse del yugo autoritario y sistemático de la sociedad. El protagonista, por ello, no predica ni enseña a las personas, sino que se le describe trabajando junto a los pobres en las actividades más fatigosas y agobiantes. De esta manera, los «libera» de la carga del trabajo corporal, los alivia de sus penas de primera mano con su trabajo y no con prédicas. Su modo de ser Cristo-trabajador tiene más peso en la novela que su presentación como Cristo-libertador-espiritual o Cristo-predicador:

Daba muchos consejos, pero al mismo tiempo ayudaba en las faenas de la siembra o de la pizca, en los reclamos a las autoridades, en la aclaración de un pleito. Cuántas veces lo vieron sacar la cara para protestar por una injusticia; cuántas veces lo vieron levantando jacaes, abriendo brechas, cavando pozos. Se partió el lomo en las tareas de auxilio cuando el Lerma se desbordó sobre cuatro poblados, y los de un caserío en la montaña nunca olvidarían cómo arriesgó su vida para salvar a dos niños caídos en una barranca.³⁵⁰

³⁴⁸De hecho, este es uno de los postulados centrales o columnas vertebrales de la teología de la liberación. Esta afirma que la lucha de la Iglesia debe ser contra la injusticia y desigualdad institucionalizadas, es decir, algo concreto y tangible: «La teología de la liberación se definió desde un principio como la teología que nace del encuentro con el Dios de los pobres al interior de una práctica de liberación. En este encuentro el obstáculo fundamental no era el ateísmo, sino la idolatría (perversión del sentido de Dios o sustitución de Dios por otros dioses). Esta idolatría la descubrimos sobre todo en las estructuras de dominación, pues es la idolatría lo que hace posible que el opresor oprima con buena conciencia y sin límite alguno. La idolatría transforma a los sujetos (personas) en cosas y a las cosas (mercancías, mercado tecnología) en sujetos. En este sentido la idolatría es la raíz del pecado social. El “ateísmo”, por el contrario, era una dimensión “positiva” de la práctica de liberación. Nuestra cercanía mayor era con los revolucionarios ateos que con los opresores idólatras. Incluso, en nuestra espiritualidad, descubrimos la necesidad de pasar por un cierto “ateísmo” en la búsqueda oscura del Dios viviente. La espiritualidad se vivía en la oración, en la mística, en el arte, en el canto, la poesía, pero sobre todo en el testimonio, lo que llevaba muchas veces al martirio. (Tomado textualmente del documento: 40 años de Teología de la Liberación en América Latina y El Caribe: 1962-2002).» HERNÁNDEZ, M. L. «Personaje principal y carnalización en el texto dramático “Jesucristo Gómez” de Vicente Leñero». En: *Sincronía*. (2006). No. 38. S/P. Rescatado de: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/spring06.htm>. (Fecha de consulta: 11 de agosto de 2015).

³⁴⁹ La palabra «pepenador» es un regionalismo mexicano que se utiliza para designar a las personas que se dedican a separar y clasificar la basura para luego vender los materiales reciclables. Cfr. GÓMEZ DE SILVA, G. *Diccionario breve de mexicanismos de la Academia Mexicana de la Lengua*. México: Fono de Cultura Económico, 2001.

³⁵⁰ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán*. Op. Cit. P. 64.

Como puede notarse, una de las modalidades sacrificiales de este Cristo consiste, entonces, en «hacerse uno más» del pueblo, lo cual logrará al incorporarse a la clase social más vulnerable: los pepenadores. El autor escoge este grupo para presentar al Cristo como un trabajador más, entre los más débiles y explotados. El Cristo-pepenador no se coloca fuera del sistema de explotación, sino que se encuentra en la base del mismo, en donde están las personas a las que puede liberar de la autoridad opresora sistemática que los subyuga y obliga a resignarse ante su pobreza.³⁵¹ Estos son los únicos que pueden ser redimidos, porque necesitan ver o tomar consciencia de la necesidad del cambio, tomar la decisión y entregarse a la causa:

Ya era de noche cuando empezaron a hurgar en las montañas de basura en busca de papel periódico, cartón, botellas, trapos, latas... [...] Al encajar el palo o meter los dedos va a encontrar más de un perro muerto, hay veces que hasta niños descuartizados aparecen y porquerías de mujer, ¿verdad Juancho? Esos moscones pican y bien duro, sobre todo si es usted nuevo; le van a apestar las manos toda la vida, se va arrepentir; mejor váyase a la iglesia a platicarle a la gente que es lo que usted sabe, déjenos aquí a nosotros, ¿verdad Santiago? Jesucristo tiró a lurias a Pedro Simón y esa noche, con un vómito de por medio, trabajó al mismo paso que sus pepenadores amigos. Al día siguiente ya les llevaba ventaja, y a la primera semana su montaña de tesoros era la mayor de las cinco.³⁵²

Este «hacerse uno más» del pueblo será la condición necesaria para que Jesucristo Gómez tenga credibilidad ante sus seguidores. Si no se identifica con el grupo, si no se vuelve cercano a las personas, será visto solo como otro predicador, sacerdote o líder religioso. Sin embargo, este quiere distanciarse de dichas categorizaciones y rechaza la posición del líder (autoridad, regidor) para colocarse como uno en la masa (anonimidad, aislamiento, debilidad):

-Nosotros solo decíamos que el Frente Común fracasó – se apresuró a aclarar Santiago Zepeda.
-Pero por culpa de quién, carajo, ¿por culpa de quién?- gritó Jesucristo-. ¡No de Juan Bautista!
-No maestro, claro que no.
-Por culpa de la abulia y la flojera y la terquedad de la gente, por culpa de las intrigas de los políticos, por ese pinche espíritu de contradicción que tanto nos friega siempre. Aparece un tipo como Juan Bautista que anda todo jodido y sucio y no acepta hablar siquiera con los estafadores, y luego, luego empiezan a criticarlo: que no debía ser tan extremista, que le falta maña, que debía ser más zorro... Y ahora miren lo que me pasa a mí: me ven hablar con los políticos y aceptar

³⁵¹ La crítica a la injusticia institucionalizada y la sistematización de la explotación serán temas constantes en *El evangelio de Lucas Gavilán*, dado que son, como se mencionó anteriormente, postulados medulares de la teología de la liberación: «The narrative of Jesucristo/Jesus is thus an imaginative creation that opens the way for reflection on the fate of those who act from outside an existing power structure, yet discourse and actions affect this existing system. [...] Jesucristo Gómez does not work within an organized structure through which he could influence systematic change. He is an itinerant labourer who addresses situations on an arbitrary ad hoc basis. His work has a local and isolated focus, which again is consistent with the hypertext». CAUFIELD, C. *The influence of Liberation Theology. Op. Cit.* P 548.

³⁵² LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 80.

invitaciones de los caciques y los poderosos, y ahí están otra vez las críticas: éste es un aprovechado, ya transó, solo anda buscando sacar ventaja. ¡Nunca se les dará gusto, carajo, bola de estúpidos!»³⁵³

Se ha explicado hasta ahora que el sacrificio de este Cristo-pepenador se comprende en tres modalidades fundamentales. En primer lugar, el «hacerse uno más» del pueblo, que lo coloca en la base de la sociedad explotada. En segundo lugar, se encuentra la toma de posición antagónica frente a la autoridad, opuesto a los valores que esta representa. En tercer lugar, este enfrentamiento tendrá su culmen o se realizará en su totalidad en la redención práctica (y no espiritual o metafísica) que este Cristo-pepenador se propondrá llevar a cabo, mediante la transformación del mundo humano: la lucha contra las leyes y sistemas sociales, políticos y económicos. En síntesis, estos son los tres elementos que se han resaltado en el presente análisis del sacrificio de este Cristo-pepenador: volverse uno de la masa, oponerse a la autoridad y ejecutar la redención desde el mundo humano.

A continuación se puntualizará otro aspecto fundamental acerca de la modalidad Cristo-antagonista u opositor de la autoridad: su lucha contra la Iglesia. Esta, como institución social, política, económica, cultural y religiosa, será uno de los objetivos más frecuentes de los ataques de Jesucristo Gómez. El protagonista de *El evangelio de Lucas Gavilán* se enfrenta a la injusticia social, la explotación y los males de la sociedad moderna, en la figura o representación de la Iglesia católica. Irónicamente debería ser esta la embajadora o portadora del mensaje del amor. En la obra, sin embargo, se la retrata como una de las grandes explotadoras y subyugadoras del pueblo. La Iglesia católica actual o moderna adoptará en la obra el rol o la función de la autoridad religiosa que se opone a la acción redentora del Mesías; un papel que en la histórica bíblica de Jesús de Nazaret ejercieron los fariseos, escribas y el Sanedrín.³⁵⁴ Nuevamente se descubre a la

³⁵³ *Ibidem*. P. 104.

³⁵⁴ «As the novel progresses, Jesucristo's accusations against the Church, especially against the priests, become stronger. In the novel, the priests share some similarities with the Pharisees in the Bible: a virtuous appearance hides abuses of authority, pride, and love of money; they have turned the temple into a "commercial racket" and the Church into an "important financial group." Just like, in the Bible, Jesus condemns the Pharisees' obsessive concern with countless rules of conduct, in the novel, Jesucristo discredits the ideological apparatus sustaining the Church. The "Church's narrow-mindedness," as Leñero calls it in an interview, has permanently distanced it from those who need it most, the poor. Leñero suggests that the institution of the Church, which Leñero perceives as elitist, would do better on its commitment to the poor if it considered the revolutionary outlook of the liberating Jesucristo, his salvific, flexible message of love and dedication to the many in need, and if it reassessed its relationship with the few who possess power and wealth.» CAUFIELD, C. *The influence of Liberation Theology. Op. Cit.* P 538.

Iglesia como el personaje antagonista del «héroe» cristiano. Esta ha sido una modalidad frecuente en la literatura hispanoamericana.³⁵⁵

La Iglesia es vista por Jesucristo Gómez como una institución que promueve la división entre personas, que busca ahogar cualquier intento de transformación de la sociedad (debido a intereses personales) y que justifica la injusticia en el mundo a través de manipulaciones ideológicas. El pueblo debe conformarse con su pobreza y aceptarla en lugar de planificar, emprender y ejecutar proyectos para cambiar la realidad. Esto es señalado por el protagonista de la obra y, como resultado, gana la desaprobación y enemistad de profesores de teología, seminaristas y otros clérigos. En el siguiente pasaje se describe una cena a la que es invitado Jesucristo Gómez en el seminario del pueblo, en donde expone su punto de vista sobre la Iglesia:

-Explique sus acusaciones – clamó el rector del seminario-. Si es que puede. [...]
-Por defender dogmas absurdos y mantener su poder político, la Iglesia ha quemado santos y perseguido inocentes; ha combatido la ciencia, ha arrancado las alas al espíritu, ha empuñado a Dios...
-¡Miente!
-Los intelectuales de la Iglesia se han robado las llaves de la verdad; no han entrado ustedes, pero tampoco han dejado entrar a los humildes.³⁵⁶

Sin embargo, la actitud crítica de Jesucristo Gómez no se concentra solo en la Iglesia, sino que también señala o reprocha a las personas que se dejan manipular y dominar por la religión y la política. La falta de espíritu crítico en la población y los cristianos del continente, en específico, será uno de los señalamientos principales del protagonista. Este aspecto corresponde u obedece a la propiedad anteriormente mencionada: redención desde el mundo humano. Según el Cristo-pepenador, la liberación debe llevarse a cabo por el hombre mismo, no por una fuerza sobrenatural (*ex machina*) que actuará sobre la libertad humana. Los sistemas sociales, políticos y económicos injustos son creados, controlados y perpetuados por el hombre, así que solo este puede transformarlos. Por ello, Jesucristo Gómez no solo señala y ataca a las representaciones de la autoridad (Iglesia, Estado, medios de comunicación, etcétera), sino al pueblo que permite la continuación de estos. El narrador presenta al pueblo latinoamericano no solo como víctima, sino también lo responsabiliza de su propia liberación. Según el protagonista, para lograr dicha autonomía (salvación), en primer lugar se debe tomar

³⁵⁵ Al respecto: TRIGO, P. *La institución eclesialística*. Op. Cit. P. 51-84.

³⁵⁶ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán*. Op. Cit. P. 167.

consciencia del papel que la propia población ejerce en el empobrecimiento de las naciones del continente. Sobre todo, debe surgir de ellos mismos la motivación para el cambio social.³⁵⁷

En este sentido, Jesucristo Gómez propone menos caridad y limosnas para los pobres y hace un llamado a la voluntad, el deseo de cambio, la dignidad humana y el despertar de la consciencia. Esta afirma que las grandes revoluciones y emancipaciones del mundo han surgido del hombre mismo, no mediante la violencia, sino mediante un cambio de actitud y de mentalidad. Si el pueblo mismo (que es quien sufre las consecuencias de la injusticia) no aboga por su independencia, entonces no luchará nadie por la transformación de la sociedad. El hombre es libre y, como tal, responsable de su propia vida:

-Malditos pueblos, qué duro es sacudirlos. La gente oye hablar de libertad y ahí sigue aplastadora soportando a sus verdugos. Por cuánto tiempo, ¡con un demonio!, por cuánto tiempo. Cuántos líderes más van a pasar de largo sin que el pueblo se levante. Se burlan de ellos, los ignoran, los dejan morir. También a mí me dejarán solo y será hasta después cuando se acuerden. Entonces dirán qué brutos fuimos y me usarán como bandera. Pero será hasta después, andando el tiempo, no ahora.³⁵⁸

Como puede verse, el sacrificio de este Cristo-pepenador no consistirá solo en luchar contra la injusticia social y la hipocresía de las autoridades, sino contra la mentalidad, resignación, pasividad e impotencia del pueblo. Su entrega y apasionamiento pueden entenderse, entonces, bajo la modalidad de «responsabilizar al explotado» de su condición de oprimido. No tratará de darles todo y de servirlos, sino de mostrarles la realidad, despertar su consciencia a la verdad y enseñarles a luchar por sí mismos, para que luego de su muerte puedan continuar con el proyecto de la construcción de un mundo más justo y equitativo.³⁵⁹

³⁵⁷ La teología de la liberación no solo propone la opción preferencial por los pobres, sino que también los insta a involucrarse activamente en el movimiento de liberación. Es decir, afirma que los desposeídos deben ser participativos en su lucha contra los sistemas que los oprimen y no esperar ser liberados, sino tomar la iniciativa para lograr dicho propósito: «Es la perspectiva que nos diferencia de las teologías progresistas del Primer Mundo, que nacen del diálogo con las ciencias sociales y la secularización. En la opción por los pobres, el pobre es el sujeto del Reino de Dios. Es este el que construye una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. Los pobres son sujetos con una cultura y espiritualidad propias, portadores de Espíritu y Libertad frente a la Ley y la Institución. (40 años de Teología de la Liberación en América Latina y El Caribe: 1962-2002).» HERNÁNDEZ, M. L. *Personaje principal y carnavalización. Op. Cit. S/P.*

³⁵⁸ LEÑERO, V. ELG. P. 181.

³⁵⁹ Acerca de la responsabilidad del pobre y su papel en su propia liberación en la obra de Leñero: LIPSKI, J. «Vicente Leñero: Narrative Evolution as Religious Search». En: *Hispanic Journal*. (1982). No. 2. P. 41-59. RODRÍGUEZ-PÉREZ, A.M. «Vicente Leñero's adaptation of the gospel to

Su enfrentamiento contra la autoridad y pasividad, indiferencia, apatía, desinterés y conformismo del pueblo serán el punto culminante de su acto sacrificial, dado que será apresado, juzgado y condenado a muerte por dicha beligerancia. Jesucristo Gómez es señalado por los sacerdotes del seminario (Sanedrín, fariseos, escribas) como agitador, insurgente y provocador del pueblo. Ante esto, las autoridades estatales (Imperio romano) deciden intervenir, puesto que quieren evitar revueltas o perturbaciones políticas. Es así como el protagonista es encarcelado, golpeado y condenado a muerte. Como puede verse, se repite la misma dinámica de la narración bíblica, en la cual es central la relación o vínculo entre Iglesia y Estado.

Antes de su muerte, el protagonista sufrirá una última etapa o modalidad del acto sacrificial al verse derrotado, no por la autoridad o por su condena a muerte; sino porque se da cuenta que sus esfuerzos libertadores, su lucha por despertar a los hombres de su actitud de resignación y su búsqueda por justicia y revolución no podrán continuarse y dichos ideales morirán con él:

-Fracasé- repitió Jesucristo en el momento en que un borbotón de sangre escapó violentamente de su boca. Se enderezó sobre las rodillas desesperado, ahogándose. Con las manos crispadas se sujetó el cuello. Se tensaron sus músculos. Se puso tieso. -¡Dios mío, ayúdame! – gritó por última vez Jesucristo, y cayó de canto como un chivo degollado.³⁶⁰

La muerte de Jesucristo Gómez no sucede en la cruz, sino que fallece en una patrulla de policía. En el momento de su muerte se señala cómo la frustración ante el fracaso se vuelve una especie de martirio o tortura psicológica (sacrificio). Es dicha impotencia ante la decepción del proyecto fallido la que finalmente lo mata. Aunque más importante que su muerte corporal es el fallecimiento de su proyecto libertador: salvar al hombre de su propia indiferencia y motivarlo a transformar su propia realidad, mediante la rebelión contra la autoridad subyugadora.

contemporary Mexico». En: *International Fiction Review*. (2000). No. 27. P. 73-83. Estos artículos señalan cómo Leñero no solo critica a los organismos hegemónicos en la sociedad, sino censura la pasividad de los gobernados en esa relación amo/vasallo que se establece entre ambos grupos. Para estos ensayistas, Leñero llama a la discusión y el cambio en las actitudes tanto de los poderosos como de los explotados.

³⁶⁰ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán*. Op. Cit. P. 291.

2.2.Redención

Dado que Jesucristo Gómez muere en la patrulla policíaca, su fallecimiento permanece anónimo u oculto. El narrador no señala clara o manifiestamente la muerte del protagonista, lo cual solo se deduce o concluye por la simbología. Se afirma que «cayó como un chivo degollado». Sobre esta imagen del chivo degollado pueden tomarse en consideración nuevamente los estudios de René Girard. En el pasaje de la novela se resalta que no se trata del cordero degollado de Dios, sino de un chivo. Se relaciona a Jesucristo Gómez más con un chivo expiatorio, que con el cordero de Dios. Es importante notar esta diferencia, puesto que el chivo expiatorio tiene una connotación negativa. Se trata solamente de un animal con el cual puede cumplirse o llevarse a cabo el requisito del sacrificio, mientras que en la noción de «cordero de Dios» se resalta la inocencia de la víctima y lo injusto del castigo.³⁶¹

También se utilizan dos imágenes bíblicas que recuerdan a la muerte de Jesús en la cruz: el terremoto y el agrietamiento de un edificio público (equivalente al desgarramiento del velo en el templo judío, según la narración bíblica). En el caso de la fe cristiana estos dos fenómenos se entienden como manifestaciones de lo divino.³⁶² Sin

³⁶¹ En principio, el «chivo expiatorio» y el «cordero de Dios» según Girard cumplen la misma función: el restablecimiento de un orden perdido. Sin embargo, son dos posiciones distintas frente a la víctima. El «chivo expiatorio» ignora que será sacrificado y cede ante la persecución de la masa, aunque no la comprende. Cfr. GIRARD, R. *El chivo expiatorio. Op. Cit.* P. 170-171. Sin embargo, el «cordero de Dios», es decir, Cristo en la Biblia, se entrega voluntariamente y está consciente que no es culpable de nada. Así, el reconocimiento de la propia inocencia rompe el esquema victimario. Además, si se toma en cuenta la noción de la resurrección, el sacrificio del cordero incita la piedad ante el dolor de la víctima y da esperanza. Por último, la diferencia en connotación entre «chivo» y «cordero» también es un aspecto señalado por Girard: «Girard se anticipa a la objeción de que la palabra chivo expiatorio no aparece literalmente en los evangelios, pero la respuesta hace más contundente la originalidad anti-sacrificial del judeo-cristianismo. [...] Afirma su posición: “Existe de hecho, en el Nuevo Testamento, una expresión forjada por Jesús mismo y que define admirablemente aquello que expresa 'chivo expiatorio' en una metáfora cercana a la que yo uso pero muy superior en realidad, y es 'cordero de Dios', que nos libra de la inútil vulgaridad del chivo y que da aún más visibilidad a la inocencia de la víctima injustamente sacrificada.» BARAHONA PLAZA, Á. «Prólogo». En: GIRARD, R. *El sacrificio*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012. P. 15. En el caso de *El evangelio de Lucas Gavilán*, al designar a Jesucristo Gómez como el «chivo» y no como el «cordero», entonces se resalta la condición de víctima que ignora la condena y que es entregada por la masa. En este caso se trata del sistema autoritario (Iglesia, Estado, etc.) que lo reconocen como un peligro o amenaza para el mantenimiento del orden y la doctrina. El cordero no es entregado por la multitud, sino que él mismo se ofrece.

³⁶² Cfr. Mt. 27, 45-51; Mc. 15, 33-38 y Lc. 23, 44-45. Ambos fenómenos son interpretados como manifestaciones divinas: «La cortina, que separaba el *Sancta Sanctorum* de la otra sala del santuario o *Santo*, impedía a los sacerdotes la visión de Dios. Cuando muere Jesús, según Mateo -que coincide en esto con Marcos y Lucas- esta cortina se rasga en dos de arriba abajo, significando con ello que ningún hombre tendrá en adelante impedimento u obstáculo alguno para ver a Dios, al haberse rasgado la cortina que impedía su visión. [...] el temblor de tierra acompaña en la Biblia a la teofanía o manifestación de Dios a su pueblo.» PELÁEZ, J. «Fenómenos extraordinarios en la muerte de Jesús: ¿Historia o

embargo, en *El evangelio de Lucas Gavilán*, busca resaltarse la indignación ante la muerte de un justo, más que la revelación de Dios. La conmoción de la naturaleza (terremoto), tanto como del mundo social o humano (agrietamiento de un edificio) resaltan la infamia de la injusticia cometida, pero sobre todo, la impotencia para cambiar o remediar el hecho. Puede interpretarse, entonces, que no se trata solo de la muerte de otro rebelde o revoltoso, sino alguien que agitó los cimientos de la sociedad (imagen del edificio).

A pesar de estos fenómenos externos (el terremoto y el agrietamiento del edificio), su muerte es mantenida en cierta anonimidad o incertidumbre. No se explica o aclara puntualmente cómo, por qué o acaso si muere. Incluso los seguidores de Jesús deben enterarse de la supuesta defunción de este mediante una partida policíaca, es decir, estos mismos nunca tienen certeza o evidencia de la muerte del protagonista, porque esta solo les es comunicada.

Ante esta supuesta muerte, la resurrección también es presentada como una inferencia, es decir, como el resultado esperado; pero esto no llega a ser concretado o especificado por el narrador de manera clara y distinta. El cuerpo de Jesucristo Gómez nunca es encontrado, porque está enterrado en una fosa común. Este es el primer indicio que lleva a pensar o considerar la posibilidad de la resurrección, aunque sea solo un supuesto o hipótesis.

Otro indicio de esta hipotética o sospechada resurrección se descubre en las afirmaciones que hacen las personas que lo han conocido y que han creído en él. Estos llegan a convencerse de que Jesucristo Gómez sigue con vida al afirmar que líderes como él no mueren nunca. Como puede verse, se trata de una resurrección y redención, no en la modalidad «vuelta a la vida» o «resurgimiento de la muerte», sino «permanencia en la memoria colectiva» o «continuación del mensaje».³⁶³ Jesucristo

símbolos?». En: *Koinoia. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*. (España, S/A). No. 216. S/P. Rescatado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/216.htm>. (Fecha de consulta: 1 de mayo de 2016).

³⁶³ Esta es una idea importante también dentro de los postulados de la teología de la liberación, dado que esta insiste en la importancia del sacrificio y el martirio a favor de la causa. Sin embargo, si la muerte ocurre por estas razones, la persona continuará viviendo o «resucitará» al ser recordada por el pueblo: «Muchos latinoamericanos han interiorizado esta convicción sobre la vida y la muerte -están deseosos de morir si deben hacerlo-. El arzobispo Romero de San Salvador expresó la convicción de muchos cristianos latinoamericanos comprometidos cuando dijo: “Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño.” Ya que realmente fue asesinado (mientras decía misa) y vive en el corazón de mucha gente,

Gómez vive porque su herencia ideológica queda en el pueblo, como permanencia del ser en el mundo a través de la obra hecha. Pero no se trata de una resurrección física ni espiritual, se trata de la perduración del mensaje, el cual es presentado como la «semilla de la vida»:

- Hay que echar la tristeza a la basura, señora. Acuérdesse lo que él decía... El camino es para adelante y él no ha dejado de caminar.
- No tiene caso buscar a un muerto- completó el hombre con la cubeta. [...]
- Nos regresamos. [Dicen las mujeres a los discípulos]
- ¿Cómo que se regresaron?
- ¿Por qué?
- Nos dijeron que el maestro estaba vivo.³⁶⁴

El último indicio de la «resurrección» es el encuentro con un desconocido, al que solo se hace referencia como «el señor de las mandarinas».³⁶⁵ Se supone o conjetura que se trata de Jesucristo Gómez, dado que en la obra se le presenta varias veces comiendo dichas frutas o recibéndolas como obsequio. La identificación del protagonista con el hombre misterioso también se descubre en el discurso de este:

Durante la cena, el señor de las mandarinas no dejó de hablar de lo mismo que hablaba Jesucristo Gómez horas y horas a sus discípulos. La justicia. El cambio. La necesidad de trabajar durísimo para que esa semillita se convirtiera en un árbol. Hasta las dos o tres de la madrugada se estuvieron Santiago y Juancho Zepeda oyéndolo. [...] Cuando terminaron de contarle [a Pedro Simón] su encuentro con el señor de las mandarinas y le explicaron su decisión de no echar todo a la basura, de seguir para adelante, de no permitir que el grupo se desmoronara, Pedro Simón sintió resucitar su entusiasmo. Él había llegado a la misma conclusión.³⁶⁶

Como se explicó anteriormente, la redención podrá entenderse, entonces, en dos modalidades: la permanencia del mensaje (en la metáfora de la plantación de una semilla, que luego los demás deberán hacer crecer) y el efecto de la vida del protagonista en sus discípulos («sintió resucitar su entusiasmo»). Como puede notarse, la redención no será entendida en sentido teológico o espiritual, sino se referirá al acto concreto de la continuación del proyecto libertador. En ese sentido, la acción redentora se presenta solo como una «semilla», pero que aún no ha germinado. Esto quiere decir

proporciona un ejemplo contemporáneo del paradigma de muerte /resurrección encarnado en Jesús. (*Ibid* Phillip, B.)» HERNÁNDEZ, M. L. *Personaje principal y carnavalización. Op. Cit. S/P.*

³⁶⁴ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán. Op. Cit. P. 301.*

³⁶⁵ «Leñero no plasmó la idea de la resurrección del personaje, sino que la sugiere a través de las mandarinas. Pero lo interesante es que sostiene la idea del hombre nuevo. Phillip Berryman dice: “La frase ‘hombre nuevo’ tiene una resonancia especial para algunos latinoamericanos, ya que el Che Guevara y otros marxistas hablan también de un ‘hombre nuevo’ revolucionario (unos cuantos se han sensibilizado lo bastante para añadir y mujer)”. (*Ibid.* Phillip, B.)» HERNÁNDEZ, M. L. *Personaje principal y carnavalización. Op. Cit. S/P.*

³⁶⁶ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán. Op. Cit. P. 301.*

que la salvación no proviene del Cristo-pepenador, sino que debe salir del propio hombre. Este Cristo solo cumplió una función instrumental o mediática para transmitir ese mensaje y motivar al pueblo a liberarse por ellos mismos.

Finalmente, se critica el papel de la Iglesia institucional en el episodio en el que se encuentran todos los seguidores de Jesucristo Gómez reunidos y se vuelve a presentar ese hombre que Santiago y Juancho habían conocido. Es interrogado por todos y cuando este afirma que es sacerdote, los presentes se alebrestan y lo sacan a puntapiés del lugar. Como puede notarse, el autor deja claro que la Iglesia o la religión institucional no tienen cabida en la continuación («resurrección») del proyecto redentor-libertador. La salvación o liberación del pueblo no vendrá de la religión, sino de ellos mismos. Nuevamente se presenta a la Iglesia «fuera de» o ajena a los principios o fundamentos cristianos del sacrificio y la redención.³⁶⁷

3. Análisis de la figuración de Cristo

3.1. Cristo antagonico

La principal característica o rasgo de la figuración de Cristo en la obra de Leñero es su ser antagonico, es decir, la lucha que este personaje encarna contra distintos símbolos o representaciones de una autoridad opresora. Un claro ejemplo se descubre en la oposición entre la realidad latinoamericana y las imposiciones de Occidente. En la figuración de este Cristo es evidente la constante acentuación de la realidad latinoamericana (es decir, su pertenencia al contexto lingüístico, cultural, social y político particular del «Nuevo Continente») que se enfrenta en una lucha dialéctica contra la cultura introducida por Europa. Como ilustración de esto puede tomarse la noción de «Cristo-pepenador». En esta se descubre la combinación de una realidad propiamente latinoamericana, que refleja las condiciones socioeconómicas de la

³⁶⁷ «Lucas (the fictitious narrator, and Leñero's mouthpiece) attempts to portray a practical-minded, liberating Jesucristo Gómez. That is to say, Lucas's intent is to take Jesus away from the established Church and give him back to the masses, which is one of the main tenets of liberation theology.» RODRÍGUEZ-PÉREZ, A.M. *Vicente Leñero's adaptation of the Gospel. Op. Cit.* P.77. También se hace nuevamente referencia al artículo de Martínez Morales, *Vicente Leñero: de San Lucas a Lucas Gavilán*, en el cual la tesis principal afirma que la novela de Leñero es una imitación específicamente a la doctrina cristiana ortodoxa que predomina en Latinoamérica. Por ello, durante toda la obra se presentan a los personajes religiosos, como sacerdotes y seminaristas, excluidos y relegados por los seguidores de Jesucristo Gómez.

población del continente (pepenador) y un elemento cultural impuesto o introducido por Occidente (Cristo). En este sencillo ejemplo se muestra no solo la mezcla de las nociones y conceptos del cristianismo con la realidad social americana, sino el conflicto entre ambas. No parece haber congruencia o compatibilidad entre la noción de un recolector de desechos en el «Nuevo Mundo» y el mesías hijo de Dios de la religión cristiana.

Este choque cultural puede también confirmarse en otros nombres de personajes en la novela, empezando por el protagonista: Jesucristo Gómez. En este se conjugan el centro de la religión cristiana (la figura de Jesús-persona humana y Cristo-persona divina) y un nombre hispano.³⁶⁸ Otro ejemplo se descubre en «Lucas Gavilán». Según la tradición cristiana, los evangelistas son identificados con un animal (Marcos-león, Juan-águila y Lucas-toro. Mateo se identifica con la figura del hombre). El gavilán, si bien no es un ave americana, tiene especial significado en la mentalidad e idiosincrasia del «Nuevo Mundo». Se le reconoce como símbolo de la virilidad, fertilidad, fortaleza y reciedumbre.³⁶⁹ Por esta razón, el autor mexicano califica a este evangelista latinoamericano con el gavilán (en lugar del águila u otro animal). Así se resalta el valor ideológico que tiene esta simbología en el «Nuevo Continente». Estos ejemplos de la exaltación de lo latinoamericano en la nomenclatura de la novela son abundantes, así como puede verse también en el caso de la madre de Jesucristo Gómez: María David. Según la historia bíblica, la madre de Jesús de Nazaret era descendiente de la casa del

³⁶⁸ Sobre el contraste o la tensión entre Occidente y Latinoamérica, el cristianismo y la realidad del continente, el pueblo explotado y los grupos hegenónicos en el «Nuevo Mundo», que se refleja o personifica en la figura de Jesucristo Gómez, se hace nuevamente referencia al ensayo de Ángel Martín Rodríguez Pérez: «In the vein of liberation theology, the novel challenges, or is a counter-text to, the two traditional (and contradicting) images of Christ in Mexico and in Latin America, contradicting because they feed on the two polarized social classes in Latin America: the extremely rich and the extremely poor. On the one hand, we have the image of the crucified, bleeding Christ who has been conquered and suffers in passivity. On the other hand, we find the “celestial monarch, the almighty Pantokrator, assimilated to the conquistador.” This ruler image is identified with the hacienda owner, the *patrón*, the *jefe* (political boss), with all the “lords” “to whom one doffs one’s sombrero” and whose word is never to be contradicted but faithfully obeyed.» RODRÍGUEZ-PÉREZ, Á.M. *Vicente Leñero’s adaptation of the Gospel. Op. Cit.* P. 78. Como puede verse, el autor remarca las contradicciones y discordancias que se descubren en el continente y cómo el personaje de Jesucristo Gómez evidencia esa lucha dialéctica. En él se reúnen ambas esferas: los dogmas del cristianismo (principios como el amor al prójimo, el servicio, la fe, etc.) y la realidad de un continente explotado y pobre.

³⁶⁹ Cfr. BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993. Además, sobre el símbolo del gavilán en la novela de Leñero: «El término gavilán, sin ser exactamente un mexicanismo, sí se utiliza en canciones y refranes mexicanos. No hay que olvidar, además, que iconográficamente a cada evangelista se le ha representado con un ser alado, y aunque es Juan a quien se le atribuye el águila y a Lucas un toro, es factible pensar que de allí haya decidido Leñero hacer la transposición a Gavilán.» MARTÍNEZ MORALES, J. L. *Vicente Leñero: de San Lucas a Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 249.

rey judío David. Leñero, entonces, transpone o traslada esa información para darle forma o caracterizar a su personaje. Al darle el apellido «David» combina el hecho histórico con la realidad, condiciones y contexto moderno (puesto que en la época de Jesús no existían los apellidos o nombres de familia).³⁷⁰

Otro de los aspectos fundamentales en los que se descubre este antagonismo entre lo americano/europeo reflejado en la figuración de Cristo es la exaltación de la humildad de este personaje. Esto entendido no como simpleza, sumisión o rendimiento, sino como «acercamiento a la tierra», reconocimiento del ser terrenal (del latín *humus* – tierra, es decir, inmediato o apegado a lo terrenal).³⁷¹ Este ser cercano a la tierra (al mundo, al pueblo, a los hombres) se opondrá a la altanería en su forma «estar lejos, distante, por encima», con la que se calificará a las figuras de autoridad política, cultural, ideológica, religiosa y económica. Para ilustrar este enfrentamiento u oposición puede citarse el episodio en el cual se anuncia el nacimiento de Jesucristo Gómez. Este es proclamado por un sencillo y humilde hechicero,³⁷² el cual amenaza o reta la autoridad científica y

³⁷⁰ También sobre la formación de nombres en *El evangelio de Lucas Gavilán* comenta Martínez: «A partir de allí, y si hacemos un inventario de la onomástica presente en la novela de Leñero, nos daremos cuenta que los nombres de sus personajes o bien se trasladan del texto lucano, con el agregado de un apellido –a veces arbitrario, pero siempre usual en el contexto mexicano, o derivado de alguna característica propia del personaje evangélico-, pero siempre buscando una analogía, a veces simple y sencillamente fonética, otras destacando la función del personaje lucano. Así, Jesucristo (unión del nombre del personaje evangélico Jesús, más uno de sus atributos, el Cristo, el ungido) se individualiza con el apellido Gómez, por ser hijo del albañil José Gómez, un apellido muy común. O María, que, descendiente de la estirpe de David, según el Evangelio, en la novela es nombrada María David. Más compleja es la transformación del sacerdote Zacarías evangélico, que pasa a la novela como Zacarías Bautista: si bien es éste un apellido reconocido en nuestro contexto, la decisión opera por camino contrario a la herencia onomástica en nuestra realidad, que se registra de padres a hijos. El hijo de Zacarías, Juan, será conocido por una de sus funciones evangélicas: El Bautista, el que bautiza. De allí que el autor de la novela transforme dicha función en apellido y lo atribuya a su padre, quien no siendo sacerdote (pues dentro de la Iglesia Católica no se permite a un casado ejercer tal ministerio) asume la función más cercana al ejercicio ministerial: la de sacristán. Y podríamos así proseguir con una larga lista, como la de los apóstoles (Felipe, por ser descubierto bajo una higuera, pasa a ser Felipe Higuera, o Santiago de Alfeo, quien, siguiendo un procedimiento fonético, se convertirá en Santiago el de Aguascalientes), o de otros personajes nominados en el texto fuente (Herodes es Horacio Mijares; Zaqueo, Apolonio Zacarías, etc.); e incluso a los personajes anónimos evangélicos en la novela se les atribuye un nombre motivado por una de las propiedades por las que funcionan en el Evangelio (el hombre de la mano seca: el Manco Tenorio; un endemoniado: el Diablo Samperio; el ciego de Jericó: Jericó Montaña); y así sucesivamente podríamos seguir con un extenso inventario que haría a este trabajo demasiado extenso y tal vez hasta fastidioso.» MARTÍNEZ MORALES, J. L. *Vicente Leñero: de San Lucas a Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 249.

³⁷¹ *Altus* -lat.- de *alere* – alimentar, nutrir, criar. Se dice de aquel que ya ha alcanzado su máximo desarrollo por haber sido nutrido y alimentado. El «alto» es aquel elevado sobre otros. Se opone a la humildad, que reconoce aún este «estar abajo, en la tierra», frente al «estar encima, *superbus*». COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico. Op. Cit.* P. 45.

³⁷² La creencia en hechiceros, brujos, chamanes, entre otros, aún está bastante extendida en Latinoamérica. Especialmente las personas en el campo o en pueblos acuden a estos en lugar de doctores u otros medios de medicina occidental tradicional. Al respecto: COX, H. *Religion in the Secular City:*

médica y el orden social al anunciar el nacimiento mágico de un salvador. Este hecho no aparece solo como inexplicable y sorprendente en la obra, sino que para los sacerdotes y médicos es un acto de rebelión contra los valores y conocimiento que estos representan.

Nuevamente se descubre la oposición entre la exportación occidental (que ha querido imponerse como «bueno» y permitido en la sociedad), y las condiciones sociales propias del continente (que se han retratado o considerado «malas» o reprochables, por ejemplo, el ambiente en el que Jesucristo Gómez llega al mundo: entre prostitutas, alcohólicos y ladrones). Las circunstancias en las que nace el protagonista serán especialmente remarcadas en la obra para relacionar la historia de Jesús con la realidad y el contexto de Latinoamérica y contrastarla con la imagen de un Cristo occidental (asociado con la religión institucional y la opulencia).³⁷³ Además, será exaltado el hecho de que una persona de orígenes humildes y sencillos plantará la «semilla» de la revolución y los cambios sociales. Jesucristo Gómez se presentará, por ello, como el «Sol» en la oscuridad:

Como la Cruz Roja no llegaba ni llegó nunca, tampoco el doctor, las prostitutas decidieron ir a la vecindad. Allá estará mejor, más tranquila, más cómoda, dijeron. Protestó la portera, aunque no mucho, y fueron los muchachos escandalosos que jugaban en la calle quienes se llevaron cargando a María David. [...] Los muchachos de la calle, las prostitutas, incluso sus clientes y hasta don Paco, el administrador del hotel, entraban y salían de la habitación para ver a la madre y al niño. Terminaron organizando una posada. Trajeron un tocadiscos. Don Paco puso las cubaslibres. Se bailó hasta la madrugada. Parecía que una luz salía de la habitación del recién nacido. La Pestañas lloraba y lloraba en la administración del hotel:

-No sé por qué me siento triste – decía- no sé por qué.³⁷⁴

Esta dicotomía luz (esperanza, manifestación, cambio) / oscuridad (ignorancia, opresión, autoritarismo) refuerza la identificación del protagonista con la renovación, el cambio o la revolución que el pueblo anticipa en la figura de un redentor-antagonista, que pondrá al descubierto la incompatibilidad e irreconciliable lucha entre las condiciones del «Nuevo Mundo» y las importaciones occidentales. Por ello, su

Toward a Postmodern Theology. New York: Simon and Schuster, 1984. P. 129 y ss. El libro comenta sobre fenómenos y prácticas religiosas fuera del cristianismo en Latinoamérica. Se basa en análisis de casos, especialmente de comunidades de América Central, Brasil, Chile y México.

³⁷³ «It is the poor and marginalized, the prostitutes and beggars, who recognize Jesucristo as a savior. Jesucristo could have been born in many humble or poor places in Mexico where he would receive just as much praise, but readers may wonder why the prostitutes adore him so much. Is Leñero writing a parody, ridiculing the situation? Or is the author trying to further demystify the circumstances, to show Jesucristo's utter humility or merely to shock the reader?» RODRÍGUEZ-PÉREZ, A.M. *Vicente Leñero's adaptation of the Gospel*. Op. Cit. P. 76.

³⁷⁴ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavián*. Op. Cit. P. 33.

nacimiento en la «oscuridad» (pobreza, abandono, aislamiento de la sociedad) puede interpretarse como una forma de «iluminación» o «visualización» de dichos personajes y sus circunstancias. Además, esta relación luz/obscuridad se presentará en otros episodios como deseo o anhelo del pueblo por liderazgo, dirección, iluminación. Así como se mencionó anteriormente, el anuncio del nacimiento de Jesucristo Gómez por el anciano refleja esta paradoja del hombre ciego que puede ver la «luz», frente a los videntes que se encuentran en la «obscuridad».³⁷⁵

Los contrastes luz/obscuridad, pobreza/riqueza, humildad/altanería serán constantes en toda la obra, como se mencionó anteriormente, para remarcar la función antagónica del protagonista frente a los otros personajes: sacerdotes (autoridad religiosa), policías (autoridad social), profesores de teología (autoridad académica), todos los cuales representan y legitiman las importaciones de Occidente (religión, formas de gobierno autoritarios, formas de organización social, etc.).

El antagonismo americano/europeo se marca en cada detalle o evento de la vida de Jesucristo Gómez, desde su nacimiento hasta su muerte, dibujándose en escenarios, encuentros con otros personajes, reflexiones y expresiones, entre otros. A continuación, a manera de ejemplo, se cita un pasaje en el que su familia y él hacen una peregrinación. En este pueden reconocerse los marcados contrastes que presenta el autor. Por un lado, Jesucristo Gómez y su familia viajan a pie; y por el otro, los clérigos llegan en vehículos propios. En un evento particular se señalan grandes contrastes entre la Iglesia (rica, peregrina en auto, lejana a la gente, resignada al sufrimiento del pobre) y Jesucristo (pobre, viaja a pie, cercano al pueblo, lucha contra la resignación):

¿En qué piensas? [Pregunta María, su madre]

Jesucristo se rascó un cachete.

-¿Te gusta la peregrinación?

-Me gusta la gente – contestó Jesucristo sin apartar los ojos del fuego.³⁷⁶

³⁷⁵ El tema de la simbología luz/oscuridad en la literatura es amplio y complejo. Sin embargo, puede afirmarse, de manera general, que el negro (oscuridad) se ha identificado como el color de la muerte, dado que el Sol se considera signo de vitalidad y energía. El negro, ante todo, es ausencia del color, la luz y la vida. Es, además, símbolo definitivo del final porque se encuentra en la culminación de la escala de colores, absorbe a la luz y a los demás colores. Por esto, el negro siempre se relaciona con los malos augurios. Cfr. BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos. Op. Cit.*

³⁷⁶ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 42.

Como puede notarse, en esta dicotomía se descubre la incompatibilidad entre la realidad americana y las imposiciones de Occidente. Por un lado, un Cristo pobre, rebelde, nacido en un barrio de prostitutas; y por otro, una religiosidad popular autoritaria y absolutista. La imposible integración de estas dos esferas en este constante juego de contrastes en la obra muestra claramente la lucha dialéctica que resulta del proceso de mestizaje religioso, cultural y social que se dio en el continente con la introducción de la cultura occidental.

En esta lucha que refleja la fallida integración entre la realidad occidental y la americana, se evidencia también la dinámica revolución/liberación. Esta será también fundamental para comprender la figuración de un Cristo-antagónico en la obra de Leñero, puesto que este personaje será presentado como el opositor de las imposiciones occidentales que se consideran opresoras del pueblo. De este Cristo-antagónico se espera un acto redentor, entendido no desde el sentido espiritual, sino la liberación del yugo u opresión de la opresión ideológica, social, política, económica, etc., de Occidente. Una de estas imposiciones dominadoras será la religión institucional, que se considera un aspecto fundamental de la obra de Leñero.³⁷⁷

Dado que se trata de un tema más extenso, se profundizará ahora específicamente en este punto. Se explicará a continuación la noción de un Cristo-antagónico en la modalidad que más resalta o es evidente de este personaje: su oposición a la religión institucional. Esta asimismo será estudiada o comentada en dos modalidades posteriormente: 1) la desmitificación de la religión y 2) la liberación de imposiciones ideológico-religiosas. Pero antes de adentrarse en estos dos puntos particulares, quiere aún hacerse algunas anotaciones sobre la figuración de Cristo como antítesis de la religión cristiana en el continente.

³⁷⁷ De hecho, según John Lipski, el rol de la religión cristiana en el continente como medio de control y manipulación será uno de los tópicos pilares o fundamentales del recorrido o evolución temática que hace Leñero en su obra. Según Lipski, toda la obra de Leñero puede entenderse como una búsqueda por la comprensión del fenómeno religioso, particularmente en el contexto latinoamericano, pero no exclusivo de este. Así, la crítica a la religión institucional como herramienta ideológica para subyugar a las masas es constante en sus novelas. Cfr. LIPSKI, J. *Vicente Leñero: narrative evolution as religious search. Op. Cit.* P. 56-58.

3.1.1. Crítica a la religión y la Iglesia cristiana

Como se señaló anteriormente, un aspecto fundamental de la noción o idea de un Cristo-antagónico en la obra de Leñero es la crítica a la Iglesia. Específicamente, se trata del reproche a la interpretación y asimilación de los valores cristianos en el continente. En general, este es un asunto o materia sustancial en la creación literaria del autor mexicano. En varios de sus escritos Leñero reflexiona, no solo sobre la llegada del cristianismo al «Nuevo Mundo», sino sobre cómo este proceso ha resultado en el surgimiento e implantación de un «imperio de la religión» en el continente, el cual censura fuertemente.

En muchas de sus novelas y piezas dramáticas se descubre una visión crítica y satírica sobre la religiosidad popular, especialmente en la representación de figuras, símbolos y protagonistas de la cristiandad, como por ejemplo en *La visita del ángel*, *Redil de ovejas*, *El juicio*, *Los albañiles*, *Gente así* y *Más gente así*, entre otras.³⁷⁸ En dichos escritos serán constantes los motivos bíblicos y la presencia de personajes de la vida religiosa (sacerdotes, especialmente). Sin embargo, a pesar de su interés por el tratamiento literario de estas ideas, el autor no considera que su trabajo tenga orientación religiosa.³⁷⁹

³⁷⁸ Lipski afirma que toda la obra de Leñero puede comprenderse como una búsqueda por delucidar el fenómeno de la religión y religiosidad, y que por lo tanto, todas sus novelas están en cierta forma conectadas y tratan los mismos temas: «The preceding remarks have traced a narrative evolution through a series of remarkable novels. The religious search, at first disguised, hidden behind symbolic names, suggestive allegories, structured ambiguities, becomes ever more transparent, converging in the openly declared religious turmoil of *Redil de ovejas* and the ultimate replaying of the Christian condition in *El evangelio de Lucas Gavilán*. [...] Leñero has complemented his narrative efforts with a constantly evolving structural formula, in which the semiotic structures that create ambiguity, infinite regress and paradox are used to symbolize and to reinforce the inexorable nature of destiny and the never ending search for the resolution of the human paradox. [...] His novels are not meant to be read in isolation, but rather as components in one massive act of self-expression via the literary mode.» LIPSKI, J. *Vicente Leñero: narrative evolution as religious search*. Op. Cit. P. 56. Por ello se considera importante ahora referirse también a otros textos de Vicente Leñero. Con esto se espera comprender más profundamente la figuración literaria de Cristo dentro de ese universo novelístico, que puede definirse como esa búsqueda por comprender el fenómeno de lo divino, la religión y la fe.

³⁷⁹ El mismo autor hace referencia a este punto en una entrevista con Alberto Paredes y Alejandro Toledo: «-¿Cómo se siente ante la idea de que la suya es una literatura católica?

-Hay un origen ahí; formado tan religiosamente como me formé, diría, tan obsesivamente... Pertenezco a la Acción Católica, de pensamientos muy claros y con una actitud político-religiosa [...] Pues finalmente la actitud religiosa de un cristiano es dar testimonio del mundo que experimenta. [...] A uno lo educan bajo ese criterio de que nacemos culpables, con la carga del pecado original, de que arrastramos el pecado de Adán y Eva, y todo lo que hacemos es para liberar esa culpa. Ese es un motor de vida: el cristiano nace bajo el sentimiento de culpa, no es un ser amado, sino un ser juzgado. [...] El sentimiento de culpa es brutal en Jesucristo, él asume todas las culpas.

-¿Pero acepta que hay en su obra una mirada religiosa?

De tal manera que en la figuración de un Cristo-antagónico también se descubrirá una fuerte crítica a la religiosidad en el «Nuevo Mundo». Específicamente se reflexiona acerca de cómo la implantación de ciertos valores religiosos influye en la actitud y mentalidad de la población ante dicha realidad social. La confesión cristiana de los pueblos del «Nuevo Continente» será vista como un medio de control, manipulación y dominio ideológico, político y económico. Se presentarán a la fe y a la religiosidad popular como elementos o componentes fundamentales del vínculo regional, nacional y continental en Latinoamérica, pero desde una perspectiva crítica. Estos no serán retratados en su facultad o potencial para la unificación cultural de la población, sino como medio de adoctrinamiento.

El autor reflexiona acerca de las condiciones en las cuales se adaptó y transformó el cristianismo en América y cómo este se volvió un elemento fundamental de la cultura de los pobladores. Se describe en su obra cómo el cristianismo no solo instauró valores, una consciencia religiosa y principios teológicos; sino que llegó a implantar en la mentalidad de la población la idea de pertenencia a un grupo, de aceptación, fidelidad y obediencia («nosotros, los cristianos» frente a «ellos, los comunistas, ateos y rebeldes»). El cristianismo en el continente, entonces, pasa de ser una religión y una forma de comprender lo divino, la existencia y la vida, a una forma de cohesión cultural basada en una dinámica de dominación social y política. Esto solo es posible debido a las condiciones de pobreza y subyugación de los países latinoamericanos, las cuales los hacen más vulnerables a este tipo de discurso y dinámicas.

Como puede verse, el autor refleja dichos fenómenos sociales e ideológicos, comprendidos y explicados desde esa unión religiosa y cultural que se da entre Occidente y América. Por un lado, el cristianismo trae consigo un mensaje de obediencia a Dios, humildad y pobreza; y por el otro, un continente explotado,

-Sí. Porque así soy.

-De esa manera la reivindica: no una actitud de catequización, sino una mirada religiosa...

-Claro, porque no creo en la catequización como finalidad última de la literatura. Empecé pensando que así era, que así debía ser, pero ya no pienso así.» LEÑERO, V. *La inocencia de este mundo*. Alejandro Toledo y Alberto Paredes (Comp). México: UNAM, 2001. P. 304-307.

vulnerable y necesitado transforma dichos principios teológicos en un complejo de relaciones sociales, políticas, culturales e ideológicas.³⁸⁰

En esta posición adoptada por el autor se descubre, nuevamente, la presencia o influencia de la teología de la liberación. Específicamente en la idea del dominio ideológico del que hablan Leonardo Boff y Enrique Dussel, por ejemplo.³⁸¹ Por eso es importante la figuración de un Cristo-antagónico, ya que este encarna o personifica precisamente la crítica que hace la teología de la liberación al cristianismo en el continente: la incongruencia entre la práctica y la teoría, lo ideal y la realidad. Desde esta perspectiva se comprenden los reproches que Jesucristo Gómez hace a la identificación ciega del pueblo con la fe.³⁸²

Para el protagonista, la constante presencia de la religión y el discurso moralista de la Iglesia en la sociedad latinoamericana ha sumido a la población en un estado de pasividad y resignación. La figuración de un Cristo-antagónico, por ello, descubre la polaridad entre dos grupos. Por un lado aparecen las figuras que representan a la religión institucional como portadores del mensaje, los valores y la moral de la fe cristiana; por otra parte, aparecen los pobladores que se oponen a dicho adoctrinamiento y que se sienten asfixiados y agobiados por el peso de la religión en sus vidas.

Este enfrentamiento Iglesia-pueblo no solo refleja cómo el desmesurado carácter religioso en el continente puede ser nocivo para el desarrollo de la población, sino que además muestra cómo en el proceso de adaptación del cristianismo en Latinoamérica dichos valores, dogmas y principios teológicos fueron reducidos o transformados a

³⁸⁰ La crítica que hace Vicente Leñero a la religión institucional en el continente es un tema ampliamente tratado por la crítica, por lo que no se profundizará exhaustivamente sobre este punto en el presente apartado. Sin embargo, se refieren algunas obras bibliográficas que se extienden en este punto: NIÑO, M. *Religión y sociedad en la obra de Vicente Leñero*. (Disertación doctoral) Michigan State University: 1977. GROSSMAN, L. *Las novelas de Vicente Leñero*. (Disertación doctoral) Rutgers University: 1972. SALINAS, A. «Vicente Leñero: La opción de Jesucristo». En: *Dios y los escritores mexicanos*. Mexico: Editorial Patria, 1997. P. 77-89.

³⁸¹ Cfr. TAMAYO ACOSTA, J.J. *La teología de la liberación*. *Op. Cit.* P. 32 y ss.

³⁸² Con respecto al tema de la «fe ciega» como fenómeno de la religiosidad e idiosincrasia del continente se considera importante mencionar la obra *Redil de ovejas* (1972), otra novela en la que Leñero critica el adoctrinamiento de la autoridad religiosa. Se presentará a la población latinoamericana como un grupo que se autodenomina cristiano, pero que no ha podido integrar o hacer suyos los principios del cristianismo. Por un lado se retratará a Latinoamérica como un foco de religiosidad y fe, y por el otro, se cuestionará la falta de identificación que tiene la población con el cristianismo: «¡Pobre Iglesia! ¡Pobre catolicismo a la mexicana: tan lejos de Cristo y tan cerca a la Virgen de Guadalupe!» P. 148. LEÑERO, V. *Redil de ovejas*. México: Joaquín Mortiz, 1977.

prácticas piadosas formales. Ese excesivo formalismo, consecuencia de la mezcla religiosa y la adaptación de la moral cristiana en un continente pobre y explotado, hace que las manifestaciones populares de la espiritualidad se limiten a ser un conjunto de actos o ejercicios con significación social, pero sin implantar el sentido trascendental de los mismos en la colectividad.³⁸³ Es precisamente la idea que desarrolla Dussel en su *Historia de la Iglesia en América Latina*. El autor argentino, como se explicó anteriormente, describe una sociedad que no comprende los principios del cristianismo y que solo se define como «católica» por tradición e historia.³⁸⁴

Este rasgo ideológico y social del continente es criticado, como se explicó, por el Cristo de Leñero, quien busca romper con el esquema de un cristianismo formalista y vive, realmente, esos preceptos, valores y principios.³⁸⁵ En ese sentido, el Cristo-antagónico

³⁸³ Al respecto afirma Román-Porcayo: «Esta transformación de la estructura social requería también de un control ideológico, eran personas que consumían y asimilaban cultura. Se hizo, por lo tanto, imprescindible un sistema de control paralelo a un sistema educativo nacional. Ese aparato aplastante ideológico es 31 también ilustrado a través de la obra de Leñero aquí analizada. A pesar de las fricciones, las diferencias con la Iglesia son superadas, los acuerdos e intereses ideológicos determinaron la nueva alianza para coadyuvar a crear ese “aparato ideológico aplastante.” El campo de cultivo es propicio ya que la religiosidad de los personajes nacionales muestra la fe practicada. Se trata de una población que recicla desde prácticas religiosas colectivas hasta prácticas individuales, un sistema de ideas entre ibéricas y americanas, entre creencias y supersticiones, entre la religión cristiana y las religiones de ascendencia precolombina, entre la europea y la mexicana. En *El Evangelio de Lucas Gavilán* Leñero recurre a la convocatoria de la deidad indígena, la guadalupana hecha cristiana que le sirve de iniciación a su personaje principal, según el narrador. [...]Dentro de ese sistema de ideas, el fervor religioso se manifiesta en sus personajes, muchos de ellos miserables, que buscan ganarse el cielo con penitencia cumplida en vida. Sus personajes caminan entre concurrencias inmensas que invocan la inspiración cristiano-pagana.» ROMÁN-PORCAYO, D. *Por una Iglesia pueblo de Dios en la narrativa de Vicente Leñero*. (Tesis de maestría). University of Georgia: 2005. P. 30-31.

³⁸⁴ Según Dussel, los hispanoamericanos se han formado solamente como «católicos de palabra» (Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina Op. Cit.* P. 128 y ss.), es decir, que cuidan y resguardan el formalismo de la religión y la Iglesia, pero no entienden el sentido profundo del cristianismo. Una postura que Leñero comparte: «Bola de estúpidos cristianos de nombre que ajenos a los verdaderos compromisos de su fe se conforman con mal cumplir prácticas piadosas y no se dan cuenta de sus obligaciones de conciencia. Asisten a misa, confiesan en vísperas de viernes primero, contraen matrimonio por la Iglesia, bautizan a sus hijos, responden soy católico a los encuestadores del censo, pero en su vida diaria nada hacen y nada dicen que corrobore su fe. No la merecen. En realidad no tienen fe. Solo en la hora de la muerte o cuando un peligro grave los amenaza echan mano de su piedad equívoca y suplican milagros a cambio de mandas y oraciones que luego olvidan, los muy infelices.» LEÑERO, V. *Redil de ovejas. Op. Cit.* P. 89.

³⁸⁵ Sin embargo, en las obras de Leñero no solo se señala al pueblo, al Estado y a la Iglesia en una dura crítica sobre este aspecto, sino que también se proponen caminos alternativos para resolver la situación actual en el que se encuentra la sociedad mexicana. De hecho, su obra es calificada por David Román-Porcayo en su tesis de maestría como una propuesta a los problemas de la Iglesia y el Estado en un México post-revolucionario que exige un diálogo con las instituciones hegemónicas: «Es decir, Leñero surge un proceso problematizador, para luego formular la pregunta del cómo resolver los nuevos retos sociales; por otra parte, las respuestas se van plasmando a medida que también el nuevo estado de cosas va siendo delineado. Leñero parece vislumbrar las características de ese nuevo orden, perfil diseñado muy bien en los análisis de la historia [...] Intentos como el de Vicente Leñero quien vive la historia y plasma claridad sobre las debilidades del Estado, reflejan primero reflexión para luego sugerir. De ahí que Leñero plantee la problemática, olvidada, soslayada, marginada, excluida por los intereses del Estado, en estas

es la personificación de la lucha contra la imposición ideológica en Latinoamérica y la idealización del cristianismo. Es decir, es un Cristo que representa la rebelión del continente contra las incongruencias, fallas históricas e ideológicas y altanería («estar lejos de») de Occidente.

3.1.1.1.Desmitificación de lo religioso

Hasta ahora se ha afirmado que, en su lucha contra la hipocresía y las incongruencias de la religión, la Iglesia se convertirá en el principal foco de crítica o reproche de Jesucristo Gómez. Para el protagonista de *El evangelio de Lucas Gavilán*, esta es la principal responsable de la paradoja «pueblo religioso sin fe». Por ello, el Cristo-antagónico de Leñero incitará a los pobladores a tomar consciencia de ello y liberarse de la dominación ideológica que dicha institución les ha impuesto.

Una de las modalidades que adopta dicha subversión o rebelión del Cristo-antagonista es su actitud desmitificadora y desacralizadora de las normas del cristianismo y su oposición a la pretensión universalizadora y generalizadora de esta. Para el protagonista, la religión no es más que una construcción de una realidad basada en una idealización.

³⁸⁶ En ese sentido puede hablarse de un Cristo-desmitificador, puesto que pone en

obras observadas.» ROMÁN-PORCAYO, D. *Por una Iglesia Pueblo de Dios. Op. Cit.* P. 20 y 27. Así, la figuración de Cristo en la obra de Leñero es una respuesta también o una propuesta alternativa para solucionar las escisiones sociales, económicas y religiosas que observa el autor en la sociedad mexicana. Este Cristo es ese «nuevo orden» que sugiere Leñero como modelo para rescatar los valores cristianos y aplicarlos a la resolución de problemas socioeconómicos, así como también lo plantea la teología de la liberación.

³⁸⁶ En sus obras, el autor mexicano insiste en que el mundo humano y la realidad se determinarán mediante distintos valores subjetivos y convencionales. Este será un argumento que pondrá en boca de algunos de sus personajes «rebeldes», para reafirmar la necesidad de liberación. Por ejemplo, en *Redil de ovejas* (1972) aparece la figura de La Güera, una mujer que no guía su conducta según la moral cristiana y que por ello es atacada por su hermano, que es sacerdote. Para ella, sin embargo, el bien o el mal no existen fuera de los convencionalismos de la religión. Esta transforman la realidad humana en una construcción moral y social. Por ejemplo, al acto físico de la alimentación le será atribuido un valor o un sentido, que el acto mismo no tiene. Puede ser «bueno» (ayuno) o «malo» (gula), según la perspectiva de la religión. Igualmente con otros fenómenos sociales y físicos de la vida humana. En la siguiente cita, La Güera afirma que el matrimonio no es más que una regulación inalcanzable e innecesaria de una realidad que es normal: la reproducción. La Iglesia ve el mismo acto como «malo» (lujuria), solo porque ella no está casada: «Debes estar ahora feliz. Tu hermana vuelve al redil. ¡Alegraos, ángeles del cielo, porque he hallado la oveja que se había perdido! Aquí está, frente al altar. Gracias a la muerte de Saúl, la Güera deja de vivir en pecado mortal. Lo que antes era un amasiato se convierte en matrimonio, y todos felices. Los que antes eran coitos pecaminosos se convierten actos de amor bendecidos por Dios...» LEÑERO, V. *Redil de ovejas. Op. Cit.* P. 85. Otra figuración provocativa de Jesús en la obra de Leñero aparece en *Los albañiles* (1963). En la novela se narran las condiciones de pobreza y vulnerabilidad de estos trabajadores. Entre este grupo de constructores se describe a un hombre llamado Jesús. Este, sin embargo, será presentado como la antítesis del personaje bíblico. Se trata de un Jesús deshonesto y picaresco. Se

evidencia o quiere resaltar el carácter subjetivo y relativo de los valores, reglas y formas de vida cristianas impuestas por Occidente. Para Leñero es fundamental presentar esta figuración extrema de un Cristo-desmitificador para provocar o motivar a la crítica acerca de la tradición cristiana.

Jesucristo Gómez trata de «desacralizar» una religiosidad tóxica en el continente. Por ello este personaje se esfuerza por vivir sin las leyes, condicionamientos y restricciones que han sido transportadas de una cultura a otra y establecidas como autoridad y norma. Este personaje desea establecer sus propias reglas de comportamiento y sus nociones morales.

Sin embargo, debe señalarse que más que criticar la figura del Jesús bíblico o la noción de Dios, el autor reprocha el absolutismo cristiano-céntrico y europeo-céntrico que se implantó en el continente mediante el formalismo religioso y la sumisión ideológica de América frente a Occidente. Leñero reprueba la implantación de ciertas ideas como rectoras en un continente dominado y sujuizado, pero no censura a la religión misma o sus principios.

3.1.1.2.Liberación del redil

Después de estas consideraciones acerca de la crítica social, religiosa y cultural que se descubre en la figuración de Cristo de Leñero puede hacerse un breve comentario acerca de la propuesta o medida que se expone en sus obras para salvar o franquear dicha situación. Dicho proyecto en la creación literaria del escritor mexicano gira en torno a la toma de conciencia del pueblo acerca de la imposición moral, ideológica, social, política, económica y cultura por parte de Occidente en el continente, lo cual posteriormente motivará el deseo de liberación y autonomía. Esta será la exhortación redentora que hará Jesucristo Gómez en *El evangelio de Lucas Gavilán*.

aprovecha del trabajo de los demás, no ayuda a nadie y tiene, además, un comportamiento sexual reprochable desde la moral cristiana: «La justicia y la cárcel las inventaron los débiles para proteger a esos pobres dejados que los hay y los habrá siempre, gracias a Dios desde luego, que así le facilita a uno la existencia sin que sea necesario ser mucho muy abusado.» LEÑERO, V. *Los albañiles*. México: Santillana, 2009. P. 13. Con respecto a esta obra de Leñero, Cfr. ROBLES, H. «Aproximaciones a *Los albañiles* de Vicente Leñero». En: *Revista Iberoamericana*. (1970). No. 36. P. 579 y ss. KELLERMAN, O. «*Los albañiles* de Vicente Leñero: Estudio de la víctima». En: *Hispanofila*. (1980). No. 70. P-. 45-55.

Se ha explicado hasta ahora que Leñero pone al descubierto en su obra la dinámica de dominación del imperio de Occidente y de la religión cristiana en Latinoamérica y critica muchas de las posturas que la Iglesia católica ha adoptado en su relación con el pueblo: adoctrinamiento, argumentación falaz, enraizamiento del formalismo religioso popular y la manipulación ideológica, entre otros. Entonces, como se ha explicado, el primer paso es visualizar dicha situación para reconocer o tomar consciencia de los distintos mecanismos de dominio y manipulación. Para evidenciar esto, Leñero recurre al enfrentamiento de personajes, específicamente, los dominados y los dominadores. En los conflictos entre estos se verán los modos de control y relaciones de poder entre ambos polos.³⁸⁷

Como se ha insistido hasta ahora, la lucha o enfrentamiento más evidente que retrata Leñero es la de la autoridad religiosa frente al pueblo o los fieles. Los líderes religiosos son retratados como figuras pecaminosas, y aquellos «fuera del sistema» (La Güera y su amante, los albañiles, Jesucristo Gómez) son los representantes de dichos valores.³⁸⁸

³⁸⁷ Como ilustración de estas ideas pueden citarse algunos episodios de *Redil de ovejas* (1972), nuevamente se recurre a esta novela para enfatizar el hecho de que dicha crítica es constante en la creación literaria del autor y no se limita solo a *El evangelio de Lucas Gavilán*. En *Redil de ovejas* se narra la historia del personaje del sacerdote, Bernardo, quien establece una relación estrecha con una anciana que lo cuida cuando es niño. En la interacción entre ambos se ve el modelo evangelizador-evangelizado, que recuerda al caso histórico de Hispanoamérica a la llegada de los españoles. La anciana (tradicción, Iglesia, dogma, oscurantismo religioso, superstición) influye en la educación (adoctrinamiento) de Bernardo (educando, adoctrinado, evangelizado, *bon sauvage*) y en la noción que este se formará sobre Dios. En la dinámica entre ambos personajes se descubre cómo la tradición religiosa en el continente ha transmitido y conservado las mismas nociones o ideas sobre Dios y fe, desde la época colonial hasta la actualidad. Se descubre, además, cómo la Iglesia ha enraizado relaciones estrechas entre religión, moral y salvación, más que concentrarse en el mensaje de amor del cristianismo. Leñero presenta este episodio para comprender cómo Bernardo, después de volverse sacerdote (otro más del «redil») fomenta y promueve ese comportamiento que ha aprendido de la institución a la que ahora se ha integrado oficialmente. Sin embargo, a La Güera, su hermana (pecadora, transgresora, oveja rebelde que se ha alejado del «redil»), se le presenta como antagonista, representando a la población latinoamericana (jóvenes, mujeres, indígenas, pobres) que quieren liberarse del yugo de la moralidad de la religión y escapar de ese rebaño pastoreado por líderes que los juzgan y condenan. Nuevamente se refiere la tesis de Miguel Ángel Niño para profundizar en el análisis de *Redil de Ovejas*. Sobre esta novela afirma el autor: «En esta [*Redil de ovejas*] el autor describe la religión basada en la superstición y la magia, la religión sofocante y tradicionalista o la religión de un intelectual rebelde. [...] la religión está descrita como algo vivido que surge a veces como una fuerza negativa que desintegra la personalidad del individuo.» NIÑO, M. *Religión y sociedad en la obra de Vicente Leñero*. Op. Cit. P. 161.

³⁸⁸ «Hombres, mujeres, ancianos y niños viven diversas formas de inseguridad y marginalidad social; personajes que representan aspectos amenazantes para la paz social, porque pocos tienen mucho y muchos tienen poco, parecen ser también la preocupación en la narrativa estudiada de Leñero, y los más cristianos en cierta forma paradójica.» ROMÁN-PORCAYO, D. *Por una Iglesia pueblo de Dios*. Op. Cit. P. 47.

Desde esta perspectiva se entiende que el propio personaje de Cristo está considerado como «fuera» del sistema (cristianismo): debe atender a la catequesis para «integrarse» a la religión institucional, debe asistir a misa y escuchar los mandatos de los clérigos, entre otros. El absurdo radica en que el formalismo religioso está encima del propio Dios. El personaje del Cristo o del redentor está «fuera» de la Iglesia. Se tienen tres elementos entonces: la Iglesia, el pueblo y el cristianismo, en el que la primera cumple la función de antagonista de los otros dos.³⁸⁹

Ante esta situación, los protagonistas se encuentran en un dilema. Estos deben tomar una decisión: quedarse dentro del sistema o rebelarse contra este. Este momento de la decisión (liberación de la opresión del imperio de la religión y la imposición de Occidente) será fundamental en la obra de Leñero, lo cual se presentará en distintas metáforas.³⁹⁰ En primer lugar, será «salir del redil» como se presenta en *Redil de ovejas*, es decir, un apartarse de la religiosidad como fenómeno o expresión social para autodeterminarse como individuo, responsabilizarse de los propios actos y decidir sobre el propio destino. Lo cual también puede interpretarse como el proyecto de autonomía cultural de América frente a Occidente.

El tema de la decisión también será fundamental en su obra *La vida que se va*, en la cual se narra la historia de Norma, una muchacha religiosa y piadosa, sus aventuras amorosas y su interés por el ajedrez. Se trata de un personaje que conduce su vida según las reglas (de ahí el nombre «Norma») de la religión y la Iglesia. Asiste a misa, trabaja en la escuela dominical, conserva los valores tradicionales de su casa, etcétera. Sin

³⁸⁹ De nuevo quiere remarcarse que Leñero no critica a la religión cristiana, sino a la Iglesia. Por ello puede oponer estos dos polos como antagónicos y en conflicto: «No es una crítica a la Iglesia ni a la religión cuyos fieles mantienen su fe, sino a la manipulación que de esa fe se realiza bajo esa relación de opresión entre los fieles. Una constancia que preocupa al pensamiento universal de Leñero cuyo espíritu cristiano le hace ver que los cristianos no viven en paz; una constancia que orilla a los cristianos a vivir en conflicto interno y con sus semejantes.». *Ibidem*. P. 70.

³⁹⁰ Sobre este punto es interesante señalar el tema de la libertad o libre albedrío en la obra de Leñero. Al criticar el adoctrinamiento de Occidente, la Iglesia y el Estado sobre el pueblo, el autor mexicano también señala la pasividad y dejadez de los habitantes del continente, que permiten que se decida por y sobre ellos. Ante esto, Leñero insiste en la libertad de elección, actitud crítica frente al dogmatismo religioso, escepticismo y rebelión frente a las imposiciones de la religión y la política: «Parece, por lo tanto, que Leñero, en su búsqueda religiosa, quiso volver al tema del libre albedrío, que había preocupado tanto el pensamiento español de antaño. Frente a las disputas entre jesuítas y dominicos, nunca resueltas por la Iglesia, ésta se limita a afirmar tanto la divina providencia como la libertad humana.» SCHANZER, G. «El medio tiene un mensaje, en Vicente Leñero». En: *AIH Actas*. (1983). No. 8. P. 567-572. Aquí: P. 570. De ahí la importancia de la figuración de Cristo en su obra. Este se presenta como un personaje autónomo, libre, que tiene capacidad crítica, incluso para poner el duda la aplicación de los principios del cristianismo en una supuesta sociedad altamente religiosa.

embargo, en determinado momento, decide huirse con un enamorado a Europa. Ahí redescubre su pasión por el ajedrez, el cual había dejado de lado cuando era joven. El llamado «deporte-ciencia» tendrá un papel simbólico en la obra. Este representa el momento de la decisión, en el que el individuo debe elegir, determinar, definir su jugada, su ataque, su defensa sobre el tablero. Esto puede trasladarse al plano de la vida humana como esa declaración de libertad, la decisión de liberarse de las determinaciones externas antes que la vida «se vaya». Por eso en la novela se cuenta de manera especial el episodio en el que la joven logra vencer a su padre en un juego en el que este se descuida.³⁹¹ Y desde ese momento se marca su rebelión contra él, lo cual se completará en el escape con su amante a Europa.

La metáfora del ajedrez también aparece en otras de sus obras como los cuentos *La apertura Topalov* y *Ajedrecistas*, en los que el autor explica su gusto por este juego. En uno narra cómo uno de sus alumnos de taller de teatro lo derrota en una partida «de vida o muerte»; y en el otro, cómo un personaje enloquece por el juego de ajedrez. Lo que se descubre de fondo es ese interés por la armonía de un juego que es ataque y defensa y su relación con el momento de la decisión, entendido como responsabilidad de las propias acciones. Esta será una metáfora importante sobre la vida para Leñero.³⁹²

El momento de la decisión también tiene un significado especial dentro de la crítica de Leñero al imperio de la religión y la cultura occidental en el continente, dado que el

³⁹¹ Sobre este aspecto pueden recordarse los principios del existencialismo. Esta corriente filosófica afirma la preeminencia del individuo (valores, ideas, deseos, formas de vida, decisiones, etcétera) sobre la colectividad. De tal manera que pueden identificarse ciertos rasgos existencialistas en estos personajes de Leñero. Por ejemplo, su deseo de vivir al margen de las normas sociales, incluso si esto implica su aislamiento; y sobre todo, el momento de la decisión: el separarse conscientemente del grupo para autodeterminarse. También puede recordarse el motivo de la muerte del padre como metáfora del rechazo a una autoridad moral, cultural e ideológica impuesta. Así, cuando Norma vence (o «mata» ideológicamente) a su padre se vuelve autónoma y soberana. Ahora puede decidir si se rige o no por los valores y principios impuestos por su padre (educación, cultura, formas de ver el mundo, etc.).

³⁹² El ajedrez representa la decisión, voluntad de poder, lucha, combate y pasión en la obra de Leñero. Este mismo declara en varias ocasiones sobre la importancia de este juego para comprender la libertad humana:

«-Decía que es necesario propagar en México entre niños y jóvenes, el ajedrez, es muy necesario.

-¿Por qué muy necesario?

-Porque somos un pueblo radicalmente inestable. Somos hijos de un padre que ha tratado mal a su madre y nunca hemos sabido tomar una opción, lo que se dice una opción. Solo sabemos jugar la vida a cara o cruz. En un pueblo donde el azar impera, donde se dice: “mira, no te lo doy en tanto ni en tanto: un volado, todo o nada”, y el “si me han de matar mañana” y el “yo aquí, yo allá”, tenemos una repugnancia original al ajedrez, porque el ajedrez elimina las circunstancias azarosas y nos compromete en una hazaña individual, porque nos obliga a la confrontación pura del ser ajeno con el nuestro sin recursos de fuerza física. Por todas esas razones es importante propagar en México el ajedrez.» De una entrevista con Arreola en: LEÑERO, V. *La inocencia de este mundo*. Op. Cit. P. 130.

autor reprocha la noción de la imposición de Europa sobre la población del «Nuevo Mundo». Leñero insiste en la importancia de tomar consciencia y decidir liberarse de dicho aprisionamiento ideológico. Busca reivindicar y exhortar al continente despojado de su autonomía, posibilidades de autodeterminación y responsabilidad sobre la vida propia.

Para Leñero, la decisión libre y la autodeterminación son fundamentales para la realización de los principios del cristianismo en el continente, puesto que esta religión tiene como fundamento o supuesto antropológico la libertad humana. El hombre mismo debe decidirse por Dios y por el bien. La reflexión del autor mexicana acerca de este punto puede ejemplificarse con el caso del sacerdote Bernardo en *Redil de ovejas*. En diversos episodios se le describe como un sacerdote fracasado o en conflicto con su decisión, que parece ser guiada más por la pasividad y dejadez, que por una elección libre y voluntaria: «Humildad, pensó; es necesario aceptar el sitio y el papel que se nos ha destinado y resignarse a no ser uno de los elegidos.»³⁹³

3.2.Un Cristo humano

A manera de conclusión de este comentario acerca de la figuración de Cristo en la obra de Vicente Leñero se analizará otro de los rasgos que hacen de este personaje un producto literario y cultural original: su humanidad. Hasta ahora se ha insistido en que la concepción de un Cristo-antagónico resulta de la lucha dialéctica entre la realidad del continente y las imposiciones ideológicas, culturales, morales, religiosas, políticas y sociales de Occidente. Desde esta perspectiva se explica cómo el autor mexicano retrata en su obra a un personaje que es perseguido y victimizado por la autoridad (Iglesia, sociedad, Estado, imposiciones occidentales), pero resalta o se distingue por sus calidades humanas: búsqueda de la justicia, sacrificio, entrega por el otro, entre otros. En otras palabras, se trata de un Cristo-humano, antes que ser una figura pública o religiosa, es un hombre ordinario que lucha por la justicia en el continente desde sus circunstancias inmanentes, terrenales o materiales.

³⁹³ LEÑERO, V. *Redil de ovejas*. Op. Cit. P. 47.

En la figuración de un Cristo-antagónico es importante comprender la preeminencia o exaltación de este personaje como hombre ordinario, capaz de realizar actos excepcionales.³⁹⁴ Al resaltar la naturaleza humana, terrenal y material de Cristo, Leñero asegura que la revolución y liberación del yugo de Occidente está en manos de la población del continente.³⁹⁵ El Cristo-pepenador es un personaje desmitificado, contextualizado en la realidad actual y cotidiana de Latinoamérica. Sin embargo, lo que lo hace más «humano» es su capacidad de elegir y autodeterminarse.³⁹⁶

³⁹⁴ De hecho, este es un motivo que no se limita a la figuración de Cristo en la obra de Leñero. El autor mexicano toma distintas figuras «idealizadas» en la historia y busca resaltar sus cualidades humanas, para mostrar que cualquier persona tiene la capacidad de cometer actos extraordinarios. Un ejemplo de este se descubre en la figuración literaria que hace del personaje José María Morelos en su cuento *Herido de amor, herido*. Morelos fue un sacerdote e insurgente mexicano que organizó la segunda etapa de las batallas independentistas en México. Después de ser degradado como sacerdote y enjuiciado por un tribunal militar, fue muerto por un pelotón de fusilamiento en Ecatepec en 1815. (Sobre la vida y obra de este personaje Cfr. CARRANCO CARDOSO, L. *El siervo de la nación y sus descendientes*. Morelia: Fimax Publicistas, 1984). Leñero desmitifica el sacrificio de Morelos y le da un rostro humano al personaje histórico también en la recreación teatral *Martirio de Morelos*, recopilada en *Tres de teatro* (junto a *Nadie sabe nada* y *Jesucristo Gómez*, editada en 2013). Además, lo reivindica como héroe o mártir, en lugar de rebelde o apóstata, así como se le consideró en su época. Fue acusado de libertino, ateo, materialista, reo, entre otros. Leñero lo describe, al igual que Cristo, como un personaje antagónico que afirma que los seres racionales no tienen otras obligaciones que aquellas a que se comprometen en el pacto social o por la expresión de la voluntad general. Es decir, se le recrimina la opción por la razón frente a la tradición o lo establecido. La razón, la justicia y la igualdad son los valores que están sobre el sistema Estado-Iglesia, al que se opone Morelos y por lo cual es condenado. Sin embargo, se coloca al sacerdote rebelde como el personaje «bueno» que sabe que actuó bien y que por ello puede morir en tranquilidad. Este sabe que aun si se ha rebelado contra la Iglesia, se mantuvo fiel a Dios. Por ello se le contrasta con la figura de un sacerdote que muere junto a él y que reza a Dios por la purificación de su alma y el perdón de sus pecados, mientras que Morelos no dice nada ni reza antes de morir. LEÑERO, V. *Más gente así*. México: Santillana, 2013. P. 277-278.

³⁹⁵ De nuevo se hace mención al recurso de la desmitificación de personajes históricos al que recurre Leñero para mostrar que el sacrificio realizado por estos es de carácter concreto, tangible y real. Otro ejemplo claro de esto se encuentra en su obra *La noche de Hernán Cortés* (1992), en la que trae a la vida al conquistador español en reflexiones sobre sus hazañas militares. También puede mencionarse el caso de las mujeres en *El evangelio de Lucas Gavilán*, especialmente de María David y María Magdalena. Estos personajes en la historia bíblica son idealizados casi al punto de atenuación de su carácter, pero en la obra de Leñero se presentan como mujeres reales, fuertes, independientes, cuyo sacrificio es concreto y palpable: «Los dos personajes femeninos son símbolos en la religión católica. María David nos la presenta Leñero más libre. Es un personaje fuerte; su discurso es anti-institucional y anti-clerical. Es el personaje que da vida a Jesucristo Gómez desde todos los puntos de vista: no sólo lo procrea sino que también le transmite sus principios, valores, su fuerza, e ideología. María David vive a través de su hijo, él habla y se rebela contra el sistema tanto gubernamental como el clerical, como a ella le hubiera gustado hacerlo. Este personaje no tiene fricciones con el de Lucas ya que como pudimos ver, María es representante de los pobres, de los oprimidos y aunque no se menciona en los Evangelios es muy probable que haya transmitido a su hijo Jesús el amor y el compromiso hacia los demás. Con esto podemos decir que Leñero actualiza la imagen de María, la acerca a nuestra realidad en María David y aunque no hay fricción con Lucas, si hay una intención sobre todo de tratar de romper las distancias en imágenes que la Iglesia mantiene. Esta es la intención del autor al trasladar el Evangelio de Lucas a nuestra realidad mexicana. En toda la obra encontramos dicha intención. Esto es muy común en Leñero por este motivo su obra genera controversia.» P. 79. HERNÁNDEZ, M.L «María David y Magdalena. Personajes femeninos del texto dramático *Jesucristo Gómez* de Vicente Leñero». En: *Sincronía*. (2005). No. 36. S/P. Rescatado de: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/otono05.htm>. (Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2015).

³⁹⁶El tema del libre albedrío como antropino es constante en la obra de Leñero. Como ejemplo pueden citarse los cuentos *La muerte del cardenal* y en *La bufanda amarilla*. En este último se narra sobre otro

Como se ha afirmado, este Cristo-humano resalta por su capacidad de realizar actos extraordinarios desde su humanidad o inmanencia. En *El evangelio de Lucas Gavilán* esto se concreta o ejemplifica en los milagros que este realiza. Al respecto se comentará a continuación.

3.2.1. Milagros inmanentes

Las acciones concretas de Jesucristo Gómez para lograr la liberación de las imposiciones de la religión y de Occidente se comprenden desde su carácter humano, como se ha mencionado hasta ahora. Desde esta perspectiva, los «milagros» no se entienden en la obra como una ruptura con el orden o las leyes naturales del mundo (como se presenta en la Biblia: sanación de una enfermedad, resurrección de un muerto, multiplicación de los alimentos, caminar sobre el agua, entre otros), sino que se trata de actos humanos dentro de la sociedad.³⁹⁷ El rompimiento del orden no se da en el mundo biológico y natural, sino en el humano (orden estatal, político, económico, religioso). El salvador no desafía las leyes de la naturaleza, sino se enfrenta a las leyes humanas para solucionar problemas reales y concretos del pueblo. Para ilustrar este punto, se cita el episodio de la sanación de la suegra de Pedro. Dicho milagro consiste solamente en la

personaje religioso que se encuentra fuera del sistema. Este es excomulgado y también obligado a la mendicidad por sus ideas progresistas, como también aparece en *La muerte de Iván Illich*. El sacerdote de *La bufanda amarilla* afirma en su discurso sobre el libre albedrío: «Representa, por el contrario, como mito bellísimo, el nacimiento de la conciencia, el primer impulso de liberación, el florecimiento del libre albedrío. Ahí surgió el primitivo ser humano. Ya no más el Adán del paraíso que simplemente sabe, sino el Adán que por fin sabe que sabe. Cuál desobediencia señores, cuál pecado original. Leída rigurosamente, la Biblia no lo dice. No lo dijo Jesús de Nazaret. [...] Jesús vino a salvarnos; es decir, a hacernos conscientes de nuestra humanidad. Jesús no es redentor, es salvador.» LEÑERO, V. *Más gente así. Op. Cit.* P. 104. Como puede verse, el mecanismo rebelde se mantiene constante en la obra de Leñero: poner al descubierto los medios de manipulación de la autoridad opresora, despertar de la consciencia, toma de la decisión (ajedrez), salida del sistema a favor de valores superiores o mayores (sacrificio), degradación del personaje desde la perspectiva hegemónica (sacerdote mendigo, cura excomulgado, el condenado a muerte Morelos, La Güera adúltera), exaltación fuera del sistema o redención (mártir, patriota, intelectual, defensor de los pobres, superhombre, hombre libre, salvador).

³⁹⁷ Sobre la interpretación que Leñero hace sobre los milagros: «In the Bible, Christ's miracles are acts that show his power over nature, life, and death. In Leñero's novel, Jesucristo's miracles are neither physical nor concrete. Jesucristo is less powerful, no longer a god, just a very kind and charismatic man who affects people's behavior for the better. Jesus' miracles are demystified in the novel as they are interpreted as acts based on reason, seen as the result of genuine interest in the well-being of one's neighbor. Even though Jesucristo's miracles are much humbler, not supernatural, they still appear miraculous; they bring about events that otherwise would not happen and they are acts that evoke great surprise and admiration. Maybe Leñero is pointing out that miracles happen all the time and we just take them for granted. According to liberation theology, ordinary people can create heaven on earth, and since Jesucristo's miracles are of a kind that anyone can perform, anyone can contribute to building God's kingdom.» RODRÍGUEZ-PÉREZ, Á.M. *Vicente Leñero's adaptation of the Gospel. Op. Cit.* P. 78.

negociación con el médico que la operará. Se trata de una intervención humana, más que milagrosa o sobrenatural:

Dale que dale, la terquedad de Jesucristo Gómez terminó venciendo al director de la clínica. El médico meneó la cabeza varias veces, oprimió un timbre para llamar a su secretaria y dijo:

-Voy a hacer una excepción.

-Gracias – respondió Jesucristo Gómez.

A los tres días de que la suegra de Pedro Simón abandonó la clínica del Seguro, operada, feliz, organizó una fiesta en honor del amigo de su yerno. Todos la pasaron muy bien.³⁹⁸

Como se mencionó anteriormente, el sacrificio y la redención de Jesucristo Gómez serán vistos como la «semilla», es decir, como el inicio del proyecto redentor del pueblo y no como la realización o consumación del mismo. La persona concreta o el protagonista quedan en segundo plano en comparación con el mensaje redentor. Por ello, la muerte y la supuesta resurrección de este no son el foco o centro de la narración. Incluso, no se presentan explícita, sino solo tácitamente, porque lo trascendental es el evangelio de este Cristo-pepenador, y no él mismo. No se presenta como un Cristo de los milagros, la magia o lo sobrenatural, sino que insiste en la fuerza y fortaleza espiritual y física que los mismos hombres tienen para transformar su realidad. No se necesita ser «hijo de Dios» para lograrlo, solo basta tener el deseo y ejecutarlo. Esto es congruente con la postura de la teología de la liberación, que afirma que la redención del pueblo debe venir de este mismo.³⁹⁹

Por esta razón este Cristo realizará todos sus «milagros» desde su propia humanidad, es decir, sin intervención divina. Otro ejemplo de esto se encuentra en el episodio de la «curación» de la suegra de Pedro. Jesucristo Gómez no interviene directamente en la sanación de la enfermedad mediante maniobras o acciones divinas. Él discute con el médico y logra que la madre sea atendida rápidamente. Esto muestra que todos los cambios en la sociedad para combatir la injusticia vienen del hombre mismo y no de Dios. El hombre mismo es responsable de su propia realidad y la creación de mejores condiciones para su vida y no debe esperar la intervención divina o sobrenatural.⁴⁰⁰

³⁹⁸ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 74-75.

³⁹⁹ «Jesucristo Gómez enseña lo que la Teología de la Liberación tiene muy claro: El verdadero milagro, está en ser mejores y saber compartir los bienes, la sociedad de la que hablaba Cristo, la justa, la igualitaria, sólo se logrará cuando el hombre cambie y aprenda a ser mejor consigo mismo y con los demás. Jesucristo Gómez no hizo milagros, en cambio, enseñó e hizo servicios.» HERNÁNDEZ, M.L. *Personaje principal y carnavalización. Op. Cit.* S/P.

⁴⁰⁰ «Even though Jesucristo's miracles are much humbler, not supernatural, they still appear miraculous; they bring about events that otherwise would not happen and they are acts that evoke great surprise and

También se narra sobre la viuda a la que los seguidores de Jesucristo Gómez quieren ayudar, pero no cuentan con los recursos para hacerlo. Estos recurren, entonces, al único recurso que tienen: su sangre, la cual venden para donar el dinero a la mujer. Estos se valen de su propia corporeidad como medio para ayudar al prójimo. Sin importar qué tan pobre se es, se tiene, al menos, el propio cuerpo para obrar un «milagro». Como puede notarse, la excepcionalidad de su Cristo pepenador no reside en lo sobrenatural o divino, sino en su humanidad:

-Lo que sí es que no tenemos nada.

Jesucristo volvió la cabeza para mirar a Justo Irigoyen:

-Tenemos nuestra sangre – dijo, secamente.

Semanas después, al calor de unas cervezas, Pedro Simón relató la anécdota completa a los choferes de una cooperativa camionera:

-Lo único doloroso es el pinchazo en la vena- decía divertidísimo-. De ahí para adelante no se siente más que un mareíto liviano, bien chistoso...⁴⁰¹

Otro ejemplo claro es el episodio de la multiplicación de los panes. Jesucristo Gómez muestra a todos que no se necesita de ningún milagro. En la naturaleza y el mundo existen suficientes recursos para satisfacer a todos, solo se deben distribuir de mejor manera:

-Vamos siendo parejos, no es justo que unos coman y otros nomás se queden viendo. Los que traigan algo, tortillas, nopales, tlacoyos, un quesito, mucho o poco, lo que sea, lo van a poner aquí delante y luego lo repartiremos para que a todos nos toque igual. ¿Les parece bien?

Así lo hicieron, y mientras unos encendían fogatas otros se pusieron a repartir de lo que se fue juntando. Alcanzó muy bien. Nadie se quedó con hambre. Hasta sobró.⁴⁰²

En conclusión, la figuración de este Cristo-pepenador y de los albañiles remarca, fundamentalmente, la dualidad humano/divino en el conflicto de la transformación de la sociedad, resaltando la potencialidad y facultad del hombre mismo para ejecutar un proyecto de liberación de la autoridad subyugadora (política, religiosa, ideológica, económica, cultural). A pesar de que el personaje de Leñero es una recreación de la historia bíblica en varios episodios, y que el Cristo-pepenador comparte muchas características con el personaje bíblico de Jesús de Nazaret, este no se retrata como ser divino. Al contrario, es presentado solo como hombre y no como hijo de Dios, sino

admiration. Maybe Leñero is pointing out that miracles happen all the time and we just take them for granted. According to liberation theology, ordinary people can create Heaven on Earth, and since Jesucristo's miracles are of a kind that anyone can perform, anyone can contribute to building God's kingdom.» RODRÍGUEZ-PÉREZ, A.M. *Vicente Leñero's adaptation of the Gospel. Op. Cit.* P. 80.

⁴⁰¹ LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán. Op. Cit.* P. 125.

⁴⁰² *Ibidem.* P. 131.

como salvador o libertador de los albañiles, pobres, pepenadores, prostitutas, etc. Con esto el autor busca resaltar la facultad del hombre para llevar a cabo un proyecto libertador y de justicia social, desde su propia naturaleza humana.

Capítulo VI

Mario Vargas Llosa - *La guerra del fin del mundo* (1981)

1. Aproximación narratológica

1.1. Datos bio-bibliográficos⁴⁰³

Jorge Mario Pedro Vargas Llosa nació en Arequipa, Perú en 1936. En 1953 inició sus estudios de Derecho en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el año 1955, a los 19 años, se casó con Julia Urquidí, su tía política, quien era diez años mayor que él. En esa época inició su carrera literaria con la publicación de sus primeros cuentos: *El abuelo* (1956) y *Los jefes* (1957). En 1958 obtuvo el título de Bachiller en Humanidades de la Universidad Nacional de San Marcos. Gracias a su trabajo de graduación obtuvo la beca Javier Prado para estudiar en la Universidad Complutense de Madrid, en España. Antes de trasladarse a Europa hizo un viaje a la Amazonia. Esta experiencia se reflejaría en obras posteriores como *La casa verde* (1965), *Pantaleón y las visitadoras* (1975) y *El hablador* (1987).

En 1960 se mudó a Francia donde escribió *La ciudad y los perros*, la cual recibió el Premio Biblioteca Breve en 1962. En 1966 publicó *Conversación en La Catedral*. En 1971 obtuvo el título de Doctor en Madrid, con la tesis: *García Márquez: lengua y estructura de su obra narrativa*. Gracias al inesperado éxito de sus obras pudo vivir en distintos lugares como Londres, Washington y Puerto Rico. Otras de sus obras posteriores fueron *La guerra del fin del mundo* (1981), *La señorita de Tacna* (1981), *Contra viento y marea* (1983), *Historia de Mayta* (1984) y *¿Quién mató a Palomino Moreno?* (1986).

Como crítico literario publicó *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary* (1975). También trabajó en la filmación de su libro *Pantaleón y las visitadoras*. A partir de esta

⁴⁰³ Una importante fuente de datos acerca de la vida y obra de Vargas Llosa se encuentra en las compilaciones de ensayos y artículos a cargo de José Miguel Oviedo: OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa*. Madrid: Taurus, 1986. OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981. OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*. Barcelona: Seix Barral, 1982. También: SCHEERER, T. *Mario Vargas Llosa: Leben und Werk. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1991.

experiencia participó como jurado en el Festival de Cannes. En 1977 fue nombrado miembro de la Academia Peruana de la Lengua y Profesor de la Cátedra Simón Bolívar en Cambridge. Al igual que muchos otros escritores latinoamericanos, se involucró en la vida política de su país. Fue militante de la ideología liberal y participó como candidato a la presidencia de Perú en 1990 por el partido Frente Democrático. Su más reciente distinción fue el Premio Nobel de Literatura en el año 2010.

1.2. Argumento de la obra

La obra narra la rebelión histórica del movimiento político-religioso liderado por Antônio Vicente Mendes Maciel, conocido como el «Consejero».⁴⁰⁴ Sus seguidores se establecieron en Canudos (Brasil) y lucharon contra la recién instaurada República.

Entre los personajes principales de la novela y adeptos del Consejero se encuentran: João Abade (buscado por la policía), João el Grande (esclavo negro que asesinó a la mujer que lo crió), el Beatito (joven con vocación religiosa, rechazado por el seminario al que pretendía ingresar), Pajeú (asesino con una enorme cicatriz en la cara), Antonio Vilanova (comerciante en bancarrota), el León de Natuba (ser deforme que se convierte en el escriba de Canudos), María Quadarado (peregrina que se convierte en compañera del Consejero). Estos se asientan en Canudos y se proponen la construcción de un templo para Jesús, en oposición a los valores de la República (matrimonio civil, censo, introducción de una nueva moneda, sistema métrico decimal, entre otros). Al enterarse de esto, las autoridades buscan frenar la rebelión con varias comitivas militares. Otro personaje importante de la obra es Galielo Gall, revolucionario y frenólogo escocés. Se le ordena salir del país por considerársele un extranjero indeseable, así que se solidariza

⁴⁰⁴ Este personaje histórico nació en una familia pobre de Brasil (Vila do Campo Maior, 1830 – Canudos, 1897). Al morir su padre debió dedicarse al comercio, pero dado que su verdadera vocación era la vida sacerdotal, empezó a vivir como un asceta y místico. En 1861 abandonó a su familia y se volvió una figura mesiánica en el sertón del noreste de Brasil. Ahí fue conocido como el *Conselheiro*. Durante tres décadas atrajo varios seguidores, quienes eran criticados por alejarse de la doctrina católica y oponerse al proyecto de la República. Fue retratado como un loco y rebelde peligroso por la prensa local. Era considerado un profeta apocalíptico por sus aliados, dado que predicaba el declive de la sociedad moderna y su inminente destrucción. Para conocer más profundamente datos acerca de la vida de este personaje, pueden consultarse fuentes históricas que relatan acerca de la guerra de Canudos. Una importante referencia es la obra de Euclides Cunha, una novela que recoge los acontecimientos más relevantes de dicho momento, incluidos datos biográficos sobre Antônio Mendes Maciel: CUNHA, E. *Os Sertões, 1866-1909: Campanha de Canudos*. Río de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Rescatado de: <http://books.scielo.org>. (Fecha de consulta: 26 de mayo de 2016). También: DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro? Roteiro histórico e biográfico*. São Paulo: Edições Arquimedes, 2008.

con el movimiento revolucionario. Este busca la ayuda de Rufino, un hombre que lo conducirá hacia donde se encuentra el Consejero. Sin embargo, en un arrebato colérico viola a Jurema (esposa de Rufino) y se escapa con ella a Canudos. En el camino son acogidos por un circo gitano.

Mientras tanto, en Canudos se libra la «guerra del fin del mundo». El ejército se apodera de la única laguna que abastecía de agua el lugar, atrincherando a los pobladores. Días antes de la caída de Canudos, el Consejero muere. Sus seguidores deciden decir a los combatientes que este ha subido al Cielo en cuerpo y alma, para que no pierdan la esperanza en la lucha.

1.3. Historia, tiempo y espacio

Esta novela está ambientada en Brasil durante la Guerra de Canudos, un evento histórico que tuvo lugar a finales del siglo XIX, en el cual participaron más de 10,000 soldados y estuvieron involucrados 17 estados brasileños.⁴⁰⁵ Está inspirada en la obra del escritor y cronista brasileño Euclides da Cunha,⁴⁰⁶ quien estuvo presente durante el conflicto y fue testigo y relator de los hechos en su obra *Os sertões* (1902). Vargas Llosa se basó en los apuntes y anotaciones de Cunha para componer su obra, pero además viajó en 1979 a Canudos para conocer de cerca los lugares en los que se libraron las batallas. En realidad, como el mismo autor afirma, la idea de escribir esta historia surge a partir de un viaje que hace a Jerusalén, el cual lo motivó a pensar más acerca de la religiosidad latinoamericana. También estaba interesado en salir de los confines del Perú en su obra narrativa.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Para contextualizar este hecho histórico específicamente se proporcionan algunas fuentes bibliográficas: MADDEN, L. «The Canudos war in history». En: *Luzo-Brasilian Review*. (1993). No. 2. P. 5-22. MACEDO SOARES, H. *A Guerra de Canudos*. Brasília: INL, 1985. RIVAIR MACEDO, J. *Belo Monte: uma história da Guerra de Canudos*. Brasília: Editora Expressão Popular, 2004.

⁴⁰⁶ Sobre la labor literaria y periodística de Euclides Cunha: CANDIDO, A. «Euclides Da Cunha: sociólogo» En: CANDIDO, A. *Estruendo y liberación. Ensayos críticos*. México: Siglo XXI Editores, 2000. P. 37-45. En este capítulo el autor comenta e interpreta la obra de Da Cunha desde distintas perspectivas, por ejemplo, sociológico-antropológica (qué contexto o condiciones culturales permitieron el surgimiento de dicho conflicto) y psicológica (analiza el fenómeno de la histeria masiva y el culto religioso, entre otros): «El cuadro de Euclides Cunha es impresionante y grandioso, aunque ya no satisfaga las exigencias de objetividad de la ciencia social. Para trazarlo, fue a buscar elementos en el arsenal rápidamente envejecido de la escuela antropológica italiana, de la psicología de las multitudes y de los pueblos. Así fue como sobrestimó las constantes mórbidas de la personalidad, además de simplificar el problema de la conciencia colectiva y del liderazgo.» CANDIDO, A. *Euclides Da Cunha*. *Op. Cit.* P. 43.

⁴⁰⁷ Cfr. Entrevista a Vargas Llosa. En: OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa. Op. Cit.* P. 309-317.

El conflicto central de la Guerra de Canudos se dio entre el ejército brasileño, que protegía los intereses de la República, y los miembros del grupo radical religioso liderado por Antonio Conselheiro, también conocidos como *yagunzos* (campesinos). Tuvo lugar entre 1896 y 1897, en la época del nacimiento del Brasil republicano. Canudos, una región pobre al norte de Brasil, estaba poblada por esclavos negros, indígenas y mestizos. Dichas condiciones de pobreza y aislamiento social permitieron el surgimiento de un movimiento religioso fanático y mesiánico, y el consecuente levantamiento contra el gobierno republicano (fundado en 1886, luego del golpe de estado contra el Emperador Dom Pedro II).⁴⁰⁸

El líder de dicho alzamiento fue un evangelizador místico, Antônio Vicente Mendes Maciel, conocido como Antônio Conselheiro (el Consejero), el cual deambulaba de pueblo a pueblo con sus seguidores, predicando la importancia de una vida más espiritual. Antônio Conselheiro afirmaba ser un profeta y anunciaba el regreso del legendario rey portugués Sebastian.⁴⁰⁹ Luego de su paso por las provincias de Ceará, Pernambuco, Sergipe y Bahia, decidió en 1893, finalmente, establecerse con sus seguidores en Canudos, cerca del estado Monte Santo (Bahía) a orillas del Vaza-Barris. Rápidamente sus prédicas y promesas de un mundo más justo atrajeron a 8,000 nuevos habitantes. El temor a la invasión del estado Juazeiro, por parte de los *Conselhistas*, desató la histeria en el gobierno local.

El Estado empezó a mandar tropas y expediciones militares a la región para contrarrestar el movimiento. Finalmente, la muerte del Coronel Moreira César⁴¹⁰ fue

⁴⁰⁸ Cfr. MACEDO SOARES, H. *A Guerra de Canudos. Op. Cit.* P. 22-27.

⁴⁰⁹ Sobre las afirmaciones exactas que este hacía sobre su propia persona, debe aclararse que no se tienen datos muy exactos. Mendes Maciel escribió un solo documento en el que plasmaba sus ideas y prédicas: *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens* (Anotaciones a los preceptos de la Divina Ley de Nuestro Señor Jesucristo para la salvación de los hombres), el cual se perdió tras su muerte. Cfr. DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro. Op. Cit.* P. 8-11.

⁴¹⁰ Antônio Moreira César (1850-1897) fue un militar brasileño de gran renombre, no solo por la guerra de Canudos, sino por varias campañas bélicas. Acerca de su participación en el conflicto de Canudos explica Da Cunha: «Foi um jornalista, ou melhor, um alucinado, criara, agindo libérrimo graças à frouxidão das leis repressivas, escândalo permanente de insultos intoleráveis na Côrte do antigo império: e tendo respingado sobre o Exército parte das alusões indecorosas, que por igual abrangiam todas as classes, do último cidadão a monarca, foi infelizmente resolvido por alguns oficiais, como supremo recurso, a justiça fulminante e desesperadora do linchamento. Assim se fez. E entre os subalternos encarregados de executar a sentença figurava, mais graduado o capitão Moreira Cesar, ainda moço, à volta dos 30 anos, e em cujos assentamentos havia já, averbados, merecidos elogios por várias comissões exemplares

fundamental para el desarrollo de los eventos bélicos. El Gobierno mandó la última y definitiva tropa contra los rebeldes para incendiar Canudos y exterminar a toda la población. En total se calcula que fallecieron 25,000 personas.⁴¹¹

Acerca del espacio narrado, puede señalarse que los escenarios más representados son aquellos relacionados con la guerra, tales como el desierto, cuevas y Canudos. Este último será retratado como una «ciudad santa», donde predominan iglesias y sitios de peregrinación. La presencia de estos lugares apartados e incommunicados creará el efecto de aislamiento y retiro en la novela.⁴¹² Este aspecto será fundamental para comprender el motivo del sacrificio. En la narración se renunciará a la comodidad y seguridad de la ciudad, la patria, lo conocido y la naturaleza, para alejarse, recogerse y recluirse en el desierto; el cual será retratado como un lugar de meditación, cambio y transformación. Así, la descripción de dicho ambiente refuerza la idea del sacrificio, pérdida y sufrimiento que se asocian a la guerra: cadáveres por las calles, enfermos carcomidos por buitres, cultivos arrasados, entre otros.

Con respecto al tiempo, el discurso abarca aproximadamente diez años, desde que la gente empieza a seguir al Consejero, hasta que este muere. Sin embargo, gracias a la técnica del recuerdo y los monólogos, se abarca un período más extenso, pues muchos personajes relatan incluso historias de su niñez, como Beatito.

La obra no presenta un orden determinado en el desarrollo de los acontecimientos. En algunos momentos se presentan breves episodios de *flash back*, por ejemplo, cuando se narra sobre el padre de Galileo Gall. También se intercalan las historias de los personajes con descripciones de los ataques a Canudos y el estado de sitio. Sin embargo,

cumpridas. E foi o mais afoito, o mais impiedoso, o primeiro talvez no esfaquear pelas costas a vítima, exatamente na ocasião em que ela, num carro, sentada ao lado de autoridade superior do próprio exército se acolhera ao patrocínio imediato das leis...O atentado acarretou-lhe a transferência para Mata Gross, e dessa Sibéria canicular do nosso exército, tornou somente após a proclamação da República.» DA CUNHA, E. *Os Sertões*. *Op. Cit.* P. 246-247.

⁴¹¹ Cfr. MADDEN, L. *The Canudos War in History*. *Op. Cit.* P. 6-8.

⁴¹² Además, Antonio Candido en su artículo sobre la obra de Da Cunha señala que el aislamiento cultural, religioso, económico y social que experimentaba la población de dicha región fue uno de los factores contribuyentes más importantes en el desate del conflicto bélico: «Si en el estudio de la configuración general de la sociedad sertaneja él [Da Cunha] erige en hilo conductor el fenómeno del aislamiento cultural, en el estudio más restricto de la actividad social de sus miembros, podemos decir que adopta el criterio de la intermitencia. [...] la dirección seguida por los fenómenos de la sociedad sertaneja fue la del aislamiento, que condiciona su evolución: el ritmo sería el de la intermitencia.» CANDIDO, A. *Euclides Da Cunha*. *Op. Cit.* P. 41.

puede afirmarse que, a grandes rasgos, la estructura de la narración obedece a una estructura lineal: inicio (presentación de los personajes y sus historias), nudo (estallido de la guerra) y desenlace (fracaso de la revolución y muerte del Consejero).

Otro rasgo del estilo es el recurso del paralelismo. Por ejemplo, se narra al mismo tiempo la decadencia del Consejero y el fracaso de los rebeldes de Canudos. También se cuenta la violación de Sebastiana por el Barón, mientras se afirma y concreta la derrota de la monarquía frente a la República. De igual manera se descubre este recurso en la mejoría de un personaje, que implica, paralelamente, la decadencia de otro. Por ejemplo, cuando Galileo Gall viola a Jurema, este se siente finalmente libre del peso o la carga de su estilo de vida célibe; mientras que esta sufre una deshonra. En este modelo también se descubre cómo el sacrificio y el sufrimiento de un personaje, representa la salvación o redención de otro.

1.4. Voz narradora

Predomina el narrador heterodiegético de focalización cero.⁴¹³ Sin embargo, la actitud de cada uno de los personajes o su visión particular y subjetiva no queda subyugada a la autoridad y omnisciencia del narrador absoluto. Más bien, la multiplicidad de perspectivas que se presentan es fundamental para comprender la configuración de la figura del Cristo-Consejero. Lo que el lector llega a conocer de este le es presentado gracias a los pensamientos, monólogos, experiencias y diálogos de los otros personajes, puesto que él mismo no toma la palabra muy seguido.⁴¹⁴

⁴¹³ Esta postura escogida por Vargas Llosa es interpretada como un recurso o una forma de mantener cierta imparcialidad periodística o de crónica: «Su punto focal [de Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*] no es otro que toda América Latina en la década de los sesenta, sustrato obligado para entenderla [la obra]. Por ello el autor asume una neutralidad que lo sustrae del discurso literario y lo remite a la articulación histórica.» RAMA, Á. «*La guerra del fin del mundo: una obra maestra del fanatismo artístico*. En: RAMA, Á. *La crítica de la cultura en América Latina*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1984. P. 334-364. Aquí: 335.

⁴¹⁴ De hecho, la multiplicidad de perspectivas es uno de los recursos o técnicas de los que se vale el autor para ficcionalizar la historia, es decir, para transformar e reinterpretar un hecho concreto en el tiempo: «[...] en el proceso de ficcionalización se dejan descubrir dos estrategias: la primera es la individualización de la Historia, es decir, la narración privilegia las experiencias subjetivas de los protagonistas para explicar sus disposiciones a la violencia; en la segunda, la ficcionalización asume un paradoja: finge representar lo irrepresentable advirtiendo al mismo tiempo al lector que se trata solamente de ficción, es decir, ella responsabiliza al propio lector en qué medida él está dispuesto a identificar la narración con la 'verdad' histórica. En los dos casos nos encontramos frente a una poética que valoriza la responsabilidad individual y lo subjetivo en vez de la dependencia individual de lo colectivo y del compromiso de la narración con la historia objetiva.» NITSCHACK, H. «Mario Vargas Llosa: la ficcionalización de la historia en “La guerra del fin del mundo”». En: *Revista chilena de literatura*.

El autor sacrifica la voz de su protagonista, este cede su lugar como figura narradora, para dar paso a la configuración de un discurso colectivo.⁴¹⁵ Se ve perdida la perspectiva del Cristo, pero se gana así la pluralidad de puntos de vista, lo cual se relaciona con la historia bíblica de Jesús. Como bien es sabido, este personaje histórico tampoco dejó escritos, sino que lo que se conoce de él es testimonio o transmisión de la tradición a través de distintos medios narrativos. Así, el silencio del protagonista sirve al propósito de la interpretación, la creencia (por sobre la certeza del registro histórico) y la creación.

2. Descripción fenomenológica

2.1.Sacrificio

En *La guerra del fin del mundo* es el Consejero, Antônio Vicente Mendes Maciel, el personaje que se identifica con la figura de Cristo, en su modalidad de libertador: el que exige la transformación del pueblo, pero no solo en sentido moral o espiritual, sino también un cambio profundo en las estructuras sociales.⁴¹⁶ Puede definírsele como un libertador-conservador, puesto que defiende la fe cristiana y sus valores, pero quiere librar al pueblo de la opresión de un gobierno republicano. El movimiento que lidera, por ello, busca el retorno de la monarquía, la cual aseguraba la unión del Estado y la Iglesia. Para los seguidores del Consejero, la República es el enemigo principal de la fe y la tradición.

Este Cristo-guerrero se caracterizará por su radicalidad militar y política. Desde el inicio de la obra se le presentará como un Mesías que predica los valores de la religión

(2011). No. 80. P. 117-133. Aquí: P. 117. También: OLIVEIRA, C. «History into fiction: Euclides da Cunha and Mario Vargas Llosa». En: *Mediterranean Studies*. (1996). No. 6. P. 157-164.

⁴¹⁵ «Los sucesos de Canudos han ejercido una verdadera fascinación sobre Vargas Llosa que, al hacer la interpretación de los hechos históricos, prefiere dejar que los personajes den sus propias versiones para así preservar la ambigüedad propia de esta controvertida página de la historia de Brasil.» BERNUCCI, L. *Historia de un malentendido: Un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*. New York: Peter Lang, 1989. P. 14.

⁴¹⁶ El tema de la ruptura o quebrantamiento de estructuras y sistemas (sociales, políticos, culturales, ideológicos, etcétera) es fundamental en la obra de Vargas Llosa. Esto es especialmente evidente en el caso de *La guerra del fin del mundo*, en que el tema central es la rebelión religiosa y política de un grupo marginado. Al respecto Cfr. OVIEDO, J.M. «Un libro sobre un libro: La guerra del fin del mundo». En: GOIC, C. (Ed) *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Época contemporánea*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988. P. 512-517.

cristiana, pero no desde la pasividad o tolerancia, sino desde una postura provocadora, belicosa y agresiva. Sin embargo, las primeras impresiones que aparecen de él en la novela lo retratan como un hombre austero, inmutable e inerme. Es precisamente esta combinación entre espíritu guerrero y personalidad inalterable lo que creará ese efecto paradójico de ser un líder cristiano rebelde:

Era un hombre alto y tan flaco que parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo. Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba al hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos del sertón bautizando muchedumbres de niños y casando a las parejas, amancebadas. Era imposible saber su edad, su procedencia, su historia, pero algo había en su facha tranquila, en sus costumbres frugales, en su imperturbable seriedad que, aun antes de que diera consejos, atraía a las gentes.⁴¹⁷

Como se ilustra en la cita, su radicalidad religiosa y política se reconoce en distintos aspectos de su personalidad, desde su apariencia física hasta su carácter: vestidura (solo porta una túnica), espiritualidad (reza constantemente), ayuno, celibato. Este aspecto puede comprenderse ya como una modalidad sacrificial: el abandono del bienestar personal, renuncia a los placeres del mundo y sumisión de la corporeidad a favor de la espiritualidad. Este Cristo sacrifica las comodidades y lujos de la vida, para entregarse al prójimo y a su misión. La ofrenda corporal y material está directamente relacionada con la potencialidad y efectividad redentora. Un Cristo opulento o próspero no podría librar al hombre de las cadenas de la pobreza, esclavitud y pecado. Primero debe él despojarse de las distracciones del mundo y solo así será legítima su inmolación. La abdicación o abandono (pérdida) de los valores materiales significará, para el Consejero, la obtención (ganancia) de una vida eterna y trascendental:

Que levanten las manos los ricos, decía predicando a la luz de una fogata, en la incipiente aldea. Yo las levanto, porque soy hijo de Dios, que me ha dado un alma inmortal, que puede merecer el cielo, la verdadera riqueza. Yo las levanto porque el Padre me ha hecho pobre en esta vida para ser rico en la otra.⁴¹⁸

Dicha consagración a la espiritualidad es un rasgo constante y fundamental de las prédicas del Consejero. Este se concentrará en el anuncio de esta nueva forma de vida, en oposición a lo que observa: avaricia, egoísmo, exceso y vicios. Ante esto, insistirá en la necesidad de justicia, repartición de las riquezas, igualdad social y el rescate de la moral cristiana. Dichos ideales, entonces, derivarán en un discurso político, socialista,

⁴¹⁷ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. España: Plaza & Janes Editores, S.A., 1981. P. 531.

⁴¹⁸ *Ibidem*. P. 58.

idealista y utópico. De tal manera que el Consejero adoptará la modalidad de Cristo-
orador o apóstol, es decir, aquel que anuncia un nuevo estado de convivencia social:

El Consejero los habría convencido que es pecado - escuchadlo bien - considerar como propio cualquier bien moviente o semoviente. Las casas, los sembríos, los animales pertenecen a la comunidad, son de todos y de nadie. El Consejero los ha convencido que mientras más cosas posea una persona menos posibilidades tiene de estar entre los favorecidos el día del Juicio Final.⁴¹⁹

Desde esta perspectiva, la sociedad que será fundada en Canudos recordará o se asemejará a las primeras comunidades cristianas, que vivían en una organización o estado utópico comunal.⁴²⁰ Como puede notarse, lo que el autor peruano resalta es el descontento social que existe en una sociedad escindida y traumatizada por la injusticia, la cual afecta el plano político, histórico, cultural y económico. En ese sentido, la figura del Consejero cumplirá la función de ruptura con ese orden establecido, mediante su crítica a la República, su actitud mesiánica y su idealismo. Esta será la figura que representará el conflicto ideológico, cultural, religioso y social que se da en Canudos.⁴²¹ Antonio Mendes será el catalizador que desarticulará o desajustará las disposiciones y el ordenamiento comunal que busca imponerse. En esto consistirá, esencial y fundamentalmente, su acto sacrificial: entregarse a sí mismo (cuerpo, vida, espíritu, proyectos, entre otros) por el rescate de su comunidad.

Sin embargo, esto no lo llevará a cabo de manera somera o moderada, sino que el protagonista buscará instaurar una nueva organización que desafíe, radicalmente, las estructuras políticas, económicas y sociales que la nueva República trata de imponer. El medio para lograrlo, como se mencionó, será el retorno a un estado más «primitivo» de convivencia, como en las comunidades cristianas bíblicas, las cuales tenían como ideal

⁴¹⁹ *Ibidem*. P. 57.

⁴²⁰ Sobre la descripción bíblica de la vida en las primeras comunidades cristianas Cfr. Hc. 2, 42-47.

⁴²¹ Estas condiciones de aislamiento, escisión social, descontento, etc., son algunas de las causas que explican el conflicto que se dio en Canudos, según Antonio Candido.: «Oprimido [Canudos] por un medio adusto, aislado de la civilización por el desierto, por el régimen de propiedad, por la política metropolitana: aislado de sus semejantes por la baja densidad demográfica, se volvió sobre sí mismo. [...] Euclides Da Cunha analiza ampliamente el fenómeno, a fin de mostrar su consecuencia lógica: el conflicto. De hecho, cuando una cultura aislada entra bruscamente en contacto con otros patrones, surge una situación de antagonismo, que se resuelve en la lucha por la preservación de los valores antiguos.» CANDIDO, A. *Euclides Da Cunha. Op. Cit.* P. 43. Así, en *La guerra del fin del mundo* se retrata cómo el Consejero se opone a la «invación» ideológica que representa la introducción de los principios republicanos en la pequeña comunidad de Canudos. Hay una irrupción violenta que trata de despojar a esa comarca de sus valores tradicionales (como los del cristianismo) e imponerles otros. El Cristo de Vargas Llosa, entonces, toma el papel del individuo rebelde que busca defender la autonomía cultural, religiosa e ideológica de la comunidad.

la realización de una forma de vida sublime (Reino) en el mundo.⁴²² Este estado de «pureza» del que se narra en la Biblia⁴²³ y en *La guerra del fin del mundo* contrasta tanto con las normas, prácticas y razones mundanas, que se buscará eliminarlo para retornar a la regularidad o normalidad del sistema opresor:

No faltaba qué comer. Había granos, legumbres, carnes, y como el Vassa Barris tenía agua, se podía sembrar. Los que llegaban traían provisiones y de otros pueblos solían mandarles aves, conejos, cerdos, cereales, chivos. [...] Pero, en general, la vida era pacífica y reinaba un espíritu de colaboración entre los vecinos. Una fuente de problemas era el inaceptable dinero de la República: al que se sorprendía utilizándolo en cualquier transacción los hombres del Consejero le quitaban lo que tenía y lo obligaban a marcharse de Canudos. [...] Se cambiaba rapadura por alpargatas, gallinas por curación de yerbas, farinha por herraduras, tejas por telas, hamacas por machetes y los trabajos, en sembríos, viviendas, corrales, se retribuían con trabajos. Nadie cobraba el tiempo y esfuerzo dados al Buen Jesús.⁴²⁴

Como puede verse, en la cita se presenta nuevamente el sacrificio o la renuncia a la vida mundana, pecaminosa, consumista y pervertida por la República, en función de un estado de perfección espiritual, basado en la solidaridad y la moral cristiana. Esas son las dos esferas o categorías principales que se opondrán o contrastarán en la obra: la noción radical y fundamentalista de la vida terrenal como pasajera, ilusoria e insatisfactoria; y la posibilidad idealizada del paraíso:

Había, pues, que prepararse. Había que restaurar la iglesia y el cementerio, la más importante construcción después de la casa del Señor, pues era antesala del cielo o del infierno, y había que destinar el tiempo restante a lo esencial: el alma. ¿Acaso partirían el hombre o la mujer allá con sayas, vestidos, sombreros de fieltro, zapatos de cordón y todos esos lujos de lana y de seda que no vistió nunca el Buen Jesús?⁴²⁵

Dicha idealización de una vida espiritual llevará a los personajes a obsesionarse con el perfeccionamiento del carácter y la fe. Por ello se narrarán diversos episodios en los que la negación del cuerpo o el castigo (sacrificio) serán un camino para alcanzar un nivel espiritual más alto y para obtener el favor de Dios:

⁴²² Este volver a un estado «primitivo» de convivencia en el que no predominen los valores del capitalismo y la República no solamente es consecuencia de esa invasión ideológica y cultural, sino también puede comprenderse desde la psicología social: «En tal sociedad, las ondas de misticismo rompen con toda la fuerza, porque, como en las multitudes, las fuerzas conscientes son ahogadas por la masa de la emotividad desencadenada. Se liberan los automatismos, derribando el control vacilante de la razón, y las tendencias primitivas irrumpen furiosas.» CANDIDO, A. *Euclides Da Cunha. Op. Cit.* P. 42.

⁴²³ Nótese la similitud de la descripción dada en *La guerra del fin del mundo* y la que aparece en los Hechos de los apóstoles: «Todos los que habían creído vivían unidos; compartían todo cuanto tenían, vendían sus bienes y propiedades y repartían después el dinero entre todos según la necesidad de cada uno. Todos los días se reunían en el Templo con entusiasmo, partían el pan en sus casas y compartían sus comidas con alegría y con gran sencillez de corazón.» Cfr. Hch. 2, 44-47. Biblia en línea disponible en: <http://www.biblia.catholic.net/> (Fecha de consulta: 5 de mayo de 2016).

⁴²⁴ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo. Op. Cit.* P. 59-60.

⁴²⁵ *Ibidem.* P. 17.

El Consejero se levantó la túnica y el muchacho pudo ver, en la luz incipiente, que se sacaba un alambre que tenía en la cintura lacerándole la carne. “Ahora llévalo tú”, lo oyó decir. Él mismo ayudó al Beato a abrirse las ropas, a apretar el cilicio contra su cuerpo, a anudarlo.⁴²⁶

De tal manera que la inmolación del cuerpo se entenderá como una forma de redención del alma. El castigo corporal equivaldrá a fortaleza espiritual, ascetismo, misticismo y templanza. Por ello, los personajes están dispuestos a perder incluso la vida (culmen del sacrificio corporal y mundano) para obtener un estado de gracia espiritual.⁴²⁷ La recompensa, ganancia o redención que se anticipa o espera del castigo del cuerpo será un tópico constante a lo largo de toda la obra. El Consejero inspirará a sus seguidores a optar por estas prácticas y generará en ellos la expectativa de la entrega hasta la muerte. Esto puede interpretarse como una consecuencia o repercusión del radicalismo religioso, en el cual se concibe a Dios como un ser necesitado del sacrificio humano (ya sea corporal o de otra índole). Uno de los mensajes centrales de este Cristo-guerrero será que para agradar a Dios debe purificarse el cuerpo y el espíritu.⁴²⁸ De esta manera, este adoptará también la modalidad de Cristo-juez, al ponderar la conducta humana y

⁴²⁶ *Ibidem*. P. 35.

⁴²⁷ Es importante notar cómo *La guerra del fin del mundo* enfatiza o remarca estos lineamientos o formas de pensar que obedecen a cierta tendencia mesianista, lo cual fue un tema que se popularizó en la literatura en el siglo XX. Es dicha época post-guerra la que fomentó la discusión y reflexión acerca del fin del mundo, la construcción de utopías, rescate de valores espirituales radicales, idealización de un nuevo mundo, expectativas inalcanzables de moralidad, entre otros. *La guerra del fin del mundo* obedece a ese modelo junto a otras obras importantes de la época, en la que los autores retratan el deseo de redención y construcción de una realidad utópica: «[...] the strategies used by the Peruvian novelist in his re-reading of the apocalyptic narrative, including the rise and fall of Antonio the Counselor’s millennialist movement, the misinterpretation of reality used as a poetic principle (and a technique for constructing characters), and also the poetics of paranoia, through which the world and history can be read as “text”. [...] *The War of the End of the World* show certain features like a culture of conspiracy, solipsism, the failure of the apocalyptic prophecy, the clash of interpretations, their metahistorical assumptions [...]» SIMUT, A. «Apocalypse, solipsism and millennialism in *The War of the End of the World* by Mario Vargas Llosa». En: *Echinox Journal*. (2008). No. 14. P. 156-163. Aquí: P. 157-158. También: AGUILAR CAMÍN, H. «Mario Vargas Llosa: La realidad y la utopía». En: *Nexos*. (2010). No. 395. P. 36-44. GIRÁLDEZ, J. M. (et al.) «Amores, utopías, infiernos: Estudios críticos sobre Mario Vargas Llosa». En: *Antípodas: Journal of Hispanic and Galician Studies*. (2011). No. 22. P. 1-198. Sobre el tema de la utopía mesiánica: GLADIEU, M.M. «Las utopías en la obra de Mario Vargas Llosa». En: *Antípodas: Journal of Hispanic and Galician Studies*. (2011). No. 22. P. 33-41.

⁴²⁸ Esta es una de las muchas críticas que hace el autor peruano al radicalismo religioso. A lo largo de toda la obra se descubren distintos señalamientos a las incongruencias, absurdos y potenciales peligros del fanatismo religioso: «Mario Vargas Llosa’s favorite novel, “*The War of the End of the World*” (1981), may be read not just as a rewriting of Euclides da Cunha’s account of the Brazilian government’s war against religious fanatics in the Canudos rebellion in *Rebellion in the Backlands* (1902), but also as a profound critique of the religious elements that are intertwined with the “total novels” of the Latin American Boom. [...] in *The War of the End of the World*, the power to narrate has become disseminated and democratized to the point of anarchy: Each of the characters creates his particular story, relying on his individual experience to tell it, and deriving from it his own personal meaning. A deeply skeptical exploration of the role of belief in narrative arguably forms the backbone of Vargas Llosa’s masterpiece.» GONZÁLEZ, A. «Religion and the novel in Mario Vargas Llosa’s *La guerra del fin del mundo*». En: *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*. (2012). No. 66. P. 83- 92. Aquí: P. 84.

emitir condenas de castigos corporales a sus seguidores. El Consejero espera que sus discípulos también adopten las mismas prácticas, es decir, no se trata de un sacrificio desinteresado, sino que se espera una respuesta o reacción que conduzca al cambio.

Como puede verse, este personaje está influenciado por la teología de la liberación, la cual afirma que la Iglesia de Latinoamérica debe adoptar las categorías del marxismo. Por ello, la insatisfacción del pueblo con el Gobierno (a modo de rechazo a la idea de autoridad, la cual se identifica con la historia de explotación y represión en el continente) y la lucha de clases son constantes en toda la obra.⁴²⁹ Aparece dicho repudio en el enfrentamiento de los seguidores del Consejero contra la República. Esta rebelión es la manifestación más clara y evidente de la radicalidad y la postura combativa de este Cristo-guerrero. Esto puede notarse en distintos episodios; por ejemplo, cuando exige la reconstrucción del templo que ha sido demolido o cuando destruye públicamente el edicto de los nuevos impuestos.⁴³⁰ Como puede verse, se le atribuye una función política al Mesías o Cristo.

⁴²⁹ No se trata aquí de asegurar o aseverar que Mario Vargas Llosa comparta las posturas de la teología de la liberación o del marxismo. Se puede, sin embargo, afirmar que el autor peruano es claro y radical en su postura acerca de la pobreza, subdesarrollo y problemas de Latinoamérica, y es a dichas ideas y críticas que se hace referencia en este punto. Más que adaptar una postura política o religiosa a la obra de Vargas Llosa, se busca señalar que el autor tiene un alto grado de conciencia acerca de los problemas del continente y su relación con la historia, religión, cultura y política: «At least one basic problem is the same. Two cultures, one Western and modern, the other aboriginal and archaic, hardly coexist, separated from each other because of the exploitation and discrimination that the former exercises over the latter. Our country, our countries, are in a deep sense more a fiction than a reality. [...] Immense opportunities brought by the civilization that discovered and conquered America have been beneficial only to a minority, sometimes a very small one; whereas the great majority managed to have only the negative share of the conquest—that is, contributing in their serfdom and sacrifice, in their misery and neglect, to the prosperity and refinement of the westernized elites. One of our worst defects, our best fictions, is to believe that our miseries have been imposed on us from abroad, that others, for example, the conquistadores, have always been responsible for our problems. There are countries in Latin America—Mexico is the best example—in which the Spaniards are even now severely indicted for what they did to the Indians. Did they really do it? We did it; we are the conquistadores. They were our parents and grandparents who came to our shores and gave us the names we have and the language we speak. They also gave us the habit of passing to the devil the responsibility for any evil we do. Instead of making amends for what they did, by improving and correcting our relations with our indigenous compatriots, mixing with them and amalgamating ourselves to form a new culture that would have been a kind of synthesis of the best of both, we, the westernized Latin Americans, have persevered in the worst habits of our forebears, behaving toward the Indians during the nineteenth and twentieth centuries as the Spaniards behaved toward the Aztecs and the Incas, and sometimes even worse. We must remember that in countries like Chile and Argentina, it was during the republic (in the nineteenth century), not during the colony, that the native cultures were systematically exterminated. In the Amazon jungle, and in the mountains of Guatemala, the exterminating continues.» VARGAS LLOSA, M. «*Questions of conquest*». En: *Harper's*. (1990). No. 55. P. 45-53. Aquí: P. 51-52.

⁴³⁰ Nótese aquí también la similitud con los episodios bíblicos que señalan el carácter «rebelde» de Jesús. En primer lugar, la afirmación de la destrucción y reedificación del templo en tres días (Jn. 2, 19) y la expulsión de los mercaderes del templo (Mr. 11, 15-18). En ambos pasajes Jesús desafía la autoridad religiosa de los sacerdotes (destrucción del templo), y censura las costumbres que este considera

Este aspecto será preponderante en toda la novela: la rebelión política y social unida al aspecto mesiánico cristiano.⁴³¹ Esto no se limitará solo a la figura del Cristo-guerrero, sino que su radicalidad y fundamentalismo se descubren de igual manera en sus seguidores, quienes optan por el sacrificio corporal y se distinguen por su estilo de vida austero y frugal. También estos se ciñen a rigurosos y severos castigos, como se mencionó anteriormente. Su sacrificio, además, comprenderá la adopción de distintos roles en torno a las actividades del Consejero, como discípulos o ayudantes. Un claro ejemplo de esto se descubre en la figura de María Quadrado, quien se convertirá en la acompañante del líder religioso. Esta renuncia o se entrega en cuerpo y espíritu al servicio del Consejero, pues reconoce que él la ha redimido al recibirla como seguidora, luego de distintos obstáculos y dificultades que esta ha debido superar:

El tiempo que el Consejero permaneció en Monte Santo, dando consejos y trabajando [...] durmió en la gruta de María Quadrado. Después se dijo que no durmió, ni ella tampoco, que pasaban las noches hablando de cosas del espíritu al pie del altarcillo multicolor, y se llegó a decir que él dormía en el jergón y que ella velaba su sueño. El hecho es que María Quadrado no se apartó de él un instante, cargando piedras a su lado en el día y escuchándolo con los ojos muy abiertos en las noches.⁴³²

Sin embargo, el personaje de María Quadrado no es solo interesante desde la comprensión e interpretación del motivo del sacrificio, sino que esta refuerza, confirma y ratifica la identificación del Consejero con el Jesús bíblico. Esto, en su caracterización o modalidad como «María Magdalena». Otro de los personajes que cumple dicha función es el León de Natuba, conocido en la novela como «evangelista». Este toma el papel del narrador, pero también del escritor que recupera las enseñanzas del Consejero. De esta manera contribuye a la perpetuación de la figura central como un Cristo-maestro o Cristo-líder. Estos personajes reafirman al Consejero en su papel de Mesías y libertador:

-Yo escribía todas las palabras del Consejero- lo oyó decir, con su voz bella y cadenciosa. Se dirigía a él, tratando de ser amable-. Sus pensamientos, sus consejos, sus rezos, sus profecías, sus sueños. Para la posteridad. Para añadir otro Evangelio a la Biblia.⁴³³

degeneradas (comerciar en un lugar sagrado). De igual manera el Consejero rivaliza o provoca a las autoridades estatales (ordenando la reconstrucción de la iglesia), y reprueba la decadencia de la República (al negar las nuevas reglamentaciones).

⁴³¹ Cfr. SIMUT, A. *Apocalypse, solipsism and millennialism*. Op. Cit. P. 158-160.

⁴³² VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. Op. Cit. P. 53.

⁴³³ *Ibidem*. P. 456.

Otra figura que ratifica al Consejero en su personificación o figuración del Jesús bíblico y que lo confirma en la modalidad de Cristo-sacrificado es el cordero de Alejandrihna Correas. Esta mascota vive en la misma cueva que el líder religioso y sus seguidores. La identificación de este animal con el protagonista se completará al final de la narración, cuando este es sacrificado, poco antes que el Consejero sea asesinado.⁴³⁴

Otra modalidad del sacrificio, que también puede entenderse desde los fundamentos o postura de la teología de la liberación es la lucha del Consejero contra la noción o idea de autoridad (concretizada en la República, la Iglesia y la sociedad burguesa). Este personaje se entrega por la liberación ideológica, moral y espiritual del pueblo de esas falsas ideas o figuras de dominación. Su lucha no es realmente contra un enemigo concreto e individual, sino contra el sojuzgamiento social, el orden establecido y la imposición ideológica que sufre el pueblo.⁴³⁵ La teología de la liberación propone la autonomía de la teología católico-romana en función de la fundación de una Iglesia del pueblo.

Este enfrentamiento contra la autoridad será un aspecto fundamental o esencial del sacrificio del Consejero. Dado que este desea construir una nueva sociedad (ruptura con el orden establecido), será reprobado, criticado y condenado por estas figuras autoritarias, especialmente la República y la Iglesia cristiana. Esta será otra manera de comprender su inmolación, es decir, oponerse abiertamente a este ordenamiento, aún si ello desemboca en el rechazo y sentencia de parte de la sociedad y los grupos de poder.

⁴³⁴ *Ibidem*. P. 480-486.

⁴³⁵ Es interesante señalar que la liberación ideológica y cultural y la lucha contra el sometimiento de la autoridad explotadora son de los grandes proyectos utópicos o idealizados en la obra de Vargas Llosa, según la crítica: «Si algo caracteriza a sus personajes centrales es la pasión y la entrega absoluta con que emprenden su labor, su sueño, su búsqueda de la utopía, que en este principio de siglo cobra una vigencia apabullante, en nuestra época del fin de las ilusiones y de las esperanzas. [...] En *La guerra del fin del mundo* [...] se presenta la idea obsesiva de una sociedad ideal, basada en la justicia, en la emancipación de los obreros respecto a los patrones, en la igualdad entre hombres y mujeres, referida al matrimonio y a las diferencias sexuales. [...] La verdad es que la visión de una sociedad perfecta tiene una tremenda fuerza de atracción. El sueño es el de una sociedad de absoluta justicia donde ha desaparecido la explotación, donde no existen diferencias económicas ni sociales, donde impera una absoluta igualdad entre hombres y mujeres, donde la razón ha eliminado todas las fuentes de injusticia. Es un sueño que ha perseguido a la humanidad desde que la idea del paraíso forma parte de nuestras creencias y de nuestras tradiciones. Esa utopía es una utopía colectivista, es una utopía donde el individuo es una pieza en una comunidad. SOLARES, I. «El paraíso posible de Mario Vargas Llosa». En: *Revista de la Universidad de México*. (2004). No. 3. P. 21-29. Aquí: P. 21-22.

Al presentar esta situación social y política, también se muestra cómo la teología de la liberación afirma que en Latinoamérica existe la necesidad de identificación de los fieles con líderes religiosos concretos, cercanos y humanos, que tengan una experiencia vívida del cristianismo. Ante esto la Iglesia aparece como antagonista de esa religiosidad sentida y emocional. Dicha institución se muestra como representante o símbolo de un cristianismo distante e impuesto. Por esta razón el Consejero insiste en el rechazo a dicha Iglesia autoritaria y formalista. Este afirma que no se trata más que de un «ser demoníaco» que perjudica a la población:

La República seguiría mandando hordas con uniformes y fusiles para tratar de prenderlo, a fin de impedir que hablara a los necesitados, pero, por más sangre que hiciera correr, el Perro no mordería a Jesús. [...] El gran Rey habría derrotado a las camadas del Can, limpiando al mundo para el Señor.⁴³⁶

En la anterior cita se representa la imagen de lo demoníaco en el símbolo del perro. Esta es una metáfora fundamental, pues se trata de un animal carnívoro y agresivo, pero que al mismo tiempo convive con el hombre.⁴³⁷ En *La guerra del fin del mundo* se menciona en repetidas ocasiones que el perro vendrá a Canudos para devorar los cadáveres y despedazar a los rebeldes. El perro, entonces, hace referencia a la República y a todos los males que esta trae consigo, por ejemplo, laicismo, liberalismo, división de clases, opresión del gobierno, sumisión, entre otros. En dicho contexto se descubre a la religión como la única posibilidad de liberar al pueblo, de librarse de las garras de dicho demonio. Se describe al Consejero como aquel que, mediante la contemplación y el sacrificio de su cuerpo y alma, ha podido redimir a los pecadores. Los ha transformado de seres violentos, resentidos, sufridos y rabiosos, en criaturas mansas y espirituales:

⁴³⁶ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo. Op. Cit.* P. 59.

⁴³⁷ Este símbolo es polisémico en todas las culturas y también en la literatura. Desde la Antigüedad, al perro se le relacionaba con la muerte, porque era un animal que carcomía cadáveres, así como las hienas o las aves: «[Príamo] ¿Está aún el cuerpo de mi hijo junto a las naves, O Aquiles ya lo ha descuartizado y servido a sus perros? Díjole, a su vez, el mensajero Argicida: ¡Anciano! Todavía los perros no lo han devorado.» *La Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1991. (Canto XXIV, 407-410). P. 596. Por ser devoradores de cadáveres, los perros no eran considerados compañeros del hombre, en las culturas antiguas. De hecho, este fue considerado la personificación de la deslealtad. Según los mitos asiáticos primitivos, fue designado por los dioses para guiar y cuidar al hombre, pero, en cambio, hizo un pacto con los demonios para precipitar a su amo a la muerte. Así, el perro se convierte en guía del hombre hacia la muerte. Cfr. BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos. Op. Cit.* En el caso de *La guerra del fin del mundo*, el perro se asocia con el peligro, la ferocidad y la brutalidad de la República sobre la pequeña comunidad de Canudos. Esta será «devorada» por la saña y bestialidad del nuevo gobierno y sus disposiciones. Es decir, sus valores y tradiciones serán reemplazadas por principios políticos que le son ajenos.

Esas violencias, muertes, robos, saqueos, venganzas, esas ferocidades gratuitas, como cortar orejas, narices. Toda esa vida de locura e infierno. Y sin embargo, ahí está, también él, como Joao Abade, como Taramela, Pedrao y los demás... El Consejero hizo el milagro, volvió oveja al lobo, lo metió al redil. Y por volver ovejas a los lobos, por dar razones para cambiar de vida a gentes que solo conocían el miedo y el odio, el hambre, el crimen y el pillaje, por espiritualizar la brutalidad de estas tierras, les mandan Ejército tras Ejército, para que los exterminen.⁴³⁸

El mundo, nuevamente, se presenta como pecaminoso, plagado de violencia, muerte, lujuria y avaricia, entre otros. La única esperanza que le queda a dicho pueblo «abandonado» por Dios, caído, consumido por el pecado, es confiarse a la Providencia y esperar que este recompense su sacrificio con la liberación o absolución de sus sufrimientos: «Los oyeron hablar del Espíritu Santo, que es la libertad de las abluciones de María, celebrar las virtudes de la frugalidad, de la pobreza y del sacrificio y explicar que cada sufrimiento ofrecido a Dios se convierte en premio en la otra vida.»⁴³⁹

Esta fe acompañará a los personajes hasta las últimas consecuencias, incluso cuando han ya perdido la batalla, es decir, cuando los soldados de la República entran a Canudos. Los seguidores del Consejero saben que ya no hay escapatoria y que su líder está en su lecho de muerte. Sin embargo, estos se mantienen a su lado y están dispuestos a acompañarlo hasta la consumación de su pasión.

En la novela se narra la muerte del Consejero como un hecho indigno y degradante. Esta será la conclusión o el culmen de su sacrificio. Su muerte se presentará como la conclusión o el resultado de la vida de limitaciones, parvedad y exigüidad que este llevó. No muere en el campo de batalla, como un Cristo-guerrero-activo, sino en la cueva donde se esconde.⁴⁴⁰ Se trata de una muerte degradada o impropia para un líder. Esta será otra de las modalidades de su sacrificio, pues este afirma que hubiera querido salir a guiar a sus discípulos en la batalla. Sin embargo, la muerte de este Cristo-rebelde debe ser innoble o escandalosa para que se complete la degradación del personaje-individuo-insurrecto que se pronuncia contra la autoridad y el orden establecido en la sociedad (rasgo característico de la obra de Vargas Llosa). Dichos protagonistas sufren

⁴³⁸ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. Op. Cit. P. 418.

⁴³⁹ *Ibidem*. P. 346.

⁴⁴⁰ En *La guerra del fin del mundo* Vargas Llosa no explicita ni ahonda en las razones de su muerte. Se señala simplemente que este cae enfermo. De hecho, las verdaderas causas de la muerte de Mendes Maciel son igualmente oscuras en la historia. Se cree que murió de disentería, pero no se sabe con certeza. Cfr. DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro*. Op. Cit. P. 9 y ss. Vargas Llosa se asegura de no especular ampliamente sobre este asunto y se limita a resaltar el hecho de que la muerte del Consejero fue mantenida en secreto por parte de sus seguidores.

un proceso de decadencia que, eventualmente, los llevará a una muerte ignominiosa o deshonrosa, como se descubre también en *La guerra del fin del mundo*:

Terminada el examen médico había surgido un problema. ¿Qué hacer con esos huesos? Alguien propuso que la calavera fuera enviada al Museo Nacional, como curiosidad histórica. Hubo una oposición cerrada. ¿De quién? De los masones. Bastaba ya con Nosso Senhor de Bonfim, dijeron. Esa calavera expuesta en una vitrina convertiría al Museo Nacional en una segunda Iglesia de Bonfim, en un Santuario heterodoxo. Era preciso evitar que la calavera se volviera reliquia, germen de futuras revueltas. Había que desaparecerla. ¿Cómo? [...] ¿Qué lugar más seguro y más remoto que en el fondo del mar?⁴⁴¹

El sacrificio de este personaje rebelde se descubre incluso en las condiciones de su fallecimiento. Este se priva o renuncia a la posibilidad de una muerte digna y propia, a favor de la congruencia discursiva e ideológica. Si su muerte no fuese pasional, decadente y sacrificial, no podría cumplirse la promesa de redención para el pueblo, es decir, de un héroe mártir.⁴⁴²

Además, el surgimiento y establecimiento de la noción de un héroe-mito-redentor es producto, en gran medida, del hecho que los enemigos del Consejero mantienen su muerte como un secreto. En la obra, estos buscan desaparecer toda huella, influencia, rastro o posible herencia o legado de este Cristo-rebelde, lo que contribuye al nacimiento del mito de su resurrección. Al no presentar evidencia de su muerte, como sus restos mortales o cadáver, se generará especulación y se dará paso a que la fantasía, imaginación o fanatismo colectivo creen un héroe o santo mítico.⁴⁴³

⁴⁴¹ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. Op. Cit. P. 433.

⁴⁴² En este punto puede hacerse referencia nuevamente a la teoría de Girard sobre el sacrificio. Para el antropólogo francés, la víctima que se inmola debe morir o ser entregada de manera violenta. El sacrificio siempre implica brutalidad, irracionalidad, ensañamiento y barbarie, puesto que trata de concentrar todos esos sentimientos feroces y salvajes que no pueden expresarse o ventilarse de manera corriente en la sociedad. Así, la muerte de una víctima sacrificial libera a la comunidad de ese deseo primitivo de castigo, violencia y saña, mediante un mecanismo socialmente aceptable. Cfr. GIRARD, R. *El chivo expiatorio*. Op. Cit. P. 15 y ss. Así, la muerte del Consejero debe reflejar cierta decadencia, y brutalidad. Debido a su vida austera parece ya un cadáver que sufre de inanición, fiebres y alucinaciones, mientras agoniza en una cueva, tendido en el piso.

⁴⁴³ Sin embargo, se hace la salvedad que el cadáver de Mendes Maciel sí fue encontrado después de la toma de Canudos. Falleció el 22 de septiembre de 1897. Su cuerpo fue desenterrado y analizado por médicos militares. Se le cortó la cabeza y esta fue enviada a Salvador como prueba de la victoria de la República. La cabeza estuvo varios años en exhibición en la escuela de medicina de Bahía. Finalmente esta se destruyó en 1905. Cfr. DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro*. Op. Cit. P. 101 - 119.

2.2.Redención

Como se ha mencionado hasta ahora, la crítica a la Iglesia, al fanatismo religioso y al fundamentalismo moral es esencial en *La guerra del fin del mundo*. En esta se señala cómo de una fe y religiosidad providencialista pueden resultar interpretaciones fallidas de la realidad y de los principios teológicos cristianos, según las condiciones particulares o subjetivas de una comunidad o grupo cultural. Este aspecto fundamental puede entenderse desde la teología de la liberación: el uso de motivos y simbología cristianos, adaptados al contexto social, político y cultural particular de Latinoamérica, para presentar o reflejar distintos elementos de la mentalidad, condiciones y realidad del continente.

En la novela analizada, uno de dichos recursos que se adapta del cristianismo al contexto particular de Hispanoamérica es la noción de redención, en la modalidad del nacimiento e instauración de la leyenda de un libertador o un santo mártir.⁴⁴⁴ Esto se narra en la obra en el episodio de la «resurrección» del Consejero, la cual no es real y tangible, sino más bien una conjetura, creencia o inferencia que nace del deseo de sus seguidores por mantener viva la memoria y la persona de este líder. En ese caso se refleja cómo dicho ideal, anhelo o esperanza, en determinadas condiciones culturales, sociales, psicológicas y religiosas, mediante la imaginación y fe colectivas, puede volverse una realidad histórica establecida en la consciencia del pueblo.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Girard también insiste en la importancia del sacrificio en la explicación del surgimiento de mártires, incluso si no son necesariamente figuras religiosas. Para este, la culpa de la masa luego de la ejecución violenta del inocente regularmente resulta en la exaltación de la vida, valores y entrega de este. El autor francés toma el ejemplo de Edipo Rey en la tragedia de Sófocles y explica cómo a partir de la responsabilidad que experimenta el pueblo por el castigo injusto de Edipo, que resulta en la erradicación de la peste que azota la ciudad en la obra, hace que este se vuelva un héroe o personaje admirado. Al mismo tiempo, también se vuelve una figura que inspira lástima, compasión, reconocimiento y gratitud. Cfr. GIRARD, R. *El sacrificio*. *Op. Cit.* P. 126 y ss. En el caso del Consejero, este será reconocido como «mártir» de la lucha, incluso después de haber perdido la batalla.

⁴⁴⁵ Nuevamente se hace referencia al análisis de Antonio Candido acerca de los factores psicológicos que entraron en juego en la guerra de Canudos: «Para explicar la figura del Consejero, analiza [Da Cunha] esos mecanismos de psicología colectiva. Su tesis es que él en sí nada tenía de preeminente, pues apenas encarnaba, dándole cuerpo, todo el psiquismo descoordinado de las poblaciones sertanejas. Mas, expresándolas, reforzaba su ímpetu, les daba razón de ser, mostrándolas como su propio retrato, sintetizado en una sola persona.» CANDIDO, A. *Euclides Da Cunha*. *Op. Cit.* P. 43. Como puede notarse en la cita, la elección de Mendes Maciel como líder (y eventualmente como víctima) no se basa en atributos físicos que lo hagan distinto o singular, sino al contrario, este se vuelve el «Cristo» (es decir, elegido, ungido) porque representa al pueblo, es uno más de ellos; y sin embargo, es un individuo autónomo que destaca entre la multitud. Sobre este punto Girard afirma que la víctima que se sacrifica debe poseer ciertas condiciones o peculiaridades que la distingan del grupo, y que sean admiradas y codiciadas por la masa, lo que denomina «deseo mimético» (Cfr. Cita No. 81 P. 112). En el caso de

La resurrección del Consejero no se narra como un hecho puntual o un acto concreto, sino que se insinúa o se sugiere, en boca de otros personajes. Es así como nace el mito del Consejero como Cristo-resucitado. Las personas son quienes lo instauran en la historia y en la colectividad como a un santo o un salvador, puesto que él mismo nunca afirma ser el Hijo de Dios, ni un enviado o profeta. Esta «verdad» surge de la desesperación de las personas, de su deseo de liberación y búsqueda de un líder que los consuele. Como puede verse, estos personajes están dispuestos a «sacrificar» la verdad, en función de su propia subjetividad e intereses. La realidad comprobable, exacta, auténtica y legítima pasa a un segundo plano a favor o en beneficio de la religiosidad providencialista, la mentalidad mítica, la consciencia colectiva y las necesidades del pueblo. En ese sentido, la novela muestra cómo el fanatismo religioso es capaz de crear leyendas y, en el caso especial de Latinoamérica, cómo estos tienen de fondo una historia de pobreza, explotación, victimización y desesperanza. Por ello, estos héroes o santos legendarios se caracterizarán por su modo de ser guerrilleros, líderes, rebeldes, aquellos que representan el espíritu de lucha, la libertad y el anhelo de redención del pueblo. Estos personajes mueren, pero se instauran como constructos ideológicos, culturales, históricos y sociales.⁴⁴⁶

Por esto es importante notar que en *La guerra del fin del mundo* la leyenda surge de la boca de los personajes más sencillos, aquellos que habían puesto todas sus esperanzas

Mendes Maciel, entonces, puede afirmarse que en el aspecto físico, social, cultural, contextual, etc., este no se destacaba o se diferenciaba de la colectividad: era otro pobre comerciante de la región. Sin embargo, su carácter y personalidad (rebelde, idealista, austero, etc.) lo distinguen y hacen que sea envidiado, querido y admirado por sus seguidores. Es decir, la víctima ideal para el sacrificio. Cfr. GIRAD, R. *El chivo expiatorio*. P. 17-22.

⁴⁴⁶ Por razones de espacio, no puede ahondarse profundamente en los aspectos sociológicos, antropológicos, culturales o psicológicos que explican la instauración en el tiempo de figuras «mártires» o simbólicas en la historia del continente. Sin embargo, sí pueden nombrarse algunos casos paradigmáticos acerca de este fenómeno, a modo de ejemplificación. Figuras como el Che Guevara, Camilo Torres Restrepo, Monseñor Óscar Romero, Monseñor Juan Gerardi, Pancho Villa, Emiliano Zapata, por nombrar algunos, son ejemplo en Latinoamérica de personajes que han trascendido la historia y se han instaurado como símbolos de la resistencia, esperanza, lucha y revolución, por ejemplo. Sobre la construcción de héroes, mártires, leyendas y mitos en la literatura y sociedad del continente: MATAMORO, B. «El lugar del héroe». En: *Cuadernos Hispanoamericanos*. (1982). No. 386. P. 408-415. MATAMORO, B. «Los héroes». En: *Cuadernos Hispanoamericanos* (1984). No. 407. P. 117-129. El mismo Antônio Mendes Maciel es considerado un personaje legendario que trascendió los límites de Canudos y se convirtió en un mártir de la resistencia: Cfr. DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro? Op. Cit.* P. 7 y ss. También sobre el Consejero como héroe o mito en Latinoamérica: PEREIRA, T. «Matanza y re-vivencia de dos mitos: el Consejero y Bolívar». En: *Revista Chilena de Literatura* (1991). No. 37. P. 105-111.

en el Consejero como salvador o liberador. Son estos los que se encargarán de continuar o perpetuar dicha creencia en el tiempo:

- ¿Quieres saber de él? – balbucea su boca sin dientes.
- Quiero- asiente el Coronel Macedo- ¿Lo viste morir? La viejecita niega y hace chasquear la lengua, como si chupara algo.
- ¿Se escapó entonces?
- Lo subieron al cielo unos arcángeles – dice, chasqueando la lengua. Yo los vi.⁴⁴⁷

Como se descubre en la cita, ninguno de los rebeldes o seguidores de este Cristo-guerrero lo han visto realmente morir ni ascender al Cielo. El Consejero, de hecho, solo es acompañado por sus más cercanos discípulos a la hora de su muerte. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, el hecho de que estos juran no anunciar su muerte, crea el escenario perfecto para la especulación. La función de la supuesta o hipotética «resurrección» de este Cristo-rebelde, entonces, es mantener la fe de los seguidores para que no se rindan en la batalla. En este sentido, los valores que representa el Consejero superan o sobrepasan su individualidad, su figura concreta y terrenal.

Otro aspecto interesante a analizar de esta supuesta redención y el fenómeno del nacimiento social de una leyenda es la superstición o fetichismo. Como se mencionó, la desesperación o deseo de liberación y salvación es el principal motivador para el surgimiento de dichas ideas o constructos sociales, pero la credulidad o ingenuidad religiosa es la condición necesaria o el «terreno» indispensable para que esa «semilla germine».⁴⁴⁸ Solo un grupo cultural, económica y socialmente vulnerable está en

⁴⁴⁷ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. Op. Cit. P. 531.

⁴⁴⁸ En este punto es importante establecer la relación entre superstición, fanatismo, mesianismo, fetichismo y fe providencialista, y el tema de la modernidad y la barbarie. En la obra de Vargas Llosa esta será una cuestión cardinal de reflexión. Constantemente se oponen las creencias indígenas, mitos, situación de pobreza, ignorancia, discriminación, etcétera; a la ciudad, como signo de progreso, civilización, ciencia, conocimiento, pero también violencia y degradación del espíritu: «The Peruvian novelist Mario Vargas Llosa and, more generally, neoliberalism rearticulate the opposition between civilization and barbarism, and the vision of the world that underlies it. During a time in which many intellectuals have embraced a relativistic notion of culture that makes judgment problematic, neoliberals embrace this clear-cut value hierarchy with complete abandonment. In fact, one cannot but be surprised by the ease with which Vargas Llosa makes pronouncements based on the identification of individuals, groups, and political movements with either civilization or barbarism. However, the fact is that his reference to this dichotomy differs substantially from its nineteenth-century version and its colonial precedents. The implicitly racial hierarchization proposed by Domingo Faustino Sarmiento and other nineteenth-century thinkers has been replaced in Vargas Llosa's writings by one based on cultural and social values.» DE CASTRO, J. «Mario Vargas Llosa versus barbarism». En: *Latin American Research Review*. (2010). No. 2. P. 5-26. Aquí: P. 6. Otros estudios coinciden también en la misma interpretación: «En sus novelas *La casa verde* (1966), *El hablador* (1987) y *Lituma en los Andes* (1993) Mario Vargas Llosa refuerza las visiones dominantes sobre la Sierra y la Selva peruanas que las muestran como los reinos de la barbarie y el salvajismo, respectivamente, mientras que la Costa se presenta como el centro

disposición de creer en dichas historias que son transmitidas de generación en generación. Esta es la forma en la que se retratará a la comunidad de Canudos:

Los vaqueros y los peones del interior lo escuchaban en silencio, intrigados, atemorizados, conmovidos, y así lo escuchaban los esclavos y los libertos de los ingenios del litoral y las mujeres y los padres y los hijos de unos y de otras. [...] Cuando el hombre partía, se hablaba de él: que era santo, que había hecho milagros, que había visto la zarza ardiente en el desierto, igual que Moisés, y que una voz le había revelado el nombre impronunciable de Dios. Y se comentaban sus consejos.⁴⁴⁹

Finalmente, puede afirmarse que en la noción de redención en la obra, entendida como nacimiento de la leyenda del libertador, es otro rasgo que puede comprenderse desde la teología de la liberación. Esta propone que el verdadero cristiano es aquel que se compromete con la lucha por la justicia, que no se conforma con la situación de explotación de los más pobres y que busca perpetuar el espíritu de rebelión, incluso hasta la muerte. Siendo esto así, no es inusual que surjan mártires de esta fe rebelde o del movimiento de liberación, así como el Consejero. Por ello, la redención que es propuesta por este puede entenderse como la recompensa por la lucha, sacrificio y

civilizado de la nación. Reactiva en ellas desde tópicos coloniales como el canibalismo y la extirpación de idolatrías hasta el evolucionismo lineal del siglo XIX, para caracterizar una vez más a los indígenas como salvajes, caníbales, atrasados y paganos, los cuales constituyen un obstáculo para el desarrollo del Perú en un mundo neoliberal y global.[...] En *Historia secreta de una novela* (1971), publicada cinco años después de *La casa verde* (1966), Vargas Llosa hace una reflexión a posteriori de la génesis de esta novela, en la que devela los parámetros evolucionistas y el manejo del tiempo que animaron su proceso creativo. Explica así que *La casa verde* fue concebida como el movimiento entre dos polos opuestos de desarrollo, la ciudad costera de Piura y la minúscula factoría amazónica de Santa María de Nieva: “Piura es el desierto, el color amarillo, el algodón, el Perú español, la civilización. Santa María de Nieva es la selva, la exuberancia vegetal, el color verde, tribus que no han entrado a la historia, instituciones y costumbres que parecen supervivencias medievales.” (1971: 9). La cita anterior, imbuida de una notoria tendencia hispanizante, privilegia una visión de la nación gestada desde el centro y caracterizada por un marcado etnocentrismo, puesto que cataloga de bárbaro todo lo que se diferencia de ella.» ORTÍZ RODRÍGUEZ, M. «La fisura irremediable: Indígenas, regiones y nación en tres novelas de Mario Vargas Llosa». En: *Antípoda: revista de antropología y arqueología*. (2012). No. 15. P. 111-136. Aquí: P. 118-120. La dicotomía civilización/barbarie en la obra de Vargas Llosa es importante para la comprensión del fenómeno del fanatismo religioso presentado en *La guerra del fin del mundo* y el surgimiento de una leyenda o mito a partir del sacrificio y muerte del Consejero. Esto, porque la transformación de Mendes Maciel en esa figura «resurrecta», es decir, en su modalidad como supuesto Cristo que no muere, sino que asciende al Cielo, solo es posible en la población de Canudos, compuesta por gente sencilla, pobre y altamente religiosa y supersticiosa. A lo largo de la obra sus valores, forma de vida y tradiciones «primitivas» o «atrasadas» son opuestas a los principios «progresistas» de la República. Así, Canudos es presentada como una comunidad «barbárica» y «salvaje» que se resiste a los «avances» o «civilización». Pero esto resulta ser una apariencia en la obra de Vargas Llosa, pues al final la sencillez e inocencia de los seguidores del Consejero resulta en un grado más elevado de desarrollo cultural en comparación con la voracidad de la República. Esta es presentada como un «perro» que devorará a la comunidad que comparte sus bienes, trabaja para su sostenimiento y vive según los valores del cristianismo. Es esa misma inocencia lo que posibilita la transformación del Consejero en una figura legendaria y que hace a los seguidores convencerse de que este ha «resucitado».

⁴⁴⁹ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. P. 17.

entrega social y política.⁴⁵⁰ Esta será también una forma de redención para el pueblo y para los seguidores que lucharon junto al Consejero.

3. Análisis de la figuración de Cristo

3.1. Cristo rebelde

Después de haber descrito y comentado las distintas modalidades sacrificiales y redentoras del Cristo-guerrillero de *La guerra del fin del mundo* se considera importante ahora contextualizar dichas nociones dentro de la obra vargallosiana y profundizar en la representación literaria de dicho personaje. Es decir, a continuación se interpretarán los elementos anteriormente señalados acerca de la representación de Cristo, pero desde el universo literario del autor peruano, concentrándose en analizar cómo esta rebela ciertos patrones o formas de analizar la realidad en el continente, además de otras estructuras sociales, ideológicas, culturales, históricas y religiosas.

Como primer punto, se comentará acerca de un aspecto que se descubrió como fundamental en *La guerra del fin del mundo*: la noción de un Cristo-rebelde. Como se explicó a lo largo del análisis fenomenológico, este rasgo o característica diferencia esencialmente al Jesús bíblico del personaje retratado por el autor peruano. Esto no solo se explica en el hecho de que la figuración de Cristo de Vargas Llosa está basada en un personaje real de la historia de Brasil (Antônio Mendes Maciel), sino que se descubre un alejamiento explícito y manifiesto del Cristo de la religión cristiana, la Biblia y, especialmente, de la historia colonial del continente.⁴⁵¹ Así, un aspecto cardinal que se descubre a partir de la concepción de un Cristo-rebelde es el rompimiento con el paradigma que rodea a dicho personaje en la tradición judeo-cristiana. En esta novela el autor desafía la noción o imagen de un Cristo pasivo y distante. Al contrario, se presenta un Cristo líder y cercano al pueblo.

⁴⁵⁰ Cfr. IBANÉZ LANGLOIS, J.M. *Teología de la liberación y lucha de clases*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1985. P. 31-35. BOERO, M. *La teología de la liberación*. Madrid: Cuadernos Hispanoamericanos, 1985. P. 53-61.

⁴⁵¹ Aunque también debe recordarse, de hecho, que el mismo Antônio Mendes Maciel se alejó de la doctrina cristiana para enseñar y predicar sus propias ideas acerca del fin del mundo y la destrucción de la moral católica en manos de la República. Cfr. DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro? Op. Cit.* P. 12 y ss. Mendes Maciel se convirtió tanto en una figura política como religiosa, lo que discrepa de la narración de los evangelios acerca de Jesús. En el Nuevo Testamento se retrata a un líder espiritual, pero no político.

Este Cristo-rebelde puede comprenderse o estudiarse en distintos aspectos o modalidades. En el presente apartado se comentarán sobre tres puntos que se consideran fundamentales: 1) el desenmascaramiento de la realidad a partir de la rebelión o insurrección del Consejero, 2) la lucha del individuo contra la colectividad, y 3) la frustración que nace de dicho enfrentamiento dialéctico ante la imposibilidad de cambio. Cada uno de estos incisos se puntualizará respectivamente en otros subtítulos o subtemas. A continuación se procederá con el primer aspecto.

3.1.1. Realidad desenmascarada

El Cristo-rebelde es fundamentalmente una figura que refleja un mecanismo de ruptura de estereotipos y nociones culturales en la sociedad. Este es un rasgo característico y recurrente de la producción literaria del escritor peruano, como se ha mencionado anteriormente. Por ejemplo, en sus obras se presentan al inicio algunos temas, motivos o símbolos que, debido al contexto en el que se perciben, son interpretados de cierta forma, pero al final resultan signo de otra realidad. Aquello que aparece como bueno, resulta al final ser malo, lo que parece divino, resulta ser pecaminoso.⁴⁵² Esto, en última instancia, puede interpretarse como una forma de redención, es decir, de liberación de las imposiciones sociales, culturales, lingüísticas, religiosas e ideológicas que dominan y determinan al individuo en el grupo.

El autor peruano ve en este rompimiento la oportunidad de sublevarse contra la absurdidad del determinismo categorial. Estos son puestos al descubierto como

⁴⁵² Pueden tomarse distintos ejemplos de la obra de Vargas Llosa para ilustrar y sustentar dichas afirmaciones. En *La casa verde* (1965), por ejemplo, se ridiculiza o critica la imagen del convento en la selva, el cual trafica con jóvenes indígenas y las vende como sirvientas o esposas. En ese caso se señalan las imposiciones categoriales en la sociedad peruana y latinoamericana (la institución religiosa -el convento- es asociada con valores cristianos, mientras los indígenas son asociados con la barbarie y salvajismo). Así, en dicha obra el autor reta las formas de concebir y ordenar la realidad y la sociedad en el continente. Otro claro ejemplo se descubre en *Pantaleón y las visitadoras* (1975), donde se narra el establecimiento de una red de prostitución para los soldados de un asentamiento militar en la selva. En primer lugar, aparece la ruptura con el orden establecido, dado que la prostitución es prohibida por la ley. Sin embargo, el protagonista (Pantaleón) encuentra una forma para institucionalizarla, es decir, hacerla parte del orden y la norma. Una de las estrategias que utiliza es el lenguaje. En la novela, por ello, no se les llamará «prostitutas», sino «visitadoras»; y no se le denominará «prostitución», sino «servicio para las fuerzas militares». El absurdo de la burocracia, la moral, el lenguaje y la ley es ridiculizado por Vargas Llosa. Como puede verse, trata de sistematizarse o de regularse el caos y el rompimiento con la norma. Al integrarlo al sistema social, deja de ser «barbárico» (instintivo, tabú, pecaminoso) y se vuelve parte del orden (racional, legal, socialmente aceptado). Sobre el tema Cfr. OVIEDO, J.M. *Un libro sobre un libro*. Op. Cit. P. 515-518.

anuladores de la libertad humana y como espejismos o ilusión de orden, equilibrio y estructura.⁴⁵³ El autor presenta el fracaso de ese ordenamiento humano como una forma de redención para el individuo que se descubre como un ser frustrado ante dicha realidad. Entonces, se descubre que el autor peruano concibe e interpreta una realidad paradójica en el continente: el orden que se idealiza en una sociedad regida por la religión, el ejército y el Estado es aparente y engañoso.

Esta forma de interpretar la realidad se encuentra también presente en la figuración de un Cristo-rebelde en la obra de Vargas Llosa. El Cristo de *La guerra del fin del mundo* también es un personaje que encierra una paradoja: por un lado es una figura que predica la solidaridad y armonía fraternal; y por otro lado, es un rebelde y agitador. La misma categorización «Cristo-rebelde» o «Cristo-guerrero» descubre ya la paradoja y la escisión entre idealización y realidad. Dicho contrasentido revela, además, cuán compleja es la realidad en el continente americano y demuestra las limitaciones de categorías como «civilización-barbarie», «mito-logos», «sagrado-profano» para comprenderla e interpretarla en su totalidad. Por ello se afirma que en la figuración de un Cristo-rebelde de Vargas Llosa se «desenmascara» la realidad en el sentido que se expone su complejidad, contradicciones, diversas maneras de interpretarla e incongruencias entre lo idealizado y lo real, por ejemplo.

En síntesis, la figuración de un Cristo-rebelde desenmascara una realidad paradójica en la que se imponen categorizaciones sociales, culturales, estatales, políticas, religiosas y económicas, que no corresponden con la noción idealizada. Como se mencionó: el burdel es un lugar más «sagrado» que el convento, los rebeldes y paganos son más «santos» que los clérigos, el Cristo resulta ser un rebelde que incita a sus seguidores a la guerra.

⁴⁵³ Nuevamente pueden señalarse variados ejemplos para justificar este punto. En *La ciudad y los perros* (1962) y *Los cachorros* (1980) se juega con la noción de los sistemas militares y educativos como instancias ordenadoras y regidoras (basadas en la razón, moral, ley, moderación, armonía, etc.). Estos, finalmente, resultan ser lugares corruptos, pecaminosos y caóticos. Lo mismo puede afirmarse también de *La casa verde* (el convento, como se mencionó en la cita anterior) y *La fiesta del chivo* (2000). En esta última, el Estado no se retrata como el manejo armonioso del poder en la sociedad, sino un instrumento del dictador para crear un ambiente de pánico y caos. Así, las instancias responsables del orden en el grupo resultan ser en sí mismas caóticas y generadoras de desorden.

3.1.1.1. Sexualidad y rebelión

Otro aspecto fundamental que puede interpretarse o comprenderse a la luz del desenmascaramiento de las paradojas de la realidad en el continente es la sexualidad. En *La guerra del fin del mundo* se presenta el rompimiento del tabú (lo que calla el lenguaje, lo prohibido, lo no hablado) como una forma de rebelión del hombre. Se trata de un «poner al descubierto» una realidad velada, tanto social como lingüísticamente, para desmitificarla y liberar al lector y a la sociedad de las cadenas de dicho «lenguaje prohibido». La escritura, como medio desmitificador del lenguaje, es el elemento redentor en ese sentido.

La sexualidad como mecanismo de subversión en *La guerra del fin del mundo* es constante. Se describen y presentan distintas situaciones, episodios y realidades en las que se ponen al descubierto los tabús del sexo. El ejemplo más evidente es el de la prostitución, pero también el caso del erotismo, la violación y el incesto se presentan en la novela.⁴⁵⁴ En dichos comportamientos o episodios puede notarse cómo el autor

⁴⁵⁴ De hecho, los tabúes de la sexualidad son temas recurrentes en la obra vargallosiana. Como ejemplos se pueden citar *El elogio a la madrastra* (1988), en donde se narra la atracción de un niño por su madrastra, y *La tía Julia y el escribidor* (1977), en donde el autor trata el tema del incesto. El hijastro que siente atracción sexual por la madrastra; el sobrino, por la tía; los jóvenes cadetes, por animales, son todas formas de rebelión a la norma. La sexualidad forma parte entonces de la ruptura/rebelión que desenmascara la realidad. Esto, dado que en las obras de Vargas Llosa el sexo aparece como otro elemento de control social y de sometimiento a la autoridad, especialmente del hombre a la mujer. El ser humano en sociedad ha establecido cuáles son las reglas de la sexualidad y qué es permitido a cada género. Los hombres, por regla general, tienen mayor libertad sexual porque son los creadores y autovalidadores de dichas normas. En este ámbito se descubre la misma paradoja respecto al Estado o la Iglesia: las autoridades no deben rendir cuentas morales a nadie, porque son ellos mismos quienes legitiman y sancionan dichas reglas arbitrarias. En *Pantaleón y las visitadoras* (1965) se presenta claramente dicho absurdo en la distinción que se hace entre «mujeres de mala vida» y «mujeres decentes». Los hombres condenan y reprochan el estilo de vida de las prostitutas, al mismo tiempo que exaltan el valor de sus esposas, como mujeres cristianas y de bien; sin embargo, no dejan de acudir al burdel. De esa manera ejercen control sobre las prostitutas y las esposas. *Los cachorros* (1980) es otra obra que refleja cómo la sexualidad se vuelve un instrumento de supremacía y censura, especialmente en una sociedad machista. Cuando el protagonista, Cuéllar, es castrado por un perro de nombre Judas, teme ser rechazado, marginado, alienado y despreciado en la sociedad. Ante esto, el protagonista se plantea la posibilidad de optar por la homosexualidad, pues no se atreve a renunciar completamente a la fuerza y poderío vinculados al sexo. El tema de la sexualidad en algunas obras de Vargas Llosa también puede interpretarse o analizarse desde el modelo sacrificio-redención. Algunos personajes de la narrativa del autor peruano son presentados como víctimas sexuales (ofrendan la autonomía y voluntad de su cuerpo), por lo cual necesitan de algún personaje o acontecimiento redentor que los libere de esa esclavitud corporal, física y sexual. Por ejemplo, en *La fiesta del chivo* (2000) se narran los crímenes sexuales cometidos por el dictador dominicano, Rafael Trujillo. En esta se cuenta cómo los padres de familia llevaban voluntariamente a sus hijas para obtener favores del presidente o este exigía encuentros sexuales con las esposas de sus allegados, para asegurar su autoridad. Urania Cabral, una de las voces narradoras centrales de la obra, cuenta cómo ella y otras tantas jóvenes fueron «sacrificadas» y entregadas al dictador para que sus familias no sufrieran la ira de Trujillo. En la obra también se pone al descubierto la

interpreta una realidad en la que los personajes son aprisionados por la hipocresía de la sociedad. La propuesta del autor, entonces, es no solo desenmascarar dicha realidad, sino dar preeminencia a la naturaleza animal sobre la racional y social, lo cual puede interpretarse como una modalidad de la redención en la obra vargallosiana. El lenguaje, al señalar o mostrar al verdadero individuo, como ser sexual y animalesco pone al descubierto una realidad que busca ser velada por diversas instituciones (Estado, Iglesia, por ejemplo).⁴⁵⁵

Sin embargo, en esos episodios de desenfreno sexual (como la violación de Jurema o la infidelidad del Barón, por ejemplo), a pesar de que se desenmascara la verdadera naturaleza degenerada del hombre, no se responsabiliza al individuo de dicha corrupción, sino que se muestra cómo la moral de la sociedad «civilizada», especialmente la que se guiará o regirá por los valores que busca imponer la República (búsqueda del poder, imposición de la propia voluntad, satisfacción del placer personal, entre otros), fomenta dichos comportamientos y vicios.⁴⁵⁶ Por ello, el Consejero se aísla

complicidad de la Iglesia con dicho sistema de dominación. La Iglesia católica apoya a Trujillo por temor a que se repita el mismo modelo del ateísmo cubano. En la novela se narra incluso que Trujillo recibe como condecoración la Gran Cruz de la Orden Papal de San Gregorio. Como puede verse, la religión institucionalizada se vuelve un personaje encubridor y partícipe de la dominación sexual que ejerce el Estado, mediante la prohibición, el control mental, moral y corporal y el castigo sobre el individuo. Ante esto, las víctimas de la explotación sexual anhelan o esperan un acto salvador o libertador, por ejemplo, la muerte de la muchacha que es violada por el dictador en el caso de *La fiesta del chivo*, que libra a otras tantas de sufrir la misma suerte.

⁴⁵⁵ Es interesante notar los recursos semánticos en la obra vargallosiana que, precisamente, rebelan la potencialidad de desenmascarar la realidad que tiene el lenguaje. Por ello, en obras como *Los cachorros* (1980) y *La ciudad y los perros* (1962) los protagonistas tienen apodos como Jaguar, Boa, Piraña, Gallo, Mono, entre otros. Los jóvenes cadetes se comportan, además, como bestias salvajes: gruñen, ladran, escupen, se muerden, patean, tienen relaciones sexuales con otros animales y matan. Se resalta con esto la verdadera naturaleza animalesca del hombre, enmascarada en las varias estructuras de orden y regulación social.

⁴⁵⁶ Con respecto a este punto es importante señalar la simbología que utiliza Vargas Llosa para remarcar la preeminencia de la naturaleza animalesca del hombre sobre la moral que se impone en la sociedad por la religión y el Estado. Para resaltar este aspecto, el autor peruano presenta a sus personajes con rasgos más animalescos que humanos. Dentro de este campo de interpretación será fundamental el símbolo del perro. En la narrativa de Vargas Llosa aparecerá dicho animal como metáfora de la deshumanización. Los habitantes de la supuesta «civilización» no serán presentados o descritos como personas, sino perros: «-¿Usted es un perro o un ser humano? –preguntó la voz. / -Un perro, mi cadete. /-Entonces, ¿qué hace de pie? Los perros andan a cuatro patas. / - Él se inclinó. Al asentar las manos en el suelo surgió el ardor en los brazos, muy intenso. Sus ojos descubrieron junto a él a otro muchacho, también a gatas. / -Bueno – dijo la voz-. Cuando dos perros se encuentran en la calle, ¿qué hacen? Responda, cadete. A usted le hablo. / -No sé, mi cadete. /-Pelean –dijo la voz-. Ladran y se lanzan uno encima de otro. Y se muerden.» VARGAS LLOSA, M. *La ciudad y los perros*. México: Origen, 1984. P. 58. Como puede notarse, el símbolo del perro es fundamental para comprender el conflicto entre civilización y barbarie (orden/caos) y el carácter redentor del lenguaje que pone al descubierto dicha realidad. Los casos más evidentes de la figuración de esta dicotomía hombre/perro se encuentran en *La ciudad y los perros* (1962) y *Los cachorros* (1980), pero también se descubre en *La guerra del fin del mundo*, en el que la República y el ejército son representados en la figura del perro por el salvajismo con el que atacan Canudos.

de la ciudad y se refugia en un pueblo pequeño y desconocido. Además, en cada historia particular de sus seguidores se descubre cómo estos escapan, en cierta manera, a los vicios de la sociedad de la que provienen. El caso más evidente es el de Galileo Gall, europeo de origen, pero insatisfecho con lo que una vida en la ciudad y el «Viejo Continente» le ofrecen, así que se aventura a América y a seguir al Consejero. De esta manera se evidencia cómo la civilización determina y degrada a sus ciudadanos.⁴⁵⁷

El autor peruano también critica o reprocha la excesiva represión de la sexualidad por el fanatismo religioso en *La guerra del fin del mundo*. Este señala los excesos de la castidad religiosa y los contrapone con los comportamientos excesivos de la sexualidad (violación, incesto, zoofilia, entre otros). De tal manera que se vuelve a presentar una paradoja en la realidad del continente: por un lado una fuerte moral religiosa que restringe la sexualidad; y por otro, el desenfreno sexual que conduce a la violencia y degradación.⁴⁵⁸

En síntesis, en el retrato o tratamiento del tema de la sexualidad se refleja cómo el autor interpreta nuevamente la realidad como paradójica, y además, ejerce una fuerte crítica a una sociedad que vela la naturaleza sexual humana. Para el autor peruano el hombre es un animal sexual, guiado o conducido por ese fuerte instinto, tan complejo que no puede encerrarse en los parámetros de la moral, religión y sociedad. Esto se descubre en la figuración literaria de un líder religioso, cuyos seguidores no están exentos de ceder a

⁴⁵⁷ Sobre este punto es importante volver a hacer mención de la obra *Los cachorros* (1980), en la que se trata precisamente el tema de la educación en la ciudad o «civilización» y cómo esta degenera a los jóvenes cadetes. En esta novela los personajes sucumben paulatinamente a los valores de un sistema burgués, capitalista, violento, clasista, machista y conservador. Estas son las circunstancias o condiciones de la sociedad «civilizada», en la que los muchachos se desarrollan, por lo que empiezan a idealizar dichos valores, como le sucede a Alberto, uno de los cadetes: «Ella lo miró con ternura. Alberto pensó: “estudiaré mucho y seré un buen ingeniero. Cuando regrese, trabajaré con mi papá, tendré un carro convertible, una gran casa con piscina. Me casaré con Marcela y seré un don Juan. Iré todos los sábados a bailar al Grill Bolívar y viajaré mucho. Dentro de algunos años ni me acordaré que estuve en el Leoncio Prado”.» VARGAS LLOSA, M. *Los cachorros*. *Op. Cit.* P. 34.

⁴⁵⁸ Aunque debe aclararse que solo la sexualidad femenina será reprimida en la novela. La mujer sufrirá de dicha represión y será obligada a restringir el deseo sexual, mientras que el hombre será reconocido y premiado por sus prácticas carnales. Como se mencionó anteriormente, esto es característico de la obra de Vargas Llosa: «La mujer en la obra de Vargas Llosa depende siempre del hombre. A lo más, sirve la función de hilo conductor entre distintos personajes masculinos. No hay una Sofía, por ejemplo (*El siglo de las luces* de Carpentier), ni tienen la violencia y el empuje sexual de las mujeres en García Márquez. La mujer vargasllosiana, como la mayoría de mujeres latinoamericanas, es recipiente del machismo y sufre la doble alienación producida por un sistema represivo y por un mundo preponderantemente masculino.» OCHOA, M. G. «Cuerpo, dominio y escritura: La fiesta del chivo». En: POPOVIC, P. *Perspectivas críticas*. *Op. Cit.* P. 213.

sus deseos carnales e impulsos sexuales. Así, lo espiritual y sexual no están aislados ni en conflicto, sino que conviven en Canudos.

3.1.1.2. Crítica a la Iglesia

Dentro de la noción de una realidad desenmascarada o puesta al descubierto también es importante la crítica que hace el autor peruano a la religión y la Iglesia. Como se ha afirmado hasta ahora, en la narrativa vargallosiana la religión es analizada desde su potencialidad para controlar y determinar a la población, es decir, como una fuerza colectiva que influencia las decisiones de las personas y coacciona su libertad. El mismo Vargas Llosa afirma, por ello, que su interés en la religión reside en el rol social y cultural de esta, y no en el aspecto teológico o espiritual: «Qué cosa es la religión? ¿Qué les da a los hombres? ¿Qué daños les inflige? ¿De qué manera hace y deshace sus vidas? ¿Y cómo esa experiencia religiosa compone y recompone el mundo social? Esas son las preguntas que me hago ahora.»⁴⁵⁹

Como puede notarse, el autor tiene un interés legítimo en la religión, para comprender mejor el continente. No adopta una actitud negativa o de rechazo hacia esta, sino más bien, busca explorar los mecanismos y efectos del fanatismo y la superstición, desde el punto de vista social: «Vargas Llosa, por medio de su tratamiento de la Hermandad, no critica la idea de la religión como parte de la vida, sino que se opone al fanatismo, a la mezcla de religión y superstición que llega a ser todo poderoso, la solución de todos los problemas y el razonamiento de todo lo que uno no entiende.»⁴⁶⁰

Según Vargas Llosa, la religión es de gran importancia para comprender la mentalidad, idiosincrasia y cultura de los países latinoamericanos y el orden sistemático dictatorial impuesto a estos. El autor presenta o describe a la Iglesia católica, especialmente, como una institución que explota, maltrata y humilla a la población. Los personajes, ante el poder abrumador y abrasador de esta, recurren a distintos medios o mecanismos para defenderse de la explotación o presión del grupo.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Entrevista a Vargas Llosa. En: OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa. Op. Cit.* P. 313.

⁴⁶⁰ LESTRADE, M. *Pantaleón Pantoja y la Hermandad del Arca.* En: HERNÁNDEZ, A. M. *Opera Omnia. Op. Cit.* P. 223.

⁴⁶¹ Esto aparece en sus primeras obras, como *La ciudad y los perros* (1962), en la que los jóvenes cadetes, cansados de las humillaciones de los cadetes mayores, deciden formar una especie de grupo guerrillero-clandestino para defenderse: «Después lo volvieron a una cuadra de cuarto y tendió muchas camas y

Así, los personajes vargasllosianos buscarán escudarse en una figura u organización «rebelde» al sentirse, no solo desprotegidos frente a la abrumadora y avalladora presencia de la Iglesia (como representante y defensora de los valores corruptos de la sociedad burguesa), sino también hastiados de la explotación y opresión de esta. Desde esta perspectiva es importante notar la crítica que hace el autor peruano hacia esa imagen ilusoria de la Iglesia católica como civilizadora en el «Nuevo Mundo», pues rebela también cómo el escritor interpreta una realidad compleja en el continente, en donde la religión aún se presenta como imagen de civilización, mientras para él, no lo es.⁴⁶² Esta crítica al mito civilizatorio también se manifiesta en la descripción de prácticas absurdas, que serán justificadas bajo argumentos teológicos, pero que no tienen en realidad ninguna finalidad formativa.⁴⁶³ En estos episodios se descubre cómo

cantó y bailó sobre un ropero, imitó a artistas de cine, lustró varios pares de botines, barrió una loseta con la lengua, fornicó con una almohada, bebió orines, pero todo eso era un vértigo febril y de pronto en su sección, echado en su litera, pensó: “Juro que me escaparé. Mañana mismo.” La cuadra estaba silenciosa. Los muchachos se miraban unos a otros y, a pesar de haber sido golpeados, escupidos, pintarrajeados y orinados, se mostraban graves y ceremoniosos. Esa misma noche, después del toque de silencio, nació el Círculo.» VARGAS LLOSA, M. *La ciudad y los perros*. Op. Cit. P. 54.

⁴⁶² Como se ha insistido hasta ahora, este es un rasgo constante en su obra. La Misión de Santa María de Nieva en *La Casa verde* (1965), por ejemplo, es la personificación más exacta y puntual de esta ironía: Iglesia-barbárica / indígenas-cultivados. Dicha delegación religiosa, fundada en la selva con el objetivo de cristianizar e hispanizar a los nativos, será presentada al inicio de la novela como el único foco de civilización en la indómita jungla. Sin embargo, terminará siendo solamente un proyecto fracasado y frustrado, como se explicó anteriormente. Bonifacia, la joven que escapa de dicho convento, será la prueba de dicho fiasco civilizatorio. En la novela se describe cómo esta no se desprende de sus raíces ni costumbres «barbáricas». Bonifacia no quiere llevar zapatos (aun cuando es hecha la mujer del sargento, quien la insulta y humilla por esto). También conserva su idioma indígena y se rehúsa a hablar español. Por ello se afirma en la obra que es más fácil civilizar a un animal que a un indígena, pues el animal puede adaptarse a todas las circunstancias que se le imponen y no presenta ningún problema de identidad o de cultura. Otro ejemplo del fracaso de la civilización se muestra cuando Bonifacia libera a las otras jóvenes que también han sido llevadas a la Misión para aprender el idioma, educarse en el catecismo y ser vendidas luego como empleadas domésticas o esposas. Solo aquellas que no pueden ser colocadas en un hogar, se quedan en la Misión como monjas: «Puede ser que el demonio me tentara, Madre – dijo Bonifacia-. Pero yo no me di cuenta. Yo solo sentí pena, créeme.

-¿De qué sentiste pena? –dijo la Superiora-. Y qué tiene que ver eso con lo que hiciste, Bonifacia, no te hagas la tonta. [...].

- No es culpa de ellas ponerse así – dijo la Superiora-. No sabían que era por su bien que estaban aquí, creían que les íbamos a hacer daño. ¿No es así siempre hasta que se acostumbran? Ellas no sabían, pero tú sí sabías que era por su bien, Bonifacia. [...]

-A mí no me compras con zalamerías, yo no soy la Madre Angélica –dijo la Superiora-. Si te sientes civilizada y cristiana, ¿por qué hiciste escapar a las niñas? Como no te importó que ellas vuelvan a ser paganas.» VARGAS LLOSA, M. *Obras escogidas. Novelas y cuentos*. Madrid: Aguilar, 1972. P. 502-506.

⁴⁶³ Por ejemplo, en *La casa verde* se cuenta que en la Misión las indígenas son obligadas a cortar sus cabellos, para extraer o exorcizar al demonio, cuando, en realidad, las religiosas solo quieren librarlas de los piojos: «Le cortaron el pelo para sacarle al diablo que tenía adentro – dijo la Madre Angélica-. Y ya basta, no pienses más en el pagano.

Es que ella siempre se acordaba, mamita, de cómo sería cuando se lo cortaron y ¿el diablo era como los piojitos? ¿Qué cosas decía esta loca? A él para sacarle el diablo, a las paganitas para sacarles los piojos.

dicho fanatismo, ingenuidad, paganismo y fetichismo se enraizaron y desarrollaron en la mentalidad de la población latinoamericana, a partir de esa fe providencialista, fatalista y supersticiosa que se implantó en el continente.⁴⁶⁴

Como se ha visto ejemplificado en otras obras del autor peruano hasta ahora, la Iglesia y la religión en las obras de Vargas Llosa estarán estrechamente relacionadas con los tópicos de la sexualidad, la moral, la autoridad y la dicotomía civilización/barbarie.⁴⁶⁵ A continuación se comentará sobre este aspecto puntualmente en el caso de *La guerra del fin del mundo*.

En esta obra se señala, especialmente, los perjuicios o estragos que la autoridad absolutista de la religión y la moral causan a las masas pobres y oprimidas, pero no solo a nivel económico o político, sino también en su desarrollo espiritual y cultural. A partir de esto se analiza cómo la población, desde un deseo desesperado por liberación, compensación y redención, recurre a acciones extremas, como la rebelión de Canudos. En dicho evento histórico analiza el autor el fenómeno de la religiosidad y la fe cristianas en el «Nuevo Mundo» y cómo se manipulan o distorsionan los valores del amor, el sacrificio y la entrega, entre otros.

Quería decir que los dos se metían al pelo, mamita, y la Madre Angélica qué tonta era, Bonifacia, qué niña más tonta.» *Ibidem*. P. 528-529.

⁴⁶⁴ Otro ejemplo de la superstición religiosa en *La Casa verde* aparece en el episodio del ataque a la familia de Antonia, en el que esta queda ciega. Nadie puede explicarse por qué la niña es la única sobreviviente de la matanza. En las especulaciones se refleja cómo ciencia, religión y mito no se separan en el inconsciente y mentalidad del continente: «-¿Por qué no murió?- decían los vecinos-. ¿Cómo pudo vivir si le arrancaron la lengua y los ojos?

-Difícil saberlo- respondía el doctor Pedro Zevallos, moviendo perplejo la cabeza-. Tal vez el sol y la arena cicatrizaron las heridas y evitaron la hemorragia.

-La Providencia- afirmaba el Padre García-. La misteriosa voluntad de Dios.

-La lamería una iguana- decían los brujos de los ranchos-. Porque su baba verde no solo aguanta el aborto, también seca las llagas.» *Ibidem*. P. 579.

⁴⁶⁵ Hasta ahora se ha insistido en citar la obra *La casa verde* para ejemplificar dichas afirmaciones. Esto debido a que es la obra que evidencia dichos rasgos ideológicos vargasllosianos de manera más puntual. Esta novela, además, es considerada uno de sus trabajos más originales, puesto que sale del formato de la ciudad y se traslada a la selva. Debe recordarse que en dicha época esto fue visto como una «movida» arriesgada en el campo literario, en el cual se afirmaba que la era del regionalismo estaba ya superada y que el conflicto entre civilización y barbarie ya había sido asentado. Vargas Llosa muestra que dicho tema o motivo presenta siempre nuevas posibilidades de interpretación y representación, dado que estos son los dos polos que mueven a la literatura latinoamericana: «Yo creo que en un país como el mío la violencia está en la base de todas las relaciones humanas. Se halla omnipresente en todos los instantes de la vida de un individuo [...] Hay una especie de jungla de la que no hay escapatoria posible. Fundamentalmente se debe al hecho de que el Perú es un país donde las estructuras sociales están basadas exclusivamente en una especie de injusticia total que abarca todas las manifestaciones de la vida.» VARGAS LLOSA, M. *Obras escogidas. Op. Cit.* P. 38.

Por ello, es importante analizar la función que cumple el Consejero dentro de la trama, como figuración de Cristo, en las modalidades que se explicaron anteriormente (guerrero, líder, juez, entre otras). En realidad, la mayor parte de los personajes asumen, en algún momento de la narración, el papel de Cristos, dado que casi todos sufren de persecución, injusticia, se someten a la purificación de sus cuerpos y espíritus, están expuestos a diversas tentaciones y se encuentran en situaciones extremas confrontados con la fe, incluso si no son religiosos.

Uno de los aspectos centrales que se criticarán de la Iglesia en *La guerra del fin del mundo* es su papel en la instauración de valores morales y formas de comprender la realidad. Dicha censura o reproche se centrará en el hecho de que la Iglesia cristiana se empeña en enraizar ciertas conductas, constructos mentales y normas, que sus mismos miembros o representantes no cumplen. Por ello se satirizará o señalará el comportamiento indecoroso, hipócrita y pecaminoso de los clérigos y de la religiosidad institucionalizada en la obra.

La falsedad o impostura de la Iglesia, su incapacidad para acercarse a los hombres y su falta de compromiso con los problemas del pueblo serán el objeto central de la crítica que hace el autor peruano en su obra. Se presenta a los clérigos como personajes anticristianos, es decir, aquellos que no cumplen los principios fundamentales del amor al prójimo, la entrega, la pobreza y la justicia. Un ejemplo de esto es el caso del padre Joaquim, quien tiene una concubina, varios hijos y es, además, alcohólico. Sin embargo, a partir de su encuentro con el Consejero, el clérigo decide cambiar su forma de vida. Esta transformación no solo es moral, sino social-política, puesto que este decide también involucrarse en la revolución. Al final de la novela es el único que lleva municiones, alimentos y medicamentos a los rebeldes en Canudos. Como puede verse, el encuentro del sacerdote con el Consejero, es decir, con un verdadero hombre religioso, es el factor que determina su cambio o su mejoramiento moral y espiritual. La Iglesia no interviene en dicho proceso de superación, sino que la redención de sus pecados viene de fuera, y de hecho, de un rebelde calificado como hereje por la religión institucional.

Otra actitud hipócrita o artificiosa de la Iglesia se descubre en la historia de Beatito, el cual, desde niño, desea dedicar su vida a la religión y a Cristo. Sin embargo, este no es

admitido por el clero, puesto que se trata de un niño nacido fuera del matrimonio. Esto le impide convertirse en sacerdote, lo cual señala la postura excluyente de la Iglesia como institución elitista y formalista. Se le da prioridad a la norma, la apariencia y la tradición por sobre el individuo y los valores cristianos.

El papel de la Iglesia como manipuladora y juez de la vida de los pobladores también es otro elemento a considerar en la novela. Se narra cómo la catequesis, en lugar de ser un proceso de crecimiento y descubrimiento espiritual se vuelve una forma de adoctrinamiento y aleccionamiento moral. Esto puede también ilustrarse con el caso de Beatito, quien creció como un niño normal, pero que fue «transformado» por la catequesis:

Lo asustaron de tal modo diciéndole que Dios le tomaría cuentas si ese niño moría sin haberla hecho, que el zapatero, a regañadientes, consintió en que asistiera a la doctrina de la misión, todas las tardes, antes de las vísperas. Algo notable ocurrió entonces en la vida del niño, al que poco después, a consecuencia de los cambios que operó en él la doctrina de los lazaristas, comenzarían a llamar el Beatito.⁴⁶⁶

También es importante notar cómo la catequesis influye en un pueblo que está ansioso de ser liberado de sus penas. Es por esto que la mayoría de los personajes de la novela que aceptan el mensaje del Consejero son seres que han sufrido a lo largo de sus vidas o han sobrellevado situaciones extremas. Por ejemplo, María Quadrado, quien fue violada por cuatro hombres y llegó a Canudos cargando una cruz a través del desierto. Sufrió hambre, desprecios y abusos. Beatito, el único sobreviviente de la sequía, quien se colgó un cinturón de espinas alrededor de la cintura, para poder ser aceptado como seguidor del Consejero. João Grande, un esclavo liberto que asesinó a sus antiguos dueños. Los hermanos Vilanova, quienes perdieron todas sus pertenencias y propiedades y debieron huir de su pueblo. El León de Natuba, un ser deforme que es rechazado por todos y amenazado de morir quemado. Adelahia Correa, quien es rechazada por todos los hombres al ser considerada una especie de bruja. El sacerdote, el periodista miope, la gente del circo (especialmente el enano y Juramea, quien es violada por dos hombres). En la novela se presenta cómo la superación de los sufrimientos y las afrentas de la vida sirve como una especie de «purificación» de los personajes, antes de su encuentro con el Consejero, quien les concederá la redención final.

⁴⁶⁶ VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. Op. Cit. P. 21.

La manipulación ideológica de la Iglesia solo encuentra resistencia en Galileo Gal, un personaje que representa el conflicto de la razón y la fe. Dicho sujeto cumple la función de criticar el papel de la religiosidad en el «Nuevo Continente», pues es el único observador ajeno al contexto cultural. Se le describe por ello como un racionalista extremista que no comprende el sistema de valores del lugar en donde se encuentra y, por lo tanto, queda exento de los efectos del adoctrinamiento religioso y del mito del Consejero:

En tanto que para otros adeptos de Gall, esta ciencia consistía apenas en creer que el intelecto, el instinto y los sentimientos son órganos situados en la corteza cerebral, y que pueden ser medidos y tocados, para el padre de Galileo esta disciplina significa la muerte de la religión, el fundamento empírico del materialismo, la prueba de que el espíritu no era lo que sostenía la hechicería filosófica, imponderable e impalpable, sino una dimensión del cuerpo, como los sentidos, e igual que éstos capaz de ser estudiado y tratado clínicamente. El escocés inculcó a su hijo, desde que tuvo uso de razón este precepto simple: la revolución libertará a la sociedad de sus flagelos y la ciencia al individuo de los suyos. A luchar por ambas metas había dedicado Galileo su existencia.⁴⁶⁷

Galileo Gal es el único personaje que no espera la salvación del Consejero, ni es víctima de los abusos e hipocresías de la Iglesia. Es importante notar este aspecto, pues revela que la redención o la salvación no vienen de fuera para los individuos de *La guerra del fin del mundo*, sino que son ellos mismos los que deben liberarse a sí mismos. La única y verdadera redención de sus sufrimientos es la elección libre por los valores que al final se resaltan en la novela: la vida espiritual, la igualdad en la sociedad, el perfeccionamiento del carácter y la negación de los fetiches del mundo (riqueza, política, violencia).

3.1.2. El individuo frente a la colectividad

Como se mencionó en el análisis fenomenológico, la influencia de la colectividad sobre el individuo y la degeneración de este en manos del grupo son fundamentales en las obras de Vargas Llosa. En muchas de sus novelas se resalta cómo la sociedad corrompe al hombre y le roba su derecho a elegir y autodeterminarse. Al final, las condiciones externas y el grupo deciden sobre él o ejercen una influencia tan aplastante, que terminan degradándolo espiritual, moral, intelectual y físicamente.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ *Ibidem*. P. 25.

⁴⁶⁸ Sobre el tema de la relación individuo/colectividad y la influencia de la comunidad sobre el sujeto, el autor afirma que sus tendencias políticas han influido en su visión sobre dicha cuestión: «En mi juventud,

Dentro de esta línea de interpretación es importante el papel de la sociedad burguesa, la Iglesia y el Ejército, como se ha explicado. Estas figuras de autoridad, sometimiento y tradición son también retratadas como animales de manada que escudan su voracidad en el grupo. Estas instituciones actúan como perros rabiosos, ávidos de poder, control y violencia. En este modelo o contexto narrativo, el papel del individuo-redentor-rebelde será fundamental, como figura antagonista al grupo-corrupto, así como se presenta en *La guerra del fin del mundo* en el personaje del Consejero. La figuración de un Cristo-rebelde en relación con el tema del rompimiento con las estructuras establecidas, la sexualidad, la educación en la ciudad «civilizada», la obediencia a la autoridad, la corrupción del poder, etcétera, es importante porque se presentará a este personaje como el antagonista, desenmascarador, rebelde, inconforme, que señala las hipocresías de esa sociedad burguesa, aparente y falsa. Pero, sobre todo, se trata de un personaje-individuo que busca crear su propia sociedad utópica fuera de las normas de las instituciones opresoras. Esa será la misión de este Cristo frente a la colectividad. El autor peruano interpreta una realidad en la que las categorías de individuo y grupo están en conflicto, y donde la última busca imponerse sobre el sujeto. Así, el Cristo-rebelde se presentará como el foco en el que se concentra ese antagonismo.

En esta dicotomía del individuo frente a la colectividad se muestra la lucha del sujeto por aceptar los principios, valores y normas que el grupo le impone, sacrificando su impulso natural a la libertad (y libertinaje). El individuo debe ceder en función de la convivencia social, dado que sin estos elementos de regulación y control, no sería posible la convivencia. Sin embargo, al mismo tiempo que estos normalizan la vida en comunidad, representan también un atentado contra la libertad, la elección, las

como muchos escritores de mi generación, fui marxista y creí que el socialismo sería el remedio para la explotación y las injusticias sociales que arreciaban en mi país, América Latina y el resto del Tercer Mundo. Mi decepción del estatismo y el colectivismo y mi tránsito hacia el demócrata y el liberal que soy —que trato de ser— fue largo, difícil, y se llevó a cabo despacio y a raíz de episodios como la conversión de la Revolución Cubana, que me había entusiasmado al principio, al modelo autoritario y vertical de la Unión Soviética, el testimonio de los disidentes que conseguía escurrirse entre las alambradas del Gulag, la invasión de Checoslovaquia por los países del Pacto de Varsovia, y gracias a pensadores como Raymond Aron, Jean-François Revel, Isaiah Berlin y Karl Popper, a quienes debo mi revalorización de la cultura democrática y del individualismo. Esos maestros fueron un ejemplo de lucidez y gallardía cuando la inteligencia de Occidente parecía, por frivolidad u oportunismo, haber sucumbido al hechizo del socialismo soviético, o, peor todavía, al aquelarre sanguinario de la revolución cultural china.» VARGAS LLOSA, M. «Elogio de la lectura y la ficción: Discurso de aceptación del Nobel». En: *Estudios públicos*. (2010). No. 120. P. 229-244. Aquí: P. 231. Más sobre las ideas políticas de Vargas Llosa y el conflicto individuo/colectividad: NAVASCUÉS, J. «Mario Vargas Llosa: literatura y política, un maridaje inevitable». En: *Revista Cálamo* (2011). No. 57. P. 74-76.

pulsaciones y los instintos humanos. Como consecuencia de esto, el individuo se siente aprisionado o atrapado por dichas reglamentaciones obligatorias y es forzado a la búsqueda de un balance entre su libertad y el orden institucional. Debe surgir un elemento redentor que pueda salvar dicho conflicto.

Ahora, como se ha insistido hasta ahora, el proceso o hecho redentor de dicha tensión será presentado por el autor peruano en la búsqueda de reafirmación de la libertad o reconquista de la individualidad mediante un acto de rebelión o de ruptura de dicho ordenamiento social. Sus personajes buscarán satisfacer su necesidad de autonomía, por medio de distintas prácticas emancipadoras, a modo de válvula de escape de ese sistema opresor.⁴⁶⁹

La muerte del individuo (opuesto a la colectividad) se presentará en *La guerra del fin del mundo* como ese acto redentor. El sujeto es inmolado *por* y *para* el grupo. Esta se presentará, entonces, como la forma de librar al grupo del determinismo opresor en el que se encuentra.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Por ejemplo, en *La ciudad y los perros* (1962) se narran los actos bárbaros de los cadetes, los cuales incluyen robo, asesinato, engaño, traición, violencia, zoofilia, entre otros. Estos se organizan en un grupo criminal o terrorista (El Círculo) que acuerpa dichas actividades delictivas (ruptura). En *La Casa verde* (1965) se narra la fundación del burdel (ruptura) en la selva peruana, donde solo existe, previamente, un convento que «rescata» a muchachas indígenas para educarlas y cristianizarlas (orden). Estas, posteriormente, son vendidas como sirvientas o damas de compañía. En *Conversación en La Catedral* (1969) aparece también la figura del bar (ruptura), como oasis o punto de refugio durante la dictadura militar (orden). Como puede verse, en las novelas de Vargas Llosa se presentan dichos polos opuestos (caos y orden), pero también un rompimiento con la norma, la armonía y la regularidad de la vida cotidiana. Este será el acto redentor por excelencia.

⁴⁷⁰ Para comprender esto más profundamente es importante recordar que un aspecto fundamental de la obra de Vargas Llosa es la presentación de las dinámicas, relaciones y mecanismos de socialización humanos, es decir, la interacción del individuo en el grupo (organización, legislación, jerarquía, valores, educación). Para presentar las particularidades y aspectos fundamentales de la convivencia en sociedad, el autor peruano se vale de la creación de un microcosmos que sea representativo de un universo más amplio. Es decir, crea una muestra simbólica que le servirá como modelo o paradigma de una totalidad más abarcadora. Así, una escuela militar, se vuelve la metáfora de una ciudad o una civilización. De igual manera, un burdel, un convento, un bar o Canudos son todos espacios que pueden identificarse con un macrocosmos civilizador, para mostrar las debilidades, fallas, absurdos y fracasos de estos. Dentro de estos microcosmos simbólicos muestra el autor los patrones de conducta que se encuentran también en modelos a gran escala (como por ejemplo, la sociedad latinoamericana). Uno de estos paradigmas es el determinismo social. En las obras de Vargas Llosa los personajes se encuentran definidos o delimitados por las circunstancias o condiciones de dichos microcosmos. La voluntad del individuo, dentro de estos sistemas, queda anulada. Este no tiene posibilidad de escapar a los roles que se le asignan. Además, las estructuras organizativas son tan rígidas que si se trata de rebelar contra estas (no cumplirlas o decidirse por una alternativa distinta), entonces es perseguido, castigado y degradado. Esto sucede con muchos de los personajes de las novelas del autor peruano. Por ejemplo, el Esclavo, en *La ciudad y los perros* (1962), delata al estudiante que ha robado el examen de química (ruptura). Por esta falta, es sancionado y asesinado por sus compañeros. Bonifacia, en *La Casa verde* (1965), escapa del convento y ayuda a las otras muchachas a huir de las monjas. Finalmente termina como prostituta en el burdel.

Para comprender más profundamente el tema de la rebelión-redentora y la anarquía en la obra vargasllosiana es importante, primero, tomar en cuenta los móviles o razones que llevan a los personajes a cometer dichas infracciones. Muchos de los protagonistas de las novelas del autor peruano se caracterizan por cierto espíritu utópico, es decir, la búsqueda de una forma de compensación o mejoramiento de la situación en la que se encuentran.⁴⁷¹ Estos no están conformes con el determinismo social al que están sometidos, ni con ese ordenamiento impuesto que no satisface sus necesidades y expectativas existenciales, así que optan por sublevarse. En dicha dinámica se descubre, de fondo, la noción de un «paraíso perdido» y de una «tierra prometida», como abstracciones idealizadas. Estas nacen de la nostalgia de una etapa anterior de perfección y del ansia por cambiar las condiciones de vida actuales. Este será el caso de Canudos en *La guerra del fin del mundo*. La comunidad de rebeldes que se establecerá en dicho lugar representará los valores de la abstinencia, el amor cristiano, la erradicación de la pobreza (porque no se desea poseer nada). También se descubrirá la utopía en el deseo de los personajes de ser perdonados por sus actos violentos y de que alguien cargue con sus culpas. Así se formará el grupo de seguidores del Consejero, esperanzados en la redención.

Dicho idealismo o utopismo es la base o fundamento de las revoluciones o rupturas que se narran en las obras de Vargas Llosa. Los personajes tienen como motivación el deseo de crear una sociedad más justa. Por ello será de fundamental importancia el papel del individuo-héroe-rebelde-idealista en dichas novelas. Este será el personaje que se enfrente al ordenamiento absurdo e injusto de la sociedad. Incluso si su proyecto fracasa, este ya ha «triunfado», porque ha logrado enfrentarse al sistema impuesto:

Se trata de la cuestión del ser, y del lugar que le corresponde en el orden moral y político lo que parece ser la visión unificadora en el texto de Vargas Llosa, cada vez con mayor urgencia. [...] La búsqueda del individuo en Occidente, el ubicar el asiento de la conciencia en el individuo, iniciada a fines de la Edad Media, con los albores del humanismo.⁴⁷²

Como puede verse, el autor interpreta una realidad que tiende al colectivismo y la enfrenta contra el modelo ideológico del individualismo. Este aspecto es evidente en el

⁴⁷¹ Acerca del tema de la rebelión, el utopismo y el idealismo: PARRILLA, E. «La búsqueda de la utopía y el conflicto ideológico en la novela de Vargas Llosa». En: POPOVIC, P. (Comp). *Mario Vargas Llosa: perspectivas críticas; ensayos inéditos*. México: Porrúa, 2010. P. 315-368.

⁴⁷² PARRILLA, E. *La búsqueda de la utopía. Op. Cit.* P. 323.

caso de Canudos. Como se narra en *La guerra del fin del mundo*, por un lado se encuentran los valores socialistas de dicho pueblo; y por el otro, el individualismo republicano impuesto: «Así tenemos que en Canudos, se reproduce un conflicto que empezó a imponerse sobre la mente colectivista precolombina al mismo instante histórico que los conquistadores y los colonizadores estaban pensando, ellos mismos, al modernismo.»⁴⁷³

Sin embargo, en la obra vargasllosiana no es fundamental la resolución de dicho conflicto o la conciliación de ambos polos. Más bien, se trata solo de poner al descubierto las estructuras ideológicas detrás de ese modelo y, especialmente, el acto rebelde y redentor. Por ello, en el caso de *La guerra del fin del mundo*, más importante que la efectividad de la rebelión es el rompimiento con el orden, la decisión que toma el individuo, la búsqueda de su autodeterminación, su toma de consciencia de la absurdidad del sistema y la necesidad de implementar cambios. Aun si estos personajes fracasan (el sistema no cambia) o mueren, la decisión fue tomada y, gracias a ello, estos y su sacrificio redentor han triunfado en la lucha por la individualidad, la cual es fundamental en la narrativa del autor peruano:

Vargas Llosa habla de la elección de una manera más concisa: “el fracaso es una elección que implica cierta dignidad y hasta una secreta grandeza.” También describe las inferencias de tal elección en una de sus tempranas creaciones: Gamboa, “elige fracasar para conseguir una victoria íntima, que sólo existe en su conciencia, en la soledad de su propia intimidad.” La transformación de la derrota en victoria corresponde a uno de los procedimientos de la tragedia griega, una forma estética que da la clave al concepto de la realidad que Vargas Llosa y Faulkner comparten.⁴⁷⁴

3.1.3. Frustración

En esta lucha de la individualidad frente a la colectividad, y la consecuente ruptura-rebelión contra el ordenamiento y la masa, no deja de percibirse un escenario o ambiente de frustración, puesto que el individuo-subversivo no logra el cumplimiento del proyecto libertador. Si bien es cierto que el solo acto opositor e insurrecto es en sí ya una victoria del sujeto frente al grupo, el ideal u objetivo redentor queda como una utopía, un sueño o una fantasía imposible. Ese sentimiento de fracaso o desengaño será

⁴⁷³ BROWN, J. «Mario Vargas Llosa y la guerra del fin de la inocencia». En: HERNÁNDEZ, A. M. (Comp). *Mario Vargas Llosa: Opera Omnia*. Madrid: Editorial Pliegos, 1994. P. 176.

⁴⁷⁴ DAVIS, M. «La elección del fracaso: Vargas Llosa y William Faulkner». En: OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa. Op. Cit.* P. 36.

un tema central en la obra del autor peruano, así como lo es en la literatura latinoamericana:

No hay novela grande contemporánea en América Latina que no trate con mayor o menor intensidad de un fracaso, de una derrota o de un logro falso (éste generalmente obtenido por medio de la aceptación de valores falsos, es decir, por medio de una traición). Muchas veces la intensidad con que están retratados esos fracasos, esas frustraciones, irrumpe en el universo del determinismo existencial del naturalismo, que se compra con el naturalismo francés.⁴⁷⁵

Vargas Llosa trabajará dicho tema desde distintos ángulos o enfoques. Por ejemplo, el fracaso de la educación, tal como se presenta en las ironías y absurdos de la escuela militar en *La ciudad y los perros* (1962) y *Los cachorros* (1980); el fracaso de la misión civilizadora y religiosa, como se ve en *La Casa verde* (1965). También fracasa la educación a nivel familiar, estatal, político, judicial y moral. El hombre del «Nuevo Mundo» reflejado en las obras del autor peruano sufre de frustración porque se le ha enseñado a creer en dichas entelequias sociales, que han nacido, crecido y reproducido en el sistema feudal y burgués heredado y perpetuado en el continente: «El autor no intenta poner en primeros planos la redención de las frustraciones de sus personajes. Deja esto en el trasfondo, vivido pero no explicado. Más bien sugerido, sin directas alusiones. Lo importante es hacer ver al lector la fuente de sus frustraciones.»⁴⁷⁶

En este sentido también es de fundamental importancia el fenómeno del encuentro de dos culturas en el «Nuevo Mundo». El tema del fracaso o la frustración del ordenamiento social, en el caso de Latinoamérica, está relacionado con la malograda integración y asimilación de América y Occidente. En la frustración de los propósitos, aspiraciones, esperanza redentora y objetivos de los personajes que retrata Vargas Llosa en su obra se descubre una sociedad (y un continente) que no ha salvado distancias y brechas sociales, políticas, culturales, históricas, ideológicas y religiosas.

Uno de los recursos en los que se basa el autor peruano para retratar dicha situación de desengaño y decadencia del proyecto social es el retrato de los males de la burguesía. En la obra del autor de *La guerra del fin del mundo* se describe una constante crítica a la clase acomodada y sus valores. Este tema será fundamental en los cuentos de su obra

⁴⁷⁵ OVIEDO, J.M. y GIACOMAN, H. *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Madrid: Anaya, 1971. P. 230.

⁴⁷⁶ MARTÍN, J. L. «Temática y expresión en «Los jefes» de Mario Vargas Llosa». En: OVIEDO, J.M. y GIACOMAN, H. *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Op. Cit. P. 386. También acerca del tópico de la frustración en la obra del autor peruano Cfr: LUCHTING, W. *El fracaso como tema en Mario Vargas Llosa*. En: OVIEDO, J.M. y GIACOMAN, H. *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Op. Cit. P. 223-244.

Los jefes (1959), tales como *Día Domingo*, *El hermano menor*, *El abuelo*, *El desafío* y *Un visitante*. En dichas narraciones se pondrá énfasis en el fenómeno enajenante que se produce en las relaciones entre la clase alta y la media-baja. El orden social que presenta Vargas Llosa en estas historias es estratificado e inamovible, es decir, no permite el flujo o transformación de clases sociales. Las distancias entre grupos son determinantes porque el factor fundamental que los divide es intransferible: el poder. En la sociedad solo existen esos dos polos: los que gobiernan (Estado, Ejército, Iglesia, profesores, hombres, criollos) y los que son sometidos (civiles, fieles, mujeres, estudiantes, indígenas).

La interacción que se da entre ambos grupos es también criticada por el autor peruano. Este muestra cómo la autoridad y potestad que se les concede a los primeros es solo ilusoria, pues se basa en el temor y la intimidación, más que en un contrato social. Por ello, el poder aparece siempre concentrado en figuras colectivas y no individuales. Las pandillas, las hermandades, el Ejército, las órdenes religiosas son ejemplos de la autoridad condensada en grupos, los cuales deben recurrir a la humillación y explotación para conservar el poder. Los personajes explotados o enajenados son individuales, es decir, aquellos que se distancian de la masa y con ello demuestran verdadera supremacía y soberanía, como Bonifacia, las prostitutas, el Esclavo y el Consejero por ejemplo. Estos serán los potenciales personajes rebeldes-redentores que llevarán a cabo la ruptura.

3.2. Encuentro de dos mundos

Para cerrar este comentario sobre la figuración de Cristo en la obra de Vargas Llosa se recapitula un motivo o tema que engloba los argumentos hasta ahora expuestos acerca de la representación de un personaje mesiánico en la modalidad de guerrero o líder social y político, que busca enfrentarse a un sistema de valores corruptos (representado en la figura de la Iglesia y de la República).

Como se ha explicado hasta ahora, en la figura de un Cristo-guerrero se refleja la tensión o incompatibilidad de asimilación e integración de la realidad americana con las imposiciones culturales, religiosas, ideológicas y sociales de Occidente. Esto se nota o evidencia en los diversos señalamientos que hace el autor acerca de la religiosidad, la

interpretación de lo divino en el «Nuevo Mundo», las divisiones sociales, la idea de autoridad, entre otros, los cuales se discutieron anteriormente. Estos se presentan como producto o resultado de la alteración o metamorfosis de algunos principios morales y sociales (advenidos con la cristianización y colonización), tales como la condena a la sexualidad, la superstición o religiosidad milagrera y providencial, el fetichismo y el apartamiento o segregación de los pueblos indígenas por razones raciales y sociales.

En síntesis, la obra de Vargas Llosa, analizada desde la perspectiva del mestizaje, pluriculturalismo y la influencia de la teología de la liberación, dentro de este modelo de sacrificio-redención, devela o descubre las estructuras ideológicas y culturales subyacentes que resultaron del encuentro entre Occidente y América y que no han podido conciliarse. Sin embargo, el autor no se limita a la descripción o presentación de incompatibilidades idiosincráticas, sino que analiza y censura esa realidad, para posteriormente crear una representación original y nueva, resultante de dicha observación o reflexión sobre la realidad latinoamericana. Específicamente, se trata de su figuración del Cristo en *La guerra del fin del mundo*.

En *La guerra del fin del mundo* de Vargas Llosa puede observarse el fenómeno de la adaptación de ciertos elementos ideológicos, sociales y contextuales propios del continente, que obedecen o son producto de las condiciones y mentalidad del «Nuevo Mundo» (por ejemplo, la pobreza, la noción del castigo corporal como forma de agradar a Dios, la privación del mundo con esperanza de recibir una recompensa posterior, entre otros), con ciertos aspectos del cristianismo; como la noción de una guerra santa, la idea de un líder-redentor, la negación del mundo en función de la salvación del alma, entre otros. Desde esta mezcla ideológica se comprende su configuración o creación de un Cristo-guerrero que guía a un grupo de marginados sociales (esperanzados en la liberación social, política y cultural) a una rebelión contra las injusticias sociales, la inmoralidad y la modernidad. Esa lucha, sin embargo, será presentada como una redención fracasada, dado que las estructuras que buscan combatirse están enraizadas en una sociedad escindida, clasista y separatista.

Puede notarse, entonces, cómo la unión de dos mundos resulta en nuevos productos ideológicos reflejados en la literatura. Una de dichas elaboraciones ideológicas, como se explicó en el presente apartado, es la noción de un líder-guerrillero, en el modelo de un

Cristo-redentor. Se estudió y comentó que el aspecto fundamental de dicha configuración de un Cristo-guerrero es la actitud rebelde. Este personaje es, esencialmente, un individuo o sujeto que se enfrenta a la colectividad opresora, normativa y regulativa en un acto de ruptura sacrificial (en función del grupo que lo apoya y sigue).

Dicho modelo o noción de individuo-redentor refleja la lucha o colisión ideológico-dialéctica entre Occidente y América en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el encuentro, enfrentamiento y busca de conciliación entre el individualismo-humanita preeminente en Occidente, y la mentalidad comunal y colectivista propia de las culturas del «Nuevo Mundo». En segundo lugar, refleja las condiciones de opresión social, política, cultural e ideológica propias del continente, y el deseo o anhelo colectivo de redención o liberación de las mismas. Esto posibilita la adaptación o traslado de las nociones cristianas de sacrificio y redención (muerte del Hijo de Dios por la salvación del hombre) a las condiciones latinoamericanas en *La guerra del fin del mundo*. El sacrificio, entonces, se entenderá como el enfrentamiento al orden opresor; y la redención, como ruptura con dicho estado previo de sojuzgamiento.

Como puede verse, las nociones del sacrificio y la redención cristianas serán modificadas, transformadas, adaptadas, reelaboradas y recreadas por el autor peruano, desde la lucha dialéctica, cultural, social, ideológica y religiosa que resulta del proceso de colonización. Así, el sacrificio se entenderá como el acto utópico, irrealizable y fracasado de un personaje individuo-redentor-rebelde que anhela romper la ilusión de orden social y estructuras opresoras en las que vive. Este busca sacrificar los valores de la sociedad burguesa, clasista y explotadora y esa aparente regulación a favor de un caos libertador, autonomía, individualidad y toma de consciencia del grupo explotado.

Por ello, en el presente comentario también se hizo especial énfasis a la crítica que hace el autor peruano a dicho ordenamiento absurdo, hipócrita e injusto de la sociedad en sus obras. La sociedad burguesa de Perú es opulenta, corrompida, alienante y asfixiante: «El mundo era chico, pero Lima grande y Miraflores infinito. Hablo de ellas para

sacármelas de encima.»⁴⁷⁷ Para Vargas Llosa, la burguesía no es más que un espejismo de posibilidades, que precipitan a la civilización a la degeneración:

[...] van bien vestidos, perfumados, el espíritu en paz; se sienten en familia. Miran a su alrededor y encuentran rostros que les sonrían, voces que les hablan en un lenguaje que es el suyo. Son los mismos rostros que han visto mil veces en la piscina del Terrezas, en la playa de Miraflores [...] Pero no solo conocen las facciones, la piel, los gestos de esos jóvenes que avanzan como ellos hacia la cita dominical del Parque Salazar; también están al tanto de su vida, de sus problemas y de sus ambiciones.⁴⁷⁸

En la postura crítica que el autor muestra acerca del orden burgués, republicano y cristiano que fue impuesto en el continente se descubre la forma en que el autor interpreta la realidad: un lucha dialéctica entre los valores y circunstancias de América, y las imposiciones ideológicas, religiosas y culturales de Occidente.

⁴⁷⁷ VARGAS LLOSA, M. *Obras escogidas. Op. Cit.* P. 30.

⁴⁷⁸ VARGAS LLOSA, M. *La ciudad y los perros. Op. Cit.* P. 32.

Capítulo VII

Recapitulación

Posterior al análisis que se realizó de las obras seleccionadas, se considera pertinente hacer un comentario final, a manera de recapitulación, para concluir el presente trabajo. A continuación se hará una sinopsis acerca de las ideas anteriormente expuestas acerca de la figuración de Cristo y se buscará establecer la relación entre esta y la discusión cultural en el continente, por ejemplo, la pluriculturalidad, la adaptación de elementos extranjeros tras la colonización y las formas de interpretación de la realidad en el continente. Para ello, el presente capítulo contiene o comprende distintos apartados o subdivisiones que se centran en el retrato literario de Cristo en un continente colonizado, el aporte que ofrece la teoría de la transculturación literaria en el estudio de dicho fenómeno y la comprensión de la realidad, sociedad, cultura, idiosincrasia e historia de Hispanoamérica a partir de dicho análisis.

En primer lugar, se hará un prontuario acerca de las principales ideas que fueron estudiadas en los capítulos precedentes acerca de la figura literaria de Cristo. Sin embargo, no se presentarán los «modos de ser» de dicho personaje solamente a manera de breviario o compilación, sino que estos se comentarán en relación con las formas de interpretación de la realidad en el continente.

En este apartado también se hará mención de otras obras que se consideran importantes para la comprensión de la figuración de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX, por su carácter excepcional y distintivo. Estas no fueron incluidas entre el repertorio de novelas analizadas, dado que no cumplían el criterio de selección que se estableció para el trabajo: la presencia y tratamiento de los motivos del sacrificio y la redención. Sin embargo, se considera que estas obras deben ser brevemente comentadas, puesto que descubren o reflejan que no existe un modelo, arquetipo o paradigma único o preeminente en la representación literaria de Cristo. Más bien, se trata de una realidad compleja que adopta distintas facetas, explora diversos aspectos y enfoca variados ángulos de la realidad hispanoamericana. Por ello, no podían dejar de mencionarse y comentarse en este capítulo.

Finalmente se hará una reflexión acerca de la relación entre la investigación realizada y sus resultados y la sociedad latinoamericana. Es decir, se presentará cómo dicho estudio puede vincularse con el estudio de las formas de interpretar la realidad en el «Nuevo Continente».

1. Comentario final sobre la figuración literaria del Cristo en el «Nuevo Mundo»

1.1. Modos de ser de Cristo en la literatura hispanoamericana

La figuración literaria de Cristo en las novelas analizadas presenta rasgos y características que lo hacen particular en las obras selectas. A continuación se presentará una síntesis de las modalidades que se encontraron en el análisis fenomenológico. En síntesis se descubrieron dos aspectos fundamentales de este Cristo literario: 1) es un personaje que resulta de una compleja historia de colonialismo y lucha dialéctica entre los conquistados y los conquistadores, y 2) se concede preeminencia a la naturaleza humana de Cristo por sobre su divinidad. En este apartado se comentará más detenidamente sobre estos dos puntos, los cuales a su vez se subdividirán en otros temas para comprender de manera más profunda al Cristo literario de la novela del siglo XX en Hispanoamérica.

1.1.1. Cristo como producto del colonialismo

Al inicio del trabajo se presentó una breve introducción acerca de la evangelización y el desarrollo del cristianismo en el continente. En este apartado se busca recapitular algunos puntos centrales de este bosquejo histórico, pero relacionado ahora con los resultados obtenidos en la investigación. Es decir, se comentarán las distintas etapas de la historia de la religión en el continente para mostrar cómo la figuración literaria de Cristo en las novelas selectas está fuertemente relacionada con la historia de colonialismo en el «Nuevo Mundo».

Entonces, a diferencia del primer capítulo en el que se presentó un esbozo de la historia del cristianismo en el continente, a manera de contexto o preparación para comprender el tema de investigación, a continuación se comentará sobre el mismo punto, a partir de

las herramientas que han sido proporcionadas por el análisis de las novelas: ideas, temas, conceptos, y sobre todo, una visión más profunda sobre la interpretación de la realidad hispanoamericana, reflejada en la figura del Cristo literario.

Dentro de esta historia de colonialismo y evangelización se descubren tres aspectos o nociones de Cristo que se han desarrollado en el tiempo: 1) la noción de un Cristo conquistado y víctima, 2) la noción de la lucha por la independencia ideológica, religiosa, social, cultura y política en el continente y 3) una actitud anti-imperialista de un personaje que se concibe como rebelde y antagonico. A continuación se comentará sobre cada uno de estos aspectos.

1.1.1.1.Cristo víctima y mártir

Como se mencionó, del análisis de las novelas pudo observarse que la imagen actual del Cristo literario en el continente es el resultado del proceso de desarrollo histórico del cristianismo en el «Nuevo Continente», del colonialismo y de distintos factores culturales y contextuales complejos.⁴⁷⁹ Uno de estos es, por ejemplo, la implantación y propagación de la imagen de un Cristo víctima y mártir. Este fue un fenómeno sucedido durante la conquista y la época colonial, pues se buscaba resaltar, sobre todo, nociones, ideas, principios, conceptos, símbolos, paradigmas y patrones de conducta que facilitarían la evangelización, por ejemplo, la sumisión, el sufrimiento terrenal que resultará la recompensa espiritual, la penitencia, la austeridad y la obediencia, entre otros.⁴⁸⁰ Esto reforzó en el continente la idea de que la salvación es resultado de la

⁴⁷⁹ Nuevamente se hace referencia a las fuentes bibliográficas citadas en el primer y segundo capítulo, las cuales tratan la historia de la Iglesia y la religión, como Prien, Dussel y Mires, pero además se señalan otras fuentes que analizan la dicha historia desde un enfoque ideológico-interpretativo: FLÓREZ, C. *Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1985. BOFF, L. *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Bogotá, Santander: Indo-American Press Service-Editores, 1977. SOBRINO, J. *Jesus in Latinamerica*. New York: Orbis Books, 1987.

⁴⁸⁰ Debe recordarse que en el caso de los siglos XVI al XVII, la prioridad fue la expansión rápida y vasta de la religión. Es decir, la cantidad de indígenas evangelizados (bautizados) tuvo preeminencia sobre la profundidad teológica con la que se propagaron o vulgarizaron los principios cristianos. Además, debe tenerse en cuenta que los misioneros y colonizadores se enfrentaban a una consciencia religiosa fundamentalmente distinta a la cristiana. La mentalidad de los habitantes del «Nuevo Mundo» se caracterizaba por una comprensión mitológica de la vida, Dios y la muerte. Como se mencionó en el primer capítulo, la relación mágica entre el hombre y la naturaleza, el politeísmo, la idea de deidades inmanentes, entre otros, fueron los grandes muros ideológicos que dificultaban la evangelización. Tomando en consideración estas condiciones, no es de extrañar que los primeros textos producidos en dicha época tuvieran el propósito de mostrar a los indígenas al nuevo Dios que los «liberaría» y «salvaría» de dichas formas de ver el mundo. Cartas, traducciones de fragmentos bíblicos y textos

espera paciente y tolerancia al dolor. Dicha concepción o representación promovió la explotación de los indígenas y los condicionó a pensarse como seres sufridos; y al dolor, como una virtud.⁴⁸¹

En las obras analizadas se descubrió también una fuerte correspondencia entre el sufrimiento y la virtud, dignidad, integridad y moralidad de los personajes que representan a Cristo. Por ejemplo, el Cristo-sacerdote de *El Cristo de espaldas* se reconoce como pastor del pueblo en su sacrificio y sufrimiento: soporta un viaje incómodo y largo, sed, insomnio, acusaciones, destierro, entre otros. Su capacidad para resistir paciente y sumisamente esas cargas es lo que lo caracteriza como personaje bueno, honesto, generoso y perseverante. Implícita se encuentra la idea de la resignación y conformidad al sufrimiento. Este no trata de cambiar las condiciones que lo hacen padecer, sino que las ve como parte inherente de ser cristiano. Igualmente sucede con el Cristo-pepenador de *El evangelio de Lucas Gavilán*. Este no escapa al trabajo duro, las limitaciones económicas, la miseria, sino que va en busca de estas, las hace parte de su servicio al otro. Por ello se le retrata como un personaje más íntegro y noble. Su disposición a sufrir lo hace digno de admiración y respeto. El Cristo-guaraní de Roa Bastos sufre guerras, traiciones, opresión, limitaciones, entre otras, y por ello se

evangelizadores fueron de los primeros documentos en el continente, en los cuales se presentaba al Dios cristiano, que ofrecía la posibilidad de liberación del hombre de su propia inmanencia. Este anunciaba ese «escape» de la naturaleza y del mito, incluso la liberación de la naturaleza humana (instintos, voluntad, pasiones, apremios, etc.). Dicho Dios prohibía la adoración de deidades de la naturaleza (ídolos paganos, como el becerro de oro) y a cambio se sacrificaba en la cruz. Fue así como se idealizó o sublimó el sufrimiento de Cristo. Los misioneros, al enfatizar la imagen de un Dios que muere por el pecado de los hombres, buscaban fomentar un cambio consciente en la mentalidad mitológica de los indígenas y su comportamiento moral. Finalmente, debe mencionarse también que la insistencia en el sufrimiento de Cristo motivaba la identificación del indígena con la religión. La esperanza en la redención después del sufrimiento supone que la esclavitud y los males de la conquista podrían sobrellevarse más fácilmente. Cfr. LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 9-18. DUSSEL, E. *Religiosidad popular latinoamericana: hipótesis fundamentales*. España: Verbo Divino, 1986. MIREs, F. *La colonización de las almas. Op. Cit.* PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.*

⁴⁸¹ Esto se hace evidente en las representaciones artísticas y registros escritos de la época, en los que el sufrimiento del indígena será relacionado con el de Jesús. El Cristo resucitado casi no se mencionará en la literatura colonial, sino que predomina el Cristo agonizante o crucificado que se entrega por los pobres. Esto debido a que la resurrección es uno de los aspectos teológicos más abstractos y complejos del cristianismo, que no se habían asimilado al inicio de la conquista. La imagen de un Jesús que sufre por (y con) los hombres destaca por sobre la imagen de un Cristo redentor o resucitado, con el cual el indígena no puede identificarse. Fue más importante durante la época resaltar a un Cristo-hombre, que pudiera comprender el sufrimiento de los indígenas explotados o esclavizados y que tuviera compasión por ellos, en una sociedad que se sentía destruida y atacada: «In Las Casas und Pomans Werken scheint die Auffassung durch, dass das wahre Christentum nicht auf der Seite der Eroberer, sondern bei den eroberten und unterworfenen Völkern Lateinamerikas zu finden ist. Der leidende Indio erscheint hier selbst als der Nachfolger und Nachahmer Christi.» LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 15. También Cfr: MIREs, F. *La colonización de las almas. Op. Cit.* y KOHUT, K. y MEYERS, A. (Eds). *Religiosidad popular en América Latina. Op. Cit.*

vuelve un personaje que pasa a la historia. Su sacrificio hace que su vida sea digna de narrar. El Cristo-rebelde de Vargas Llosa incluso exige el dolor corporal de sus seguidores (obliga a Beatito a acirse un cinturó de espinas, por ejemplo), les pide austeridad, que soporten hambre, que mueran por la causa, que se olviden de sí mismos si quieren salvarse. Él mismo incluso muere por no tratar sus padecimientos físicos (hambre, sed, enfermedad), puesto que entre más sufre, es considerado como más virtuoso.

Como puede verse, en estas obras predomina la noción del sufrimiento y su relación con la virtud, admiración, paciencia e integridad. Cabe resaltar que estos autores interpretan la realidad del continente aún desde la perspectiva que la evangelización impuso: la salvación solamente es posible a través del sacrificio y el sufrimiento. En las obras de estos escritores se descubre que ese sufrimiento es predominantemente físico y, sobre todo, diferenciador: los personajes virtuosos sufren; mientras que los cobardes (el clero, los policías, los enemigos de la revolución, los ladinos, etc.) escapan o están a salvo de los padecimientos de la vida. Así, puede afirmarse que la noción del sufrimiento, martirio y resignación son fundamentales en la interpretación de la realidad, el cristianismo y la historia del continente que estos autores presentan en sus obras.

1.1.1.2.Lucha por la independencia

Otra noción que se refleja en las obras estudiadas y que se descubre como producto histórico, cultural, ideológico y social de la evangelización y el colonialismo en el continente es la discrepancia e incongruencia entre los valores del cristianismo y la Iglesia institucional. Esto se comprende desde los conflictos ideológicos que se dieron en el «Nuevo Mundo» a partir de la época independentista. Durante este período se difundieron distintas imágenes de la Iglesia y del catolicismo en el continente. Por un lado, los liberales presentaban al cristianismo como la religión de los poderosos y ricos. Estos trataron de desenmascarar a la Iglesia como medio político, económico e ideológico para la esclavitud y la explotación del pueblo. Por otro lado, los conservadores buscaron proteger la imagen de una Iglesia del Dios todopoderoso y de la burguesía, para mantener el control sobre la población. Esta separación ideológica entre ambos grupos se remarcó especialmente, puesto que la misma dicotomía existe en el catolicismo: ricos/pobres, sufrimiento/recompensa, esclavitud/liberación: «La relación

entre el cristiano latinoamericano y el mundo se concibe por lo general en un esquema simple. La humanidad está dividida entre aquéllos que tienen a Jesús y aquellos que no lo tienen, entre los de adentro y los de afuera.»⁴⁸²

Los liberales se esforzaron por presentar la evangelización y la misión como empresas anticristianas. Por ello, el ataque contra la Iglesia fue visto como una parte de la revolución social y política por parte de la población. La rebelión popular no sería solamente una lucha contra el gobierno o las estructuras sociales, sino contra los valores, la moral y las tradiciones implantadas por el cristianismo.⁴⁸³ Por esta razón, aquellos que lucharon contra el cristianismo y la Iglesia católica no eran tenidos por opositores o enemigos de Dios, dentro de la ideología liberal.

La imagen literaria de Cristo en las novelas analizadas está también fuertemente influenciada por esta lucha o conflicto que se dio en ese momento histórico, y el deseo de independencia de la religiosidad colonial impuesta. Por ejemplo, en el análisis se descubrió que el retrato literario de Cristo y el tratamiento del tema de la religión y la religiosidad están condicionados por las categorías coloniales de la dominación y dependencia.⁴⁸⁴ En las novelas aparece frecuentemente la religión retratada como un elemento colonialista en una sociedad discriminadora; y el Cristo, como un aliado de los explotados.

⁴⁸² PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 818.

⁴⁸³ La reflexión acerca de las relaciones entre sociedad, moral y fe cristiana fue uno de los elementos más importantes de la época. Como fue explicado al inicio del trabajo, política y religión eran prácticamente inseparables. Ser ciudadano implicaba ser cristiano. Dado que la Iglesia y el Gobierno eran, frente a los ojos de los habitantes del «Nuevo Mundo», prácticamente idénticos, debían cumplirse también ciertos requisitos para poder pertenecer a ambas instituciones. Por ejemplo, debían aceptarse los sacramentos, debía reconocerse la autoridad de la Iglesia y pagar impuestos. Esto aseguraba a los ciudadanos ese sentido de pertenencia a la Iglesia, el cual era fundamental para la pertenencia al grupo. Para los liberales, esto representó un grave problema al momento de proponer la independencia, la cual no solo sería de España, sino también del dominio y control de la Iglesia. Por ello, estos se enfocaron en censurar a dicha institución y a la religión como fuerzas despóticas en la colonia. Cabe mencionar que este movimiento crítico surgió de los criollos y los mestizos; dado que estos eran discriminados (así como los indígenas y esclavos africanos) por parte de los españoles peninsulares y del clero. Estos eran los únicos que podían externar su descontento ante esta situación y así lo hacían en distintos escritos literarios, ensayos y textos filosóficos. Estos reflejan el problema de las diferencias de clase y las divisiones sociales que existían entre ciudadanos y dentro de la Iglesia. Cfr. LUSTIG, W. *Christliche Symbolik. Op. Cit.* P. 13-17 y PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 291 y ss.

⁴⁸⁴ Sobre estas categorías en relación con el cristianismo en el continente: Cfr. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina. Op. Cit.* P. 149-157.

La imagen que predomina en las novelas estudiadas es, por ello, la de un Cristo que lucha por la independencia ideológica y social del pueblo. Desde el sacerdote que busca establecer el orden e imponer la justicia en *El Cristo de espaldas* de Caballero Calderón; pasando por el rebelde político que se entrega a la causa llevando agua a los combatientes en *Hijo de hombre* de Roa Bastos y el pepenador que convive con los desposeídos en *El evangelio de Lucas Gavilán* de Leñero; hasta llegar al insurrecto que se acorrala con sus seguidores en *La guerra del fin del mundo* de Vargas Llosa. Todos estos Cristos tienen en común ese enfrentamiento dialéctico contra la autoridad opresora, la injusticia, la dictadura, etc., como resultado de esa lucha categorial histórica. Este punto se comentará más detenidamente en otro inciso a continuación.

1.1.1.3.Cristo anti-imperialista

En el siglo XX, los fenómenos históricos y culturales de la modernidad afectaron y modelaron también la imagen del Cristo en Hispanoamérica, por ejemplo, la división entre la Iglesia católica y la protestante. Hispanoamérica fue especialmente influenciada por la llegada de otras tendencias religiosas, las cuales se presentaron como una especie de rebelión contra la dictadura de la religión católica. La población buscaba una opción libre, una religiosidad más vivida, emocional y menos formal o distante. Gracias a ellos surge la imagen de un Cristo rebelde que no pertenece a una Iglesia de poderosos. Esto también puede relacionarse con el contexto de lucha de liberación política de la época:

A lo largo de los años sesenta encontró creciente aprobación, al menos en América latina, la tesis de que un sistema de opresión capitalista necesita, usa y desarrolla, para mantener su dominio, una teología abstracta, absoluta, ideológica, alienante o religiosa. En América latina, como en otras partes, la teología católica ha trabajado deductivamente Dios-Cristo-Iglesia-moral. Poco a poco fue despertando a esta realidad para rebelarse.⁴⁸⁵

En este contexto surge la teología de la liberación, la cual, como se ha mencionado a lo largo del trabajo, revolucionó la imagen del Mesías. Esto se hizo evidente en las novelas analizadas en la presentación de un Cristo que lucha por liberar al pobre, en un sentido más profundo, humano y cristiano. En las obras escogidas se critican y ponen al descubierto los mecanismos de dependencia y opresión, los cuales, según la teología de la liberación, son consecuencia de la dominación imperialista y capitalista en el

⁴⁸⁵ *Ibidem*. P. 992.

continente.⁴⁸⁶ Los habitantes del continente son, como nunca antes en su historia, conscientes de este fenómeno político y cultural. Por ello, la imagen del Cristo en las obras estudiadas es predominantemente anti-imperialista. Nuevamente, esta refleja la forma en la que se asimila, interpreta y analiza la realidad en el continente, especialmente en una época en la que la teología de la liberación insiste en la independencia ideológica e intelectual «La teología de la liberación, iniciada por los pensadores latinoamericanos, hace su aparición cuando, tras el descubrimiento de la dependencia económica y cultural, se descubre también la dependencia de la teología.»⁴⁸⁷

Como puede verse, la imagen literaria del Cristo que se descubrió en el análisis de las novelas es resultado de una evolución o transformación histórica: desde un Cristo pasivo y distante que sufre en la cruz, a un Cristo anti-imperialista que se rebela contra la explotación del pueblo. Por ello, una de las características que resalta de este Cristo literario es su naturaleza impetuosa y subversiva. Tanto en los discursos de los Cristos estudiados como en sus acciones se descubren personajes alborotadores, insumisos y críticos. Este es el carácter del Cristo literario del siglo XX en Hispanoamérica, como resultado de una historia de sumisión, subyugación e imposición que busca superarse.

1.1.2. Un Cristo humano y no solo divino

Ahora que se ha explicado cómo la figuración literaria de Cristo en las novelas analizadas puede comprenderse como producto de la historia de opresión e imposición del cristianismo en el continente, se comentará sobre otro punto importante que se

⁴⁸⁶ La teología de la liberación afirma que el cristianismo en Hispanoamérica está cargado de un discurso teológico, social, histórico e ideológico negativo para la identidad cultural del continente. Según estos teólogos, pareciera que la historia bíblica de la salvación se repitiera dos mil años más tarde en Hispanoamérica. Las palabras de los profetas judíos y de Cristo se adaptan a la realidad del «Nuevo Mundo»: «Ungerechtigkeit, Gefangenschaft, Armut, Sünde kennzeichnen gerade dort die gesellschaftlichen Strukturen. Die historische Situation der meisten Menschen in Lateinamerika scheint mit derjenigen der Israeliten in Ägypten oder in Babylon vergleichbar. Die Realität des Gekreuzigten ist von nirgendwoher besser verständlich als von Lateinamerika aus.» LUSTIG, W. *Christliche Symbolik*. *Op. Cit.* P. 29. También: DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina*. *Op. Cit.* P. 162 y ss.; DUSSEL, E. *Religiosidad popular latinoamericana*. *Op. Cit.* P. 9 y ss. MIRES, F. *La colonización de las almas*. *Op. Cit.* P. 42 y ss. Ante esto, la teología de la liberación propone una religión libre del dogmatismo y del institucionalismo de la Iglesia. Se piensa en una relación con Dios que no tenga que ser mediada por la Iglesia, sino que pueda ser más personal. Así, puede comprenderse más profundamente como dichos temas, tales como la religiosidad, la nueva Iglesia, el catolicismo, los pobres, la revolución religiosa, la crítica a la Iglesia establecida en la conquista, entre otros, son frecuentemente analizados en la literatura del siglo XX.

⁴⁸⁷ DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina*. *Op. Cit.* P. 118.

descubrió en el análisis de las novelas estudiadas: la dicotomía entre la persona humana (Jesús) y la persona divina (Cristo) de este personaje histórico y bíblico. Como se explicó, en esta lucha se descubre la preeminencia de Jesús como hombre, por sobre Cristo como ser divino. Este es un aspecto ampliamente tratado por la teología de la liberación, por lo que se hará referencia a esta doctrina a continuación.

Para comprender este aspecto más profundamente se toma como fundamento el trabajo de Jon Sobrino: *Jesus in Latin America*, el cual presenta una visión analítica y crítico-histórica acerca de la cristología en el continente y la concepción de un Cristo humano.⁴⁸⁸ El sacerdote jesuita afirma que, en el sentido estricto de la palabra, una cristología sistemática y rigurosa no existía en Hispanoamérica antes de la teología de la liberación. Es decir, durante la evangelización la reflexión teológica se limitó a la aceptación de principios dogmáticos. Cuando surge la teología de la liberación, esta se concentra en la figura de Jesús como hombre pobre y sencillo.⁴⁸⁹

Según Sobrino, esta nueva teología ha propiciado una concepción de Jesús como libertador político, en lugar de solamente espiritual. Mediante la teología de la liberación se transformó la historia de la salvación en la liberación de un pueblo de sus

⁴⁸⁸ Jon Sobrino es uno de los teólogos de la liberación más destacados, especialmente por sus análisis históricos. En obras como *Jesucristo libertador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) y *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas* (1999), el autor no solo explica los principios de la teología de la liberación (como los autores hasta ahora citados), sino que hace un análisis histórico de las causas que llevaron al surgimiento de esta, y cómo esta ideología es consecuencia de diversos factores culturales, sociales, políticos, económicos e históricos que marcaron el proceso de evangelización en el continente. La obra de Sobrino, además, se concentra sobre todo en la explicación de la noción de un Cristo humano como reflejo de la historia de la evangelización en el continente. Dado que esta fue una modalidad que se descubrió en el análisis de las novelas, se menciona su obra como fundamento teórico para la interpretación y síntesis que se presenta en este capítulo. En otras palabras, se decidió incluir las posturas de Sobrino en este último apartado y no al inicio del trabajo, puesto que este autor se centra, especialmente, en el análisis de la imagen de un Cristo humano, lo cual se evidenció en las novelas estudiadas posterior al análisis fenomenológico de la figuración de Cristo. Al respecto de la obra de Sobrino: VALENCIA, R. «Jon Sobrino, el obseso». En: *Periodismo narrativo en Latinoamérica*. (2009). S/N. Rescatado de: <https://cronicasperiodisticas.wordpress.com/2009/01/14/jon-sobrino-el-obseso>. (Fecha de consulta: 19 de abril de 2016).

⁴⁸⁹ Esto se debe, según Sobrino, a la manera improvisada y experimental con la que se llevó a cabo la evangelización en el continente. Por distintos factores políticos, sociales y culturales la Iglesia debió instaurar rápidamente los puntos teológicos fundamentales del cristianismo: Cristo vivió, murió y resucitó por la humanidad. Sin embargo, este adoctrinamiento dejó de lado la imagen de un Jesús humano y cercano, y sobre todo, redentor. Jesús será visto como el crucificado, pero no se enfatizará su victoria sobre la muerte, la injusticia y el pecado: «On our continent, faith in Christ has been maintained for centuries without any special christological discussion. We have accepted the dogmatic statements underscoring the divinity of Christ rather than those stressing his humanity, and those emphasizing the individual and transcendent rather than the historical, salvific significance of this divinity. Meanwhile, popular piety has reinterpreted Christ's divinity in its own fashion – as power in the face of the people's helplessness – and has sought its own ways to recover his humanity, especially in the suffering Christ.» SOBRINO, J. *Jesus in Latinamerica. Op. Cit.* P. 4.

opresores políticos. Para el autor esta es una forma de cosificación de la imagen de Jesús. Este se vuelve un instrumento de liberación política. Jesús será el medio de la liberación, y no el libertador. De esta manera, será puesto al nivel de Moisés u otros profetas que rescataron al pueblo judío mediante determinadas acciones (como el éxodo de Egipto). De esta forma se transforma a Jesús en un líder político revolucionario:

Christology may now become the funcionalization of Christ. Now the legitimate “use” of Christ to motivate liberation may be converted into abuse. To put it systematically: the danger would be that the Liberator would disappear behind the liberation – that the Liberator would be used only when he was relevant for “historical” liberation, ignoring “trascendent” liberation.⁴⁹⁰

Según Sobrino, esta noción de Cristo como instrumento de liberación lleva a una interpretación más libre de otros aspectos teológicos. Por ejemplo, la comprensión del texto bíblico en las condiciones sociales y culturales del continente. La teología de la liberación concede, por ello, mayor importancia a la renovación de la historia de Jesús en la actualidad latinoamericana, que al significado dogmático de la Biblia. Esto le permite centrarse en la práctica, es decir, en la adaptación de los evangelios dentro de las circunstancias de Hispanoamérica. Este tipo de reflexión teológica acerca de Jesús ha impregnado al continente de un sentimiento práctico y pragmático en relación con la religiosidad. Eso significa que los teólogos, misioneros, filósofos y clérigos están más interesados en la práctica, el trabajo concreto en la sociedad y la realización de los principios del cristianismo, que en la comprensión teórica de Cristo y su mensaje: «The obsession with “understanding” is desabsolutized in favor of a much primary urgency: that of action, of doing. What must be safeguarded in speaking of the historical Jesus is, before all else, the continuation of his practice.»⁴⁹¹ A partir de una interpretación más libre de las Escrituras, la figura de Jesús y la imagen de la salvación fueron personalizadas en el «Nuevo Continente». El Cristo se volvió no solo una figura más personalizada, sino también multicultural.

En síntesis, como reacción al adoctrinamiento teológico durante la conquista y evangelización, la reflexión sobre Cristo en la época moderna –especialmente desde el enfoque de la teología de la liberación– se vuelca a la exaltación o predilección por un Jesús humano, concreto, inmanente, que pueda identificarse con la situación actual de un continente explotado y colonizado. Así, se produce un cambio fundamental en la

⁴⁹⁰ *Ibidem*. P. 10.

⁴⁹¹ *Ibidem*. P. 66.

concepción del cristianismo en Hispanoamérica a partir de dicha rebelión teológica. La manera de interpretar el cristianismo en el continente pasa de la figura teológica divina, distante y todopodera –Cristo–, a la imagen individual, histórica, cercana y, sobre todo, humana –Jesús–.

Desde esta comprensión del desarrollo del cristianismo en Hispanoamérica, y teniendo en consideración las tesis de Dussel acerca de la fallida evangelización en el «Nuevo Mundo»,⁴⁹² puede comprenderse cómo la figuración literaria de Cristo en las novelas analizadas presenta predominantemente la imagen de un redentor social y exclusivamente humano. En las obras comentadas el personaje literario de Cristo se entiende más profundamente desde su relación con los pobres a los que busca redimir. La pobreza es un rasgo común en las cuatro novelas analizadas. El contexto es el mismo: un pueblo oprimido, abusado, desposeído, olvidado, etc., una situación que solo puede cambiarse o detenerse a partir de un acto rebelde y violento. Por ello, en las obras estudiadas es fundamental la idea del sacrificio: el Cristo-leproso que soporta ser expulsado de la iglesia en *Hijo de hombre*, el Cristo-rebelde que se acorrala con sus seguidores en *La guerra del fin del mundo*, El Cristo-pepenador que muere a manos de los policías corruptos en *El evangelio de Lucas Gavilán*, el Cristo-sacerdote que es expulsado del pueblo por desobedecer a la autoridad. Estos Cristos se sacrifican a favor del pueblo pobre, el cual tendrá un papel fundamental en la trama, pues será el foco de atención del acto inmolador.

Por ello, el aspecto de la pobreza es importante en la interpretación de la realidad que se descubre en dichas novelas. No se trata solo de la descripción de la situación del continente, sino que esta se interpreta como un estado del que debe «redimirse» al pueblo. Como puede verse, la situación de pobreza en el continente (y la resultante figuración de un héroe que se sacrifica por el pueblo desposeído) es más compleja de lo que aparenta. No es solo una circunstancia social o económica, sino una determinación categorial: el pueblo no se redime a sí mismo (no puede él mismo cambiar su estado y salir de la pobreza), sino que debe ser redimido. Por ello es importante comprender qué se entiende por «pobreza» dentro de la cristología y religiosidad en el continente. Al respecto explica Sobrino que la pobreza en Hispanoamérica se ha comprendido en un

⁴⁹² Se comentó sobre este punto en el capítulo II, sección 2, titulada «Rasgos de la religiosidad en el “Nuevo Mundo”», subtítulo: «Formalismo». P. 61 y ss.

sentido immanente, en oposición al texto bíblico que interpreta esta idea como «pecado» o «ausencia de Dios»:

Jesus understood the poor as the sinners, publicans, prostitutes (Mark 2,6; Matt. 11:19, 21:32; Luke 15:1), the simple (Matt. 11:25), the Little (Mark 9:2; Matt. 10:42, 18:10,14), the least (Matt. 25:40-45), those who practice the despised professions (Matt. 21:31, Luke 18:11). The poor are the vilified, persons of low repute and esteem, the uncultured and ignorant, whose religious ignorance and moral behaviour stood in the way of their access to salvation, according to the convictions of the time. The poor are therefore society's despised, those lesser than others, and for them the prevailing piety proclaims not hope, but condemnation. [...]. The poor are those who suffer need, the hungry and thirsty, the naked, the foreigners, the sick and imprisoned, those who weep, those who suffer some type of real oppression.⁴⁹³

Además de la noción de pobreza, otro aspecto que está fuertemente vinculado con la visión de un Cristo humano es la imagen del Reino de Dios. En el «Nuevo Continente» este será comprendido en su sentido más inmediato: la recompensa al sufrimiento.⁴⁹⁴ Sin embargo, esta idea de la compensación será comprendida solo a nivel material, es decir, como bienestar o estado de liberación social, y no como condición de acercamiento y compenetración con Dios: «They shall live in the houses they build, and eat the fruit of the vineyards they plant; they shall not build houses for others to live in, or plant for others to eat. (Isa. 65).»⁴⁹⁵ Pasajes como estos serán tomados en sentido literal. Por ello, la pobreza bíblica o cristiana se identificará con los desposeídos y necesitados.⁴⁹⁶

En síntesis, del análisis de las novelas selectas puede concluirse que a partir del siglo XX, y especialmente por el surgimiento de la teología de la liberación, en la reflexión sobre el cristianismo en Hispanoamérica se descubre la búsqueda por un redentor humano, histórico, tangible (figura de Jesús), como respuesta al proceso de evangelización que se concentró solamente en la imposición de principios teológicos abstractos, incomprensibles e inadaptables a la realidad del continente (figura de

⁴⁹³ SOBRINO, J. *Jesus in Latin America. Op. Cit.* P. 89.

⁴⁹⁴ Esto está en estrecha relación, como se mencionó anteriormente, con la fallida evangelización en el continente, la cual implantó la noción de que el sufrimiento llevará a la salvación o a una recompensa tras la muerte. Al respecto: PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo. Op. Cit.* P. 323 y ss.

⁴⁹⁵ SOBRINO, J. *Jesus in Latin America. Op. Cit.* P. 96.

⁴⁹⁶ Sin embargo, el texto bíblico comprende la noción de «pobreza» desde otra perspectiva. Para entender esto debe hacerse referencia al pasaje original del sermón de las bienaventuranzas (Mt 5: 3-11). En este aparece el término μακάριος (*makarios*), que se refiere a un estado de gracia o fortuna, especialmente por estar «lleno de Dios». Esta palabra se refiere exclusivamente al conocimiento y cercanía de Dios, la «satisfacción del hambre de Dios». Quien busca a Dios, entonces es “*makarios*” cuando lo encuentra. De esta manera, el «pobre» es aquel al que le falta Dios, pero que será «saciado» (bendecido). De igual manera pueden comprenderse las otras metáforas en el mismo discurso: el sediento, el que llora, el que tiene hambre, etc. RAND, W.W. *Diccionario de la Santa Biblia. Op. Cit.* P. 402.

Cristo). En las obras comentadas se descubre como consecuencia de los anteriormente mencionados fenómenos sociales, históricos, culturales y políticos (evangelización, surgimiento de la teología de la liberación, situación de pobreza y subyugación y su consecuente deseo de emancipación, etc.), la preeminencia de la figura humana de Jesús sobre el sentido transcendental del Cristo como «el ungido».

Otra ramificación de esto será la relegación a segundo plano de la idea de redención. Solo se verá al Jesús concreto e histórico que murió en la cruz, pero se dejará de lado el aspecto divino, es decir, la resurrección. La persona humana de Jesús representa a la víctima sacrificada injustamente, pero en la noción o concepción de Cristo se incluye al redentor de la humanidad, el resucitado e hijo de Dios. En este fenómeno se descubre a un pueblo que busca ser comprendido y redimido en la inmediatez, en un contexto tangible y cercano, y no acepta más la promesa de una recompensa tras el sufrimiento terrenal.

Es importante mencionar este aspecto en este apartado porque sustenta las ideas que se analizaron en las novelas selectas. A lo largo del presente trabajo se demostró cómo la idea de trascendencia en las figuraciones literarias de Cristo queda relegada frente a la noción de la víctima sacrificada. Por esto se consideró importante resumir las ideas de Sobrino en este apartado, las cuales afirman que esto es una consecuencia de la evangelización fallida en Hispanoamérica.⁴⁹⁷

Ahora, la noción de un Cristo predominantemente humano puede comprenderse en otros aspectos o características, que se descubrieron en el análisis fenomenológico de las novelas seleccionadas. En síntesis pueden mencionarse tres modalidades de este Cristo humano: 1) como personaje opuesto a la religión institucional, 2) como elegido del pueblo, 3) crucificado pero no resucitado y 4) rebelde. Sobre estas nociones se elaborará más detenidamente en los siguientes apartados.

⁴⁹⁷ Además de Sobrino, a lo largo del trabajo se presentaron diversos autores de la teología de la liberación, como Enrique Dussel y Leonardo Boff, que insisten en la necesidad de volver al Jesús-persona humana, frente al Cristo-persona divina. Cfr. Capítulo I, P. 40 y ss.

1.1.2.1.Cristo anti-eclesiástico

Una de las modalidades más significativas de la figuración de Cristo en las novelas analizadas es su carácter anti-eclesiástico. Esto no debe confundirse con «anti-cristiano», pues el personaje de Cristo no está en contra de los valores de dicha confesión, simplemente se le presenta distante o ajeno a la religión institucional. En ese sentido, este Cristo se caracteriza por su «ser herético», es decir, la transgresión de la autoridad, el desafío a la ortodoxia y la oposición al canon. Estos dogmas, normas o criterios a los que se enfrenta el Cristo literario son presentados como injustos, e incluso nocivos para el pueblo, por lo que se necesita de un personaje que rompa con dichos paradigmas y esquemas ideológicos. Desde este punto de vista se comprende que la representación de Cristo, al menos en las obras analizadas, trasciende el retrato bíblico y biográfico y devela a dicho protagonista en su modalidad humana e inmanente, y no como un constructo teológico.

En esta representación se descubre una fuerte crítica a la religión institucional, como se mencionó en el análisis de las novelas. Se presenta a la Iglesia como una organización decadente, corrupta, carente de valores, explotadora y obsoleta. No se censuran las virtudes cristianas, sino la forma en que estas han sido tergiversadas y desappropriadas por el clero, especialmente. Por ello, el Cristo literario es colocado fuera de la Iglesia.⁴⁹⁸ Con esto se pretende demostrar que los valores de la religión cristiana son universales y no están ligados a una institución, dogma o teología; y que, de hecho, dichas normas y postulados son practicados más devota y fielmente por individuos fuera de la institución, que por aquellos que la dirigen. A partir de esto se descubre que en la religiosidad del continente se tiende, ideológica y culturalmente, a la manifestación concreta y temporal de los valores religiosos, y no al dogma o el principio teológico. En el continente, el cristianismo no se instaura desde su universalidad (dogma, por ejemplo, la idea del Cristo), sino en su particularidad y cercanía (por ejemplo, la persona individual de Jesús).

⁴⁹⁸ En este punto se hace referencia al episodio de *Hijo de hombre* de Roa Bastos en el que el Cristo leproso de madera es sacado de la iglesia y puesto en lo alto del cerro. Esto lo consagra como «Cristo del pueblo» en ese momento. Al respecto Cfr. Capítulo IV. También pueden recordarse episodios de *El evangelio de Lucas Gavilán*, cuando el protagonista prefiere trabajar en el depósito de basura, antes que comer con los sacerdotes del seminario. Cfr. Capítulo V.

Como puede verse, el punto central de la figuración de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX es la crisis religiosa, moral, epistemológica, antropológica y cultural, propia de la época. Se presenta a un Cristo en crisis (del griego κρισις, que significa «romper, dividir»), es decir, una construcción social, cultural, religiosa, espiritual, histórica, teológica, política y artística que se desprende o que rompe con las determinaciones o categorizaciones tradicionales que le son adjudicadas, y entra en un estado de búsqueda, un «re-hacerse», así como se presentó en las novelas estudiadas. Se trata de un Cristo que se desliga de la Iglesia, religión, historia y teología para dar paso a una nueva concepción o noción de este. Pero también se retrata en dichas obras a un pueblo que entra en crisis religiosa y moral a causa de esto. Se presenta a la colectividad angustiada, desesperanzada, derrotada, ahogada por la ignorancia y el peso del dogmatismo que le es impuesto por la tradición. Este ambiente de crisis no es más que la manifestación de una época convulsa, que se caracterizó, especialmente, por retratar esa incertidumbre, dilemas, cambios y desequilibrio en el campo teológico y antropológico.

«Gott ist tot» sentenciaba Nietzsche a finales del siglo XX.⁴⁹⁹ ¿Dónde se ubica el Cristo literario de la novela hispanoamericana del siglo XX frente a dicha afirmación? ¿Qué responde dicho personaje ante la crisis religiosa de la modernidad? El agnosticismo, escepticismo y ateísmo del siglo pasado no hicieron desaparecer el interés por la figura del Cristo, sino solamente por la del «Cristo cristiano». En algunos casos, por ello, Jesús es representado con valores no cristianos o con rasgos que lo identifican con una figura decadente, parodiado, una suerte de anti-héroe. En las obras que se analizaron puede observarse dicho fenómeno. Por ejemplo, el Cristo de Leñero que utiliza un lenguaje soez y nace entre prostitutas. El Cristo de Caballero Calderón que cede ante la tentación de la sed y la ira. El Cristo de Vargas Llosa es un rebelde que incita a sus seguidores a la guerra. Entre los Cristos de Roa Bastos hay una figura de madera, sin cabello y ropa, tallada por un leproso, rechazada por el sacerdote del pueblo. En estas representaciones se descubre un Cristo desmitificado, pero más allá de eso: humano. Ya no es el «Mesías» quien está en el centro de estas narraciones, sino el hombre mismo. Este Cristo se vuelve cada uno de los hombres, con faltas y defectos concretos y tangibles.

⁴⁹⁹ Cfr. NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Reclam, 1990. Drittes Buch, «Der tolle Mensch», Aphorismus 125.

Según Nietzsche, Dios ha muerto; sin embargo, vale preguntarse ¿Qué dios es el que ha muerto? ¿Ha muerto el dios de la Biblia? ¿el dios de la Iglesia? ¿el dios de la religión? Según lo analizado en las novelas a partir de la figuración literaria de Cristo, el dios de la religión institucional ha muerto, y a partir de ello, una nueva concepción, noción o paradigma de lo divino surge en el siglo XX, así como se manifiesta en las novelas selectas.

En las novelas analizadas, esta nueva noción de lo divino, como se mencionó, surge desde el deseo de liberar a Dios de las asociaciones negativas con las que se le identifica dentro de la religión institucional. Intelectuales, filósofos y literatos (como los autores de las obras que se estudiaron) buscan sacar a Dios del altar, bajarlo de la cruz y ponerlo, nuevamente, entre los hombres. En el caso de la figura de Cristo, entonces, se trata de una de-construcción de este personaje: un vaciamiento de sus múltiples significaciones y connotaciones para «corregir» lo que la teología y el dogmatismo han querido instituir. De tal manera que la crisis no consiste solamente en la desarticulación o destrucción de la figuración de Cristo, sino en la constitución o edificación de una nueva concepción: anti-eclesiástica en su fundamento, y más humana. Así, la construcción de una nueva imagen de Cristo (el Cristo leproso, guerrillero, sacerdote que trabaja por el pueblo, pepenador) consiste primero en una destrucción de concepciones anteriores (Cristo crucificado lejano, asociado a la autoridad institucional, impuesto en el continente, etc.).

Esta última particularidad es esencial. En la novela hispanoamericana del siglo XX, como se vio en los análisis de los capítulos III-VI, es de especial importancia el «rescate» de la naturaleza humana de Cristo. Se utiliza el término «rescate» para resaltar que dicho aspecto ha sido relegado a un segundo plano en el proceso de introducción del cristianismo en Hispanoamérica. Debido a esto, históricamente ha predominado la idea de un Dios lejano, ajeno e indiferente a las condiciones de miseria y opresión en el continente. Por ello, la necesidad de dicho «rescate» se evidencia en la literatura, en la que se manifiesta el deseo de la humanización de Cristo. Solamente mediante dicha humanización se concreta la redención para el continente. Este aspecto lleva al siguiente apartado en el que se comentará acerca de otra modalidad de Cristo: su ser para el pueblo. Desde su humanidad, desde su capacidad de ser cercano al prójimo, comprenderlo, volverse como él, se descubre que su esencia es entregarse y servir al

pueblo. No se trata de una humanización sin objetivo, sino que la intención o el propósito es volverse una parte de la colectividad, redimirla, volverse su líder. Esto se profundizará más detenidamente a continuación.

1.1.2.2. Cristo del pueblo

Como se mencionó en el apartado anterior, el Cristo de la novela hispanoamericana del siglo XX se vuelve un personaje alejado de la Iglesia, anti-eclésiástico, distante del institucionalismo y el poder de la religión. Este se vuelve, entonces, un Cristo del y para el pueblo, es decir, que nace o surge de él y se entrega por él. Se trata de un Cristo de la colectividad, que a pesar de eso, no pierde su individualidad. Este no se deja determinar por el grupo, sino que su voluntad, sistema de valores y creencias, estilo de vida, mensaje y convicciones trascienden al grupo. De esta manera, adquiere un puesto característico, distintivo y particular en relación con la colectividad. Está «fuera de» esta, pero no por ello se vuelve lejano o ajeno al grupo. Su individualidad no lo hace indiferente o aislado del pueblo.

Este es un aspecto importante en el análisis de la figuración literaria del Cristo, puesto que lo diferencia del modelo de protagonista de la literatura existencialista y postmoderna (al estilo de Camus, Hemingway, Cortázar, Döblin, Auster, Calvino y Braschi) del siglo XX y XXI.⁵⁰⁰ Este Cristo es, más bien, un héroe del y para el pueblo. A pesar de su naturaleza extraordinaria o particular, su ser está determinado por su función en la sociedad, es decir, su capacidad de sacrificarse por el grupo. Así, la

⁵⁰⁰ El papel del héroe en la literatura existencialista y postmoderna es amplio y complejo. La filosofía de la época (siglos XX y XXI) afirma la decadencia de valores absolutos, la «muerte» de Dios, la preeminencia de la subjetividad sobre la objetividad, etc., por lo que la figura del héroe se transforma del individuo idealizado que representa las cualidades admiradas y deseadas por el grupo, al sujeto protagonista influenciado por los valores del pragmatismo y la immanencia. Estos héroes modernos han roto con las convenciones sociales y el modelo mitológico que se encuentra en la literatura grecolatina, el santo de la Edad Media o el caballero de las novelas del barroco: «Se ha dedicado en gran parte a hacer una observación valerosa y exacta de las figuras difusas, enfermizas y rotas que pululan ante nosotros, a nuestro alrededor y en nuestro interior, donde se ha reprimido el impulso natural de protestar en contra del holocausto, de proclamar las culpas o anunciar las panaceas, ha encontrado realización la magnificencia de un arte trágico más potente para nosotros que el arte griego: la tragedia realista íntima e interesante desde varios aspectos, de la democracia, donde se muestra al dios crucificado con su cara lacerada y rota en las catástrofes no sólo de las grandes casas sino de los hogares más comunes.» P. 32-33. CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económico, 2000. Este es el contexto filosófico, literario e ideológico en el que se encuentra el Cristo de la novela hispanoamericana, que como se menciona en la cita, es otro héroe trágico, pero no el de la mitología clásica, sino el de la cotidianidad y la inmediatez. Al respecto se comentará más profundamente en los siguientes apartados.

existencia de este «Cristo del pueblo» solo tiene sentido desde la estructura sacrificio-redención.

En el caso particular del Cristo de las novelas que se analizaron, pudo observarse que su «ser del y para el pueblo» se evidencia, especialmente, en su identificación con el sufrimiento de la masa. Es un Cristo que se identifica con la colectividad desde la pobreza de esta, su ignorancia y sentimiento de abandono u «orfandad». Dicha representación de un Cristo de la colectividad que sufre resalta la imagen que el pueblo tiene de sí: indefenso, crucificado, pobre, necesitado de un redentor, aislado, enajenado, olvidado, entre otros. Es por ello que, tal como se explicó en el análisis previamente presentado, la representación del Cristo en estas novelas está centrada en la pasión, sufrimiento y sacrificio. Ningún otro aspecto es resaltado de igual forma, ni siquiera la resurrección. Tampoco el anuncio de una nueva forma de vida o la misión apostólica de dicha figura es tan importante como su pasión.

A partir de esta observación puede afirmarse que una de las funciones que desempeña este Cristo en las novelas analizadas es de reclamo, protesta e indignación. No se trata solo de una denuncia o queja ante las injusticias de la sociedad, sino que hay una evidente exigencia o demanda de reivindicación, de un Dios más cercano o próximo y de redención. Esto, como se ha mencionado a lo largo del presente trabajo, obedece o es respuesta a la visión de Dios, la religión y lo divino que predomina en el continente desde la introducción del cristianismo. Se trata de un Dios severo, castigador, que ha olvidado a su pueblo, que permite la injusticia y que ha disfrazado la explotación detrás de la religión institucional. Por ello, el personaje de Cristo se presenta como la voz del pueblo que exige un cambio y que está cansada de ser manipulada.

Es por ello que el sacrificio de este Cristo será el punto culmen de este tipo de novelas. Este personaje será presentado como «cordero sacrificial» del pueblo, en otras palabras, un mártir de la colectividad a favor de la revolución cultural, social, histórica, religiosa y política que anhela la población del continente, pero que resulta solo un proyecto utópico. Esta idea es el vínculo que permite ahora el análisis de otro de los modos de ser del Cristo de la novela hispanoamericana del siglo XX: la preeminencia del sacrificio sobre la redención; lo cual se comentará más profundamente a continuación.

1.1.2.3. Cristo crucificado, pero no resucitado

Otro importante aspecto acerca de la figuración literaria de Cristo en las novelas comentadas es la resurrección, la cual, según Sobrino, también es reflejo de la idiosinrasia y condiciones sociales e históricas del continente. El autor afirma que esta no se entiende en su sentido bíblico y teológico, sino desde la inmanencia en el continente:

Jesus' resurrection is not only a symbol of God's omnipotence, then –as if God had decided arbitrarily and without any connection with Jesus' life and lot to show how powerful he was. Rather Jesus' resurrection is presented as God's response to the unjust, criminal action of humans beings. Hence God's action in response: the murder of the Just One. Pictured in this way, the resurrection of Jesus shows in direct the triumph of justice over injustice. It's the triumph of God's justice. Justice has triumphed over injustice, the victim over the executioner. [...] Is this in the minds and hearts of the people of the New World? Do they see this as a triumph?⁵⁰¹

La noción de la resurrección durante la evangelización y colonización de Hispanoamérica no se asimiló como victoria sobre la muerte y los pecados. No se logró instaurar esa imagen de un Dios-Hombre victorioso ante la injusticia. En el habitante del «Nuevo Mundo» se plasma predominantemente la noción de un Jesús crucificado, porque este mismo se ve a sí como una víctima derrotada. En la historia de la evangelización del continente, la resurrección solo fue aceptada como principio teológico, pero no fue asimilada en la religiosidad popular en su sentido verdadero, como acto de justicia, así como afirma Sobrino:

From a qualitative viewpoint, Jesus' resurrection is transformed into a universal symbol of hope to the extent that all men and women share in some form of crucifixion in other words, to the extent that every human being's death has the quality of crucifixion. This is Christian death of antonomasia, and thus the type of death from which one may have the Christian hope of resurrection.⁵⁰²

Este rasgo ideológico, resultante de la interpretación de la realidad que hacen los autores de las novelas analizadas, también se observó en las distintas figuraciones de Cristo que se comentaron. La resurrección/redención no fue presentada desde el aspecto teológico-trascendente (perdón de los pecados, reconciliación del hombre con Dios, etc.), sino más bien se le dio un tinte político en las obras literarias. La idea de redención como salvación del estado de pecado en el hombre fue sustituida por la figura de un libertador

⁵⁰¹ SOBRINO, J. *Jesus in Latin America. Op. Cit.* P. 149.

⁵⁰² *Ibidem.* P. 152.

político elegido por el pueblo que busca rebelarse contra la autoridad opresora y «redimir» al pueblo de situaciones injustas tangibles, concretas e inmanentes: pobreza, discriminación, desigualdad, violencia, dictadura, etc.

Como se mencionó, uno de los modos de ser más importantes de este Cristo literario en Hispanoamérica es el sufrimiento y el sacrificio que soporta por el pueblo. La figura de Cristo tiene realmente solo relevancia en el motivo de la crucifixión, pero no en la resurrección, ni en el anuncio de un nuevo mensaje, tal como se explicó anteriormente.

Predomina la imagen de un Cristo-mártir del pueblo, por sobre la de un Cristo-redentor de las almas. Desde esta afirmación pueden analizarse algunos importantes elementos acerca de la forma de interpretar la realidad que estos autores retratan en sus obras. En primer lugar, se descubre la relación dominado/dominador y élite/pueblo. Esta dinámica explica o justifica el surgimiento de la figura del profeta, siervo y mártir, que busca conciliar estos dos polos. La única manera de hacer esto será mediante un sacrificio que sirva como denuncia o protesta contra dicha relación de sujeción y abuso. De esta manera, el sacrificio es ya en sí el objetivo o finalidad de este personaje-mártir. El resultado o efecto posterior queda en un segundo plano, porque el sacrificio ya fue ejecutado y, por lo tanto, ha cumplido su función denunciadora, acusadora y de reclamo o exigencia.

Es por ello que, como se explicó en el análisis de las obras selectas, en ninguna de las novelas tiene la resurrección un papel protagónico en la trama. Más bien, se omite en muchas ocasiones el tratamiento del tema o su profundización, puesto que resulta innecesario reafirmar el acto redentor, cuando la misma pasión ya contiene en sí la potencialidad reivindicadora. Esta consiste en mostrar al pueblo rebelde (representado en la figura del Cristo-mártir-del-pueblo) que denuncia, condena, reclama y acusa a sus opresores. Es decir, el acto del sacrificio tiene la función de mostrar la voz del pueblo que se levanta contra sus abusadores. La resurrección, entonces, es un aspecto ausente en la figuración de este Cristo.

A partir de la instrumentalización de la idea del sacrificio cristiano, la resurrección (que es la columna teológica de dicha religión) no figura en la representación literaria de este personaje. Esta instrumentalización con fines políticos, sociales y de crítica revela a un

continente atrapado aún en dicha relación dominado/dominador, que no ha superado las escisiones sociales y se ha estancado en la idea de la denuncia y el reclamo, pero no de la conciliación entre dichos distanciamientos. Se descubre cómo predomina aún la imagen de la rebelión, insurrección, crítica y denuncia, por sobre la actitud conciliadora o mediadora. Por ello, la figura del rebelde resalta o es más vistosa que la del apaciguador. Esto se explicará a continuación, dado que se trata también de una modalidad de este Cristo literario en Hispanoamérica.

1.1.2.4.Cristo rebelde

Hasta ahora se ha explicado que el descontento con la religión institucionalizada y la incompatibilidad entre los valores cristianos y la Iglesia son factores fundamentales en la representación de un Cristo-mártir del pueblo, anti-eclésiástico y cuyo sacrificio redentor es la denuncia social. Como puede verse, el deseo de transformación de la sociedad, es decir, la revolución política, cultural y social, se encuentra en la base de la representación literaria del Cristo en Hispanoamérica. Este personaje adoptará la función del rebelde, idealista y radical que se opone al ordenamiento y las estructuras clasistas de la sociedad.

Este héroe-mártir-rebelde busca redimir al hombre de un sistema social y político injusto, es decir, la revolución que lleva a cabo es concreta, contra un «enemigo» evidentemente identificable: la autoridad opresora. Esta puede estar representada en la clase económicamente dominante, el clero, los criollos y mestizos, incluso la figura paterna/Dios en algunos casos. Este héroe rebelde, entonces, no es un personaje extraído de la Biblia o de la historia, sino se vuelve un individuo concreto con una misión clara y definida: luchar contra el orden social injusto arraigado en el continente: «For Lambert, Christ is the revolutionary who challenged the established order of his time, who undercut the sanctimoniousness of the Pharisees.»⁵⁰³

Acerca de esta modalidad del Cristo literario como rebelde, es importante señalar las implicaciones que dicha concepción conlleva. El rebelde, según la etimología del término, es el agitador o provocador (*re-volvere*) que estremece, perturba o altera el

⁵⁰³ SOBRINO, J. *Jesus in Latin America. Op. Cit.* P. 109.

orden establecido, pero que no lo destruye, transforma o renueva.⁵⁰⁴ Las rebeliones tienen un inicio y un final. Muchas, incluso, no trascienden y quedan estancadas en la historia como una explosión momentánea y detenida en el tiempo. La figura del Cristo, entonces, entendida en su modalidad de rebelde, sería incompatible con la idea del redentor, al menos desde las nociones del cristianismo. Según dicha religión, la misión del Cristo no era transformar o cambiar un sistema social, político o religioso, sino salvar al hombre del pecado y la muerte; y eso es permanente, trascendental y definitivo. Por ello, Cristo dentro del cristianismo no es un rebelde, sino el salvador.⁵⁰⁵

2. Transformación cultural e ideológica en la figuración literaria de Cristo

Como se explicó al inicio, la teoría de la transculturación literaria de Ángel Rama se utiliza en el presente trabajo como referente o soporte para explicar las transformaciones o adaptaciones que sufre la figuración literaria de Cristo en las novelas analizadas. Es decir, no se trató de forzar o imponer los postulados de Rama a las obras, sino que estos se tuvieron en cuenta para señalar y explicar los cambios que se observaron en el retrato literario de este personaje, con respecto a la historia bíblica y la religión.

Fue así que se llegó a conclusiones acerca de los autores y sus novelas. Por ejemplo, pudo determinarse que en la creación literaria de Augusto Roa Bastos se observa clara y evidentemente el proceso de transculturación, entendido como la reinterpretación de una realidad ajena desde una postura regional.⁵⁰⁶ De tal manera que el Cristo del autor paraguayo combina elementos de la tradición cristiana, pero los particulariza desde el contexto indígena de su país. Roa Bastos retrata a un Cristo-guaraní que, mediante el

⁵⁰⁴ La palabra «rebelde» está compuesta de dos términos: *bellum* – guerra, y *re-* movimiento regresivo, reiterado, intensivo. Se refiere a la persona que se vuelve agresivamente o de forma provocativa contra un poder o autoridad establecida. «Revolución» – *re-volvere*, que implica dar vueltas a algo. Esto enfatiza el hecho de la agitación, conmoción y estremecimiento, pero no necesariamente el cambio o progreso. Se puede causar agitación sin producir un cambio cualitativo. COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico*. Op. Cit. P. 495.

⁵⁰⁵ WEHT, R. *Das Kreuz Jesu*. Op. Cit. P. 29 y ss.

⁵⁰⁶ En este punto se hace referencia a los diversos trabajos acerca de este tema en el campo investigativo de la obra de Augusto Roa Bastos. Se ha estudiado sobre todo la inclusión de elementos de la cultura guaraní (religión, lenguaje, etc.) en su universo literario, así como se explicó en el capítulo V. Nuevamente pueden recordarse los trabajos de: BAREIRO SAGUIER, R. «Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos». En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (1984). No. 19. P. 35-45. SERRA, M. V. «Bilingüismo y dualidad en Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos». En: *Revista de Estudios literarios*. (1988). No. 32. P. 203-219. RODRÍGUEZ ALCALA, H. «Augusto Roa Bastos y el bilingüismo paraguayo». En: *Cuadernos Americanos*. (1976). No. 4. P. 198-207. También como referencia a los trabajos de Cornejo y Rama sobre la obra de Roa Bastos: Cfr. Capítulo IV, P. 123 y ss.

lenguaje, la acción política, el rescate de las creencias, mitología y cosmovisión de este pueblo indígena, busca redimir o reivindicar a un país (y en última instancia, un continente) que ha sufrido de explotación y discriminación.

En el caso de los otros autores pudo observarse que la transculturación de elementos indígenas y occidentales no está presente como en la creación del escritor paraguayo. Estos literatos se enfocan más en la transformación del Cristo de la religión en un personaje político o libertador social, remarcando especialmente la crítica a la situación de pobreza, dominación y abuso de poder en el continente. Eduardo Caballero Calderón, por ejemplo, se vale del personaje del sacerdote para ejercer dicha crítica. Se trata de un Cristo que señala las incongruencias e hipocresías de la Iglesia insitucional y se rebela contra la organización de esta. Como se explicó, el autor colombiano escribe en una época que será preámbulo de un momento histórico de cambio y reformación en la Iglesia cristiana y la religiosidad en el continente: el Concilio Vaticano II y el surgimiento de la teología de la liberación. Serán estos dos movimientos o fenómenos los que darán un nuevo giro a la visión de Cristo en el «Nuevo Mundo», especialmente.

En este contexto aparecen los Cristos de Mario Vargas Llosa y el de Vicente Leñero. Dos autores que se alejan de la problemática transculturadora, en el sentido de adaptación de lo autóctono y lo importado, y se enfocan en el aspecto social y político del Cristo, específicamente en su modo de ser «para el pueblo». Los Cristos de ambos escritores presentan claros elementos de la teología de la liberación: opción por el pobre, liberación de la autoridad opresora (Estado, Iglesia), comprensión de la historia desde las categorías burgués/proletario, entre otros. Como puede verse, el foco de atención de estos autores que escriben en una época posterior al apogeo de la teología de la liberación se aparta del tema de la transculturación y la adaptación de elementos extranjeros a la mentalidad local, y se orienta hacia el problema social. En el caso de Vicente Leñero, como señala este mismo en el prólogo de *El evangelio de Lucas Gavilán*, la influencia de la teología de la liberación es clara. El autor mexicano reconoce su inclinación por esta postura y su compromiso por la denuncia social, como se señaló en el capítulo dedicado al análisis de su obra. Su Cristo es un personaje

grotesco⁵⁰⁷ y extravagante a quien no le interesa ser «políticamente correcto», sino radical, es decir, guiar al pueblo a la rebelión civil.

Mario Vargas Llosa no explicita su inclinación por la teología de la liberación, sin embargo, pueden encontrarse rasgos ideológicos de esta en *La guerra del fin del mundo*, así como se señaló en el capítulo VI. Se descubrió que en su obra la tensión propio/extranjero, autóctono/importado, tradición/modernidad pierde fuerza frente a otros motivos, como el latinoamericano en la ciudad (y no en el campo o la selva)⁵⁰⁸, la crisis del poder y gobernabilidad en el continente, el tabú y la moral social, entre otros. Así, su figuración de Cristo corresponde más a la de un líder popular, que religioso. El interés de Vargas Llosa es mostrar el fenómeno de la organización y rebelión social que se dio en el continente, más que el análisis de la figura del Cristo-Mesías. Al autor lo apasiona o atrae la potencialidad que tiene la religión para mover y tutelar a las masas, por lo que su figuración de Cristo aparece, más que todo, como prototipo o paradigma del dirigente religioso, el que encabeza a la masa, la motiva, manipula, conduce y, finalmente, la lleva a un destino trágico o sangriento. Por ello, este Cristo es, más que un salvador, un «consejero», con lo que se resalta su modo de ser «mentor» del pueblo, pero no libertador ni redentor.

Como puede verse, las conclusiones a las que se llegaron acerca de las distintas modalidades y figuraciones de Cristo son complejas y diversas en cada obra analizada. Sin embargo, para recapitular estas ideas de forma más didáctica se recurre a continuación al esquema o estructura de la teoría de la transculturación literaria de Ángel Rama: pérdida, selección, redescubrimiento e incorporación. Con esto se pretenden señalar los principales cambios y transformaciones (en relación con la historia bíblica, especialmente) que se observaron en la figuración de Cristo en las novelas analizadas, de manera más clara y funcional. Sin embargo, no se busca afirmar, como se ha explicado anteriormente, que todas las figuraciones de Cristo analizadas en el presente trabajo correspondan al modelo de transculturación propuesto por Ángel

⁵⁰⁷ En el sentido que se opone a las reglas de conducta sociales. Por ejemplo, nace entre prostitutas, utiliza un lenguaje soez o es presentado recogiendo basura en un depósito junto a sus discípulos. Esto para remarcar lo absurdo de la modestia hipócrita de la sociedad latinoamericana.

⁵⁰⁸ Aunque cabe señalar que en obras como *La guerra del fin del mundo* o *La casa verde*, el ámbito aún es predominantemente rural. Sin embargo, la mayor parte de sus obras (y las más reconocidas) se distancian del tratamiento del tema de la naturaleza indomable, así como: *La ciudad y los perros*, *Los cachorros*, *Conversación en la catedral* y *La fiesta del Chivo*, entre otras.

Rama. Simplemente se recurre a este porque se considera que a través de las etapas que el crítico uruguayo propone se evidencia el proceso de transformación y los cambios que sufre la figura literaria de Cristo en las novelas selectas.

2.1.Pérdida

Como se explicó a lo largo del trabajo, la fase o etapa de «pérdida», según la teoría de la transculturación literaria de Ángel Rama, se refiere a la renuncia o abandono de ciertos elementos ideológicos, lingüísticos y literarios, que se produce naturalmente cuando una cultura entra en contacto con otra que le es ajena. Sin embargo, esta pérdida no ocurre solamente de parte de la cultura receptora, sino que el grupo que impone sus valores, sistema de pensamiento y elementos culturales, debe también pasar por un proceso de cesión de algunos de estos, para adaptarse exitosamente y ser asimilada. De tal manera, dicha «pérdida» o renuncia puede comprenderse como un «acto sacrificial» en sí, dado que ambas partes deben entregar o comprometer ciertos aspectos propios para que el intercambio cultural se realice. Cabe resaltar también que estos procesos no son, en la mayoría de los casos, voluntarios o libres, sino que obedecen a intereses particulares. Por ejemplo, en el caso de la evangelización del continente, muchos principios teológicos debieron adaptarse en función de la recepción y la penetración ideológica. En el caso de los indígenas, dado que se trató de una imposición, estos debieron ceder forzosamente y renunciar a ciertos elementos de su religiosidad (politeísmo, sacrificios humanos, etc.) pues no tenían la opción de negarse.

En el caso concreto de la figura literaria de Cristo, analizada en las novelas selectas, se descubrió que una de las pérdidas más significativas, a nivel ideológico, cultural, histórico, teológico, literario y sociológico, es la noción del Cristo transcendental. En otras palabras, se sacrifica la concepción de un Cristo-salvador que busca la liberación del pecado, entendido como distanciamiento de Dios y glorificación del mundo y del individuo. En las novelas estudiadas se descarta la noción de un Cristo libertador de los pecadores. El cristianismo que fue impuesto en el continente «pierde» la noción de trascendencia cuando se obliga a los indígenas a convertirse, pues los principios teológicos deben hacerse «próximos», accesibles a los evangelizados, como se explicó en el capítulo II. En ese caso, las culturas indígenas no renuncian a la preeminencia de

la inmanencia sobre la trascendencia, propia de su religiosidad, sino es la religión cristiana la que cede ante estas condiciones.

Otro elemento fundamental que se pierde o se sacrifica en la figuración literaria del Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX es el principio teológico de la resurrección. Con la idea de la resurrección también se pierde u omite la noción de un Dios todopoderoso, que reina sobre la vida y la muerte. Como consecuencia de esto, el hombre es retratado como ser eterno, que vence el tiempo en el recuerdo, la memoria, la reencarnación y la perduración en los otros. Por ello, no necesita de la resurrección de un Dios lejano para vencer a la muerte. En el hombre mismo se encuentra la posibilidad de ser eterno. La idea de Dios como libertador de la muerte y del hombre se vuelve superflua, redundante y trivial. Nuevamente es la religión cristiana la que «pierde» o sacrifica uno de sus principios teológicos más importantes. Esto, como también se explicó al inicio del trabajo, es porque fue más fácil establecer la relación entre el indígena esclavizado y el Cristo crucificado. En la consciencia religiosa se grabó fuertemente la idea del sufrimiento cristiano y su vínculo con la recompensa eterna o la redención. Sin embargo, esto implicó la pérdida de la idea de resurrección y la trascendencia del sufrimiento.

2.2. Selección

La segunda etapa del proceso de transculturación, según la teoría literaria de Rama, consiste en elegir o discriminar qué elementos serán adoptados y cuáles se mantendrán al margen. Esto implica un complejo fenómeno de cambio o evolución en las estructuras internas de ambas culturas. Además, a partir de dicha selección pueden descubrirse y analizarse aspectos de la idiosincrasia y consciencia colectiva de las partes involucradas. Esto dado que la selección presupone un preguntarse profundo o una reflexión intensa de la cultura sobre sí misma. Dicha introversión o abstracción es fundamental para comprender los cambios que se producen en las culturas participes, pero también es una herramienta importante para conocer la historia, pensamiento y sentir de estas, y hacer predicciones acerca de su posible desarrollo o cambios en el tiempo.

En el caso de las novelas analizadas, se descubre que la modalidad de Cristo como libertador de los pobres, desde sus circunstancias sociales, particulares y mundanas, es

uno de los elementos más importantes que se decide resaltar de dicho personaje histórico. Como se ha explicado, el centro, razón de ser y objetivo de este Cristo literario son los indefensos, pobres, explotados, humildes y «huérfanos», representados o personificados en el pueblo hispanoamericano. Del Cristo histórico o de la religión se decide conservar su modo de ser «del pueblo», su amor al pobre, específicamente, y su deseo de liberar al hombre de su sufrimiento en el mundo.

Se exalta o realza (se «selecciona») al Cristo como «hijo de hombre», y no necesariamente como ser divino. Este hecho representa o revela un interesante rasgo o característica de la forma en la que estos autores interpretan la realidad del continente: la propensión a la inmanencia sobre la trascendencia en la concepción de lo divino y en la relación entre hombre y Dios. Esto, como consecuencia del fuerte vínculo ideológico y cultural entre religión y religiosidad y las condiciones sociales, políticas y económicas propias del «Nuevo Mundo». De tal manera que se escoge representar a un Cristo práctico, de la revolución y la denuncia, que lucha por dar solución a los problemas concretos e inmediatos del pueblo.

2.3.Redescubrimiento

En esta etapa, la cultura receptora, en un ejercicio de autoreflexión e introspección, reconoce y repiensa aspectos y elementos que la caracterizan. A partir de esto, se refuerzan, consolidan y vigorizan algunos de dichos rasgos que han sido «recordados» o renovados durante el intercambio cultural. El contacto con otros grupos sociales fomenta o estimula la revalorización de la propia cultura. Más que amenazar su integridad, reafirma sus raíces o fundamentos.

En el caso de las novelas seleccionadas, se concluye, a partir del análisis de la figuración literaria de Cristo, que los autores que se estudiaron muestran o retratan a un continente que se redescubre o reconoce como pueblo necesitado de un libertador o salvador. Esta necesidad puede ser interpretada como consecuencia o repercusión de la conquista y evangelización, puesto que se trató de dos procesos que implicaron la esclavización y subyugación de la población. En la base de su historia y consciencia colectiva se encuentra el recuerdo de la esclavitud, injusticia, explotación, subyugación y discriminación, todos productos del colonialismo e imposición religiosa. Dicho sentir

se vivifica o renueva en la historia bíblica de Cristo, en la cual el «Nuevo Continente» puede verse reflejado. Los cuatro autores seleccionados conciben una Hispanoamérica en donde predomina el deseo de justicia, recompensa, liberación, indemnización y reconquista de lo perdido o arrebatado, todo lo cual se vuelve patente o vuelve a ponerse a la vista gracias a la reflexión estimulada por la historia del Cristo bíblico.

Otro importante elemento del redescubrimiento, analizado en la figuración del Cristo, es la noción de lo divino. En las novelas estudiadas se evidenció la constante confrontación entre la divinidad y lo humano, trascendencia e inmanencia, sagrado y profano; lo cual resulta en el redescubrimiento o resalte de una religiosidad terrenal o mundana. En estas obras literarias se pone al descubierto el sentir y anhelo del «Nuevo Continente» por un Dios cercano, humano e inmanente. Se considera que esto es un «redescubrimiento» cultural, puesto que las religiones precolombinas diferían del cristianismo importado en este aspecto. Para estas, Dios estaba en la realidad y en las cosas; mientras que para el cristianismo, Dios trasciende al mundo. En la representación literaria de Cristo se redescubre la naturaleza inmanente de la divinidad, tal como lo era para los pueblos originarios.

2.4. Incorporación

La etapa final del proceso de transculturación literaria, según la teoría de Ángel Rama, consiste en la integración o asociación de elementos, como consecuencia de la autoreflexión que se ha producido a partir del encuentro entre culturas. En el caso de la figuración literaria del Cristo, en el «Nuevo Continente» se integra la historia de la Biblia desde la perspectiva del pueblo explotado, abandonado y necesitado de un libertador; por lo que se transforma al Cristo en un líder político y social. Este personaje se incorpora como nuevo elemento cultural e idiosincrásico, desde una perspectiva sociopolítica e histórica.

El nuevo elemento incorporado o integrado es la noción de un líder que da la vida por su pueblo, lo cual resultó novedoso para el «Nuevo Continente», dado que las culturas precolombinas concebían al sacrificio como un acto de entrega del pueblo en beneficio de los gobernantes y los dioses. La población era la que se sacrificaba a favor de sus líderes y dioses, sin embargo, en la historia bíblica, es Dios mismo quien se ofrece

voluntariamente. La idea del sacrificio y la muerte del líder por amor a su pueblo fue una noción nueva y ajena a la mentalidad de los pueblos precolombinos, por lo cual puede afirmarse que la representación del sacrificio político-social del Cristo en las novelas analizadas, puede comprenderse o interpretarse como un ejemplo de incorporación ideológica en el continente.

También debe señalarse que en las novelas se descubre la incorporación de un Cristo rebelde, que se opone a la religión institucional. El Cristo de las novelas critica la actitud pasiva de la Iglesia y los propios cristianos y fomenta una rebelión social, política y moral. Este busca despertar al pueblo para que se libere y transforme su realidad. Así, otra modalidad de integración o incorporación ideológica es la rebelión contra la autoridad y la injusticia. Estos autores introducen a un Cristo como líder político, y no solo asimilan la figura tradicional de este como libertador espiritual.

Como puede verse, las distintas figuraciones literarias de Cristo, que se analizaron en las novelas selectas, descubren a un grupo de escritores nacidos en un continente cristiano, pero que conciben un personaje distinto al de la historia bíblica y lo adaptan y moldean a la realidad, condiciones, mentalidad y cultura del «Nuevo Mundo». También es importante notar cómo dichos autores le dan a la figuración de este personaje un tinte político y social a partir de su propio contexto. Es decir, instrumentalizan al Cristo a favor de la sociedad y política del continente. Su interpretación del Cristo se enfoca en los problemas sociales de su contexto.

La visión del Cristo de estos autores trasciende a la historia bíblica, dado que se trata de un personaje que puede diseñarse al gusto, necesidades e intereses del pueblo hispanoamericano; pero sobre todo, porque es una interpretación de lo que los autores conocen y experimentan del cristianismo. El Cristo es la representación de un conjunto de reglas, valores, normas, visión del mundo, mentalidad y sentir; por lo que, en el fondo, es una interpretación también de lo sagrado y trascendental, así como de la vida y la muerte. Por ello, estos autores no solo retratan al personaje histórico, sino experimentan con las nociones de Dios, el amor y la renuncia de la vida por una causa mayor, entre otros. Este personaje les sirve como base para la reflexión sobre la moral, la sociedad, el comportamiento humano y el sentido de la vida y la muerte; todo representado en la figura de un hombre que dio su vida por la salvación del mundo.

3. Otros «rostros» de Cristo

Hasta ahora se ha presentado una breve recapitulación acerca de los modos de ser o las modalidades fundamentales de la figuración literaria del Cristo, según lo que fue investigado y analizado en las obras selectas. También se redondearon algunas ideas principales o conclusiones a las que se llegaron a partir del estudio de las obras, siguiendo o tomando como referencia el modelo de la teoría de la transculturación. Esto, como herramienta didáctica para mostrar los cambios en la noción de Cristo en la adaptación de este a la literatura del continente. Sin embargo, debe hacerse la salvedad que las conclusiones, ideas y resultados recopilados en el presente apartado corresponden u obedecen estrictamente a las novelas seleccionadas. No se ha pretendido generalizar ni afirmar de manera dogmática que dicho análisis abarca el universo completo de la novela hispanoamericana del siglo XX que retrata la figura de Cristo. Es claro que englobar o comprender la totalidad de dicho universo es imposible para los límites de la presente investigación. Por ello, se aclararon, desde el inicio, los criterios para la selección de las obras y autores que serían analizados, siendo el más importante el manejo del tema o motivo del sacrificio y la redención.

A pesar de dichas aclaraciones y justificaciones, no se puede dejar de acentuar que el universo de la novela hispanoamericana del siglo XX que retrata al personaje de Cristo es más extenso, complejo y variado. Siendo esto así, se considera importante y pertinente mencionar algunas de estas variaciones o versiones de la figuración de Cristo en el presente apartado. No se aspira a hacer un riguroso y extenso comentario sobre cada obra o autor, sino más bien se busca compendiar o esquematizar otras modalidades o «rostros» de esta compleja y heterogénea figura en la literatura del continente. Por ello, a continuación se mencionarán y comentarán algunas obras importantes que no fueron tomadas en cuenta en la selección o muestra del presente trabajo (debido a que no cumplían o alcanzaban el criterio fundamental: la preponderancia del tema del sacrificio y la redención), pero que presentan o reflejan otros interesantes puntos de vista acerca de la figuración literaria de este personaje en el «Nuevo Mundo».

3.1. Episodios cristológicos

En este apartado se busca ejemplificar aquellas figuraciones de Cristo que se refieren a la recreación de solamente un suceso, acontecimiento o capítulo de la vida de este personaje. A continuación se presenta la obra *Miércoles Santo* (1930) de Manuel Gálvez⁵⁰⁹, en la que se identifica al Cristo con un sacerdote que confiesa el Miércoles de Pascua, es decir, en el acto o hecho concreto que recuerda los últimos días de la vida de Jesús (desde Miércoles a Viernes Santo).

3.1.1. Manuel Gálvez - *Miércoles Santo* (1930)

En esta novela el personaje que se identifica con Cristo es el protagonista, el sacerdote Eudasio Solanas. Se reconoce dicha tipificación, principalmente, en la lucha interna que libra el religioso entre el bien y el mal, entre los principios del cristianismo y del mundo, la duda y la tentación. Además, a lo largo de la obra se presentarán distintos episodios que recuerdan o hacen referencia a historias narradas en los evangelios. Por ejemplo, el encuentro de Jesús con personajes a los que salva, como la mujer adúltera, el avaro, el hombre de poca fe, entre otros. De igual manera, el sacerdote en *Miércoles Santo*, mediante la confesión, «redime» a dichas personas de las mismas culpas y faltas.

Sin embargo, el rasgo fundamental que unifica o identifica la figura de Jesús con este personaje es el sufrimiento. El cura se convierte en el portador de las culpas y pecados

⁵⁰⁹ Manuel Gálvez nació en Paraná en 1882 y falleció en Buenos Aires en 1962. Sus primeras publicaciones fueron los poemarios *El enigma interior* (1907) y *Sendero de humildad* (1909), en los cuales se descubre una tendencia religiosa y mística. Se casó con Delfina Bunge, una conocida autora argentina, en 1910. Sus primeras novelas fueron *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina* (1910) y *El solar de la raza*, (1913). Recibió el Premio Municipal con su novela *Nacha Regules* (1919) y el Premio Nacional con *El general Quiroga* (1932). Su obra más conocida es *El mal metafísico* (1916), en la cual describe los retos y dificultades de la generación de escritores a la que él mismo perteneció. En 1928 fue nombrado Académico de las Letras Argentinas y miembro de la Real Academia Española. Fundó la sección argentina del Pen Club en Buenos Aires y fue candidato al Premio Nobel tres veces (1933, 1934 y 1951). Otras de sus obras son: *La maestra normal* (1914), *La sombra del convento* (1917), *Historia de un arrabal* (1922), *Hombres en soledad* (1938), *Tiempo de odio y angustia* (1951), *Han tocado a degüello* (1951), *Bajo la garra anglo-francesa* (1953) und *Así cayó Don Juan Manuel* (1954), *El uno y la multitud* (1955), *Tránsito Guzmán* (1956), *Poemas para la recién llegada* (1957), *Perdido en su noche* (1958), *Recuerdos de la vida literaria* (1961), *Me mataron entre todos* (1962), *La locura de ser santo* (1967). También escribió la biografía de algunos personajes famosos como Hipólito Yrigoyen, Juan Manuel de Rosas y Domingo Faustino Sarmiento. Acerca de la vida y obra del autor: GOLDCHLUK, G. *Manuel Gálvez en el campo intelectual argentino*. Argentina: Universidad de la Plata, 1996. SZMETAN, R. *La situación del escritor en la obra de Manuel Gálvez (1916-1935)*. American University Studies: 1994. DESINANO, N. *La novelística de Manuel Gálvez*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 1965.

de los otros personajes que acuden a él para confesarse, es decir, para depositar o entregar las cargas que llevan en la consciencia. En ese sentido, una modalidad importante de este Cristo-confesor se centrará en el sufrimiento físico, espiritual y psicológico que experimenta cuando escucha las confesiones de los demás y perdona sus faltas. Esto lo conducirá, eventualmente, a la muerte.

Otra modalidad se descubre en la lucha entre su naturaleza humana y los principios cristianos por los que intenta conducir su vida. Su fe parece entrar en conflicto con sus necesidades humanas, por lo que debe, constantemente, enfrentarse a sus propios deseos y anhelos. Especialmente porque se trata de un sacerdote, es decir, de un hombre religioso del que se espera una conducta y fortaleza espiritual ejemplares. Así, una importante modalidad como Cristo en este personaje es la búsqueda de reconciliación entre su humanidad y su espiritualidad. Esta lucha entre su yo-humano y yo-trascendental será constante en la obra:

El amor a Dios y al prójimo, la tranquilidad de consciencia, la ocupación de todas sus horas, la certeza del deber cumplido, el contento de creer, todo esto le daba felicidad. Pero él, hombre de corazón, necesitaba afectos. Conocía de la vida solo el solo el lado del deber. Dura cadena de trabajos, su existencia.⁵¹⁰

Otra de sus modalidades es la entrega al prójimo.⁵¹¹ El sacerdote se empeña por servir a las personas que llegan a pedirle consejo, que están sufriendo y necesitan descargar sus penas en alguien más. Al inicio de la novela, este acepta dicha «misión» como Cristo: «Eudosiso, para cortar los consejos, alegaba que, si él algo sufría en el confesionario, más sufrió Cristo en la Cruz.»⁵¹²

El confesor es un Cristo que perdona, que se acerca al hombre para conocer su naturaleza humana, para mostrarle su amor, no para condenarlo, sino para redimirlo, para reconocer sus pecados, pero también para comprenderlo. Así, esta forma de

⁵¹⁰ GÁLVEZ, M. *Miércoles santo*. Buenos Aires: EMECÉ Editores, 1953. P. 13.

⁵¹¹ En este punto es importante señalar que Manuel Gálvez se caracteriza por resaltar los valores tradicionales de una sociedad conservadora, como los principios cristianos del servicio al prójimo. Según el autor argentino, el rescate de dichos valores puede contribuir a la construcción del sentimiento de comunidad y nación en un país. Así, muchas de sus obras retratan a personajes que se inclinan por la solidaridad, servicio y entrega a los demás. También por ello este aspecto será fundamental en su representación de este Cristo confesor, que será retratado como mártir y servidor del pueblo. Al respecto: LAFFORGUE, J. y RIVERA, J. «Manuel Gálvez y la tradición realista» En: *Historia de la literatura argentina* T.III, Buenos Aires: C.E.A.L.1981. P. 193-216. QUIJADA, M. *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*. Buenos Aires, C.E.A.L., 1985.

⁵¹² GÁLVEZ, M. *Miércoles santo*. *Op. Cit.* P. 18.

apasionamiento no consiste solo en el tedio o la pesadez de escuchar pecados individuales, sino en el descubrimiento del hombre en su naturaleza o esencia fundamental: como «ser caído», un ser que reniega de Dios, un ser que comete faltas.⁵¹³ Al mismo tiempo, sin embargo, reconoce su necesidad de redención, esa búsqueda o apremio de ser levantado:

Entrar en su garita era subir al más alto observatorio de la vida humana. Por ella desfilaba el hombre con su grandeza y su miseria. No el ser social, el hombre de todos los días, sino el hombre íntimo, su alma, el fondo de su alma. Ante el trágico desfile de conciencias inmundas, de arrepentimientos, de terrores, de desesperaciones, el confesor sentía cómo aquellas maderas que le encerraban adquirirían una grandeza y una vastedad infinitas. Era toda la humanidad, toda la vida lo que pasaba por allí. Cada pecador encarnaba una clase de hombres. Todos aquellos seres que gemían su miseria arrodillados junto al sacerdote, eran los hijos de Adán y Eva, los primeros pecadores del mundo. Eran, ellos mismos, Adán y Eva que llevaban sobre sí la maldición divina. ¡Idénticos pecados desde la desobediencia del primer hombre! Y siempre la Serpiente tratando de perder a la humanidad, torturando las conciencias. Y el confesor, representante del Dios que perdona, se engrandecía gigantescamente. Y a la vez se empequeñecía al saberse hombre y ver la caravana de abominaciones y padecimientos.⁵¹⁴

Otra modalidad de este Cristo-confesor es la soledad física y metafísica.⁵¹⁵ Este personaje es obligado al aislamiento de los demás a causa de la incompreensión de estos. El sacerdote no puede comprender los valores de la multitud o el pueblo, entonces, se recluye en sí mismo. Sin embargo, esto no le impide cumplir su misión de servicio, sino más bien la soledad es la condición necesaria para la reflexión, para el recogimiento,

⁵¹³ Sobre este punto se hace referencia al análisis de María Teresa Gramuglio sobre el retrato de la decadencia humana en la obra de Gálvez. La autora estudia cómo el autor argentino retrata las faltas, debilidades y tribulaciones del sujeto y la familia, y cómo estas repercuten en la colectividad y la construcción de una nación. Cfr. GRAMUGLIO, M. T. «Imaginaciones de un nacionalista: Manuel Gálvez y la decadencia de la Argentina». En: *Primas, revista de historia intelectual*. (2000). No. 4. P. 77-83.

⁵¹⁴ GÁLVEZ, M. *Miércoles santo*. Op. Cit. P. 19.

⁵¹⁵ El tema del aislamiento es tratado más profundamente en su obra de 1916, *El mal metafísico*. En esta el autor retrata a un grupo de jóvenes aspirantes a escritores que están descontentos con el orden social de la Argentina de inicios del siglo XX. Además, analiza el papel del arte, la literatura y la filosofía en una sociedad industrializada. Para el autor, los literatos y artistas a veces parecen indaptados, «enfermos del mal metafísico» porque se aíslan de la sociedad para crear y escribir. También discute sobre la importancia de estas ocupaciones para el bien público o para la sociedad. Nuevamente se presenta la relación entre los valores de los individuos, su conducta, gustos, etc., y el bien social o común. Sobre este punto puede consultarse el artículo de Mario Bunge sobre la obra de Gálvez, publicado en *La Nación*. En este, el sociólogo argentino explica que un verdadero sentimiento de comunidad e integración no puede lograrse sin visión, es decir, sin la reflexión que puede provenir de disciplinas como la filosofía, poesía, sociología, etc. Cfr. BUNGE, M. «Del mal metafísico al bien público». En: *La Nación*. Fecha de publicación: 2.2.2010. Rescatado de: <http://www.lanacion.com.ar/1228467-del-mal-metafisico-al-bien-publico>. (Fecha de consulta: 15 de mayo de 2016). Como se mencionó anteriormente, es importante tener en cuenta el tratamiento de este tema en la obra de Gálvez para la comprensión de su representación de un Cristo-confesor, pues en este se resalta la modalidad o calidad de servidor, de aquel que se entrega por el otro, por el bien público, por la comunidad, etc. Otras obras de Gálvez en las que se trata el mismo tema: *Este pueblo necesita...* (1934), *Hombres en soledad* (1938), *El uno y la multitud* (1955) y *La gran familia de los Laris* (1973).

para sobrellevar el sufrimiento al que se está destinado. La soledad, para este Cristo-confesor, no será un distanciamiento del otro, sino el reconocimiento de que su entrega, valores, ideales, etc., son incompatibles con el mundo:

Sentíase solo, abandonado en la cumbre de un páramo. Nunca lamentó tanto la falta de un amigo. ¿Cómo confiarse al Teniente o a Casulleras? ¿Y cómo revelar su íntima tristeza a su confesor, rígido y seco? Ahora veía el fondo de la soledad humana. Su caso era el de todos. Había un pozo en cada hombre – lo único verdaderamente nuestro – que no podíamos darlo a los otros, ponerlo en contacto con el pozo de las otras almas. Y su caso, como confesor, era el más penoso. Él, que consolaba o intentaba consolar a los demás, no tenía junto a sí ni una palabra de afecto o de comprensión. Ni podía tenerla. Ni podía aspirar a tenerla. Hundió la cabeza entre las manos y quedó un instante en un estupor doloroso. Las lágrimas rodaban hasta caer en los fosos de su papada.⁵¹⁶

Además, este «colocarse fuera» o soledad metafísica se refiere a la abstracción del mundo o la negación de los actos y eventos de la vida humana cotidiana. El Cristo-confesor no puede tomar parte activa de las mismas vivencias normales que las demás personas, sino que se encuentra siempre solo como expectador pasivo. Este renuncia a muchas posibilidades y experiencias para servir al prójimo (como el Jesús bíblico). Este no puede casarse, pero él mismo oficia bodas o enlaces nupciales; no puede tener hijos, pero bautiza a los hijos de los demás, por ejemplo.⁵¹⁷ El Cristo-confesor sirve al hombre en todos esos actos: bautizo, matrimonio, confesión, bendición, comunión, santos oleos; pero él mismo no parece participar de estos como las demás personas. No puede, tiene que estar fuera, más allá del hombre, como se dijo, para poder servirlo y sacrificarse por él.

En síntesis, las principales modalidades de este Cristo-confesor son: su lucha contra su naturaleza humana, reconocer el «ser caído» del prójimo y de él mismo, cargar con culpas ajenas, estar en esa posición «desde fuera», tomar consciencia de la imposibilidad de su proyecto, temor a su misión y al llamado a la santidad, soledad y aislamiento social, entre otros. Este sufrimiento, como puede verse, no puede redimirse, solventarse o subsanarse en el mundo humano, en la inmanencia, sino que tiene que alcanzar su perfección o culminarse en la muerte. Esta lo liberará de su soledad y lo desprenderá, finalmente, del mundo y su naturaleza humana, de la cotidianidad de la

⁵¹⁶ GÁLVEZ, M. *Miércoles santo*. Op. Cit. P. 91.

⁵¹⁷ Con respecto a esta interpretación puede consultarse el prólogo de Lucía Gálvez a las obras *Hombres en soledad* y *El uno y la multitud*, compiladas por la Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con Editorial El Ateneo. Buenos Aires: 1994. P. 3 y ss. En dicho prólogo la escritora analiza los aspectos psicológicos de dicha representación literaria que hace Gálvez del oficio del sacerdocio.

vida social. Como puede verse, su muerte será el final de su pasión, de sus temores, de sus fracasos, de sus soledades y, al mismo tiempo, marcará el auge o la cumbre de su identificación con el Jesús bíblico.⁵¹⁸

3.2. Cristo de la trascendencia

De acuerdo con las obras que se han mencionado hasta ahora, se descubre que la imagen predominante del Cristo literario en la novela hispanoamericana del siglo XX es la de un líder político y redentor social, más que de un Mesías o libertador del pecado. Sin embargo, esto no significa que no exista un retrato o figuración de Jesús que refleje los principios de la religión cristiana en la literatura del continente. Para ejemplificar este punto se menciona el caso de *Adán Buenosayres* del escritor argentino Leopoldo Marechal.⁵¹⁹

3.2.1. Leopoldo Marechal – *Adán Buenosayres* (1948)

Dicha novela consta de siete libros, más un *Prólogo indispensable*. Adán Buenosayres, el protagonista, es autor de los libros VI (*Cuaderno de tapas azules*) y VII (*Viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia*). Los primeros cinco capítulos comprenden el relato del despertar metafísico o de la consciencia de Adán Buenosayres, el cual se presenta metafóricamente en el motivo del viaje: desde su cuarto en la calle Monte Egmont, hasta el altar del Cristo de la mano rota. Dicho trayecto o recorrido se hace aproximadamente en dos días, a partir del jueves, lo cual recuerda a la narración de la

⁵¹⁸ Acerca del tema de la muerte en la obra de Manuel Gálvez, Graciela Goldchluk analiza la visión cristiana y personalista que propone el autor argentino. Para este, la muerte no es castigo, sino liberación. Cfr. GOLDCHLUK, G. *Manuel Gálvez en el campo intelectual argentino*. Op. Cit. P. 33 y ss.

⁵¹⁹ Nació en Buenos Aires el 11 de junio de 1900 y falleció en 1970, también en la capital argentina. Estudió en la Escuela Normal de Profesores y ejerció dicha profesión varios años. Colaboró con la revista *Martín Fierro*, en la que se descubren sus primeros aportes literarios. Viajó por primera vez a Europa en los años veinte, donde inicia su obra maestra, *Adán Buenosayres*, la cual, sin embargo, no será publicada hasta 1948. Otros de sus escritos son: *Los aguiluchos* (1922), *Días como flechas* (1926) y *Odas para el hombre y la mujer* (1929). Fue condecorado con el Primer Premio Nacional de Poesía en 1941. Incursionó en el teatro con *Antígona Velez* (1951), por la cual recibió el Primer Premio Nacional de Teatro. Escribió dos novelas más: *El banquete de Severo Arcángelo* (1965) y *Megafón o la guerra*, la cual se encontraba en proceso de edición e impresión en el año 1970, cuando el poeta falleció. De su matrimonio con María Zoraida Barreiro tuvo dos hijas: María de los Ángeles y María Magdalena, quienes crearon la Fundación Leopoldo Marechal, que se encarga de difundir la obra del autor. Se puede consultar la página oficial de dicha fundación como fuente bibliográfica para profundizar acerca del trabajo y la vida del escritor argentino: <http://www.marechal.org.ar/>. Además: MATURO, G. *Marechal, el camino de la belleza*. Buenos Aires: Biblos, 1999. P. 26-32.

Pasión de Cristo, desde el Jueves Santo hasta su resurrección el domingo.⁵²⁰ También pueden calificarse los primeros cinco libros o capítulos como el retrato de la experiencia fenomenológica de Adán Buenosayres en su descubrimiento del infinito o lo trascendental.

El capítulo sexto es la reflexión filosófica sobre dicha vivencia, y la última sección cuenta sobre el viaje que este realiza a Cacodephia, una especie de infierno dantesco en el que terminará su recorrido.⁵²¹ Se trata de una condordancia o composición entre el género novelesco y el épico, así como el mismo autor afirma:

Para mí, la clasificación aristotélica seguía vigente, y si el curso de los siglos había dado fin a ciertas especies literarias, no lo había hecho sin crear “sucedáneos” de las mismas. Entonces fue cuando me pareció que la novela, género relativamente moderno, no podía ser otra cosa que el “sucedáneo legítimo” de la antigua epopeya. Con tal intención escribí *Adán Buenosayres* y lo ajusté a las normas que Aristóteles ha dado al género épico.⁵²²

El personaje de Adán Buenosayres puede identificarse o relacionarse con Cristo en distintos aspectos. En primer lugar, «Adán» es la figura bíblica que representa, metafóricamente, al prototipo del hombre. Es el primer ser humano que fue creado, mientras que Cristo es tenido como el Unigénito de Dios o el Primero de la Creación (Col. 1: 15). Ambos encarnan la primogenitura o herencia de lo divino.

Otro aspecto importante que los identifica es la espiritualidad. Ambos son personajes que representan la unión de Dios con el mundo humano, lo divino y lo mundano. Adán fue el primer hombre del Paraíso, la primera criatura de Dios, que además lo

⁵²⁰ Sobre la estructura narratológica de *Adán Buenosayres*, para profundizar en temas como el tiempo y el espacio: Cfr. DE NAVASCUÉS, J. *Adán Buenosayres: una novela total*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.

⁵²¹ Sobre la interpretación del infierno dantesco en y su identificación con Cacodelphia: «Vemos cómo Marechal estructura su infierno en forma similar al Infierno de Dante con sus diferentes círculos y su jerarquía vertical. Como en el infierno de Dante, además, aquí también habrá lugar para una serie de personajes: los lujuriosos, avaros, iracundos, irresponsables, adoradores de su cuerpo. Los glotones, los ladrones, así como seres cuya denominación es producto de la inventiva del propio Marechal -y en la que rastreamos indudable influencia del idioma inventado por Xul Solar-: los verdiviejos, las ultracortesianas, los homoglobos, los seudogogos, etcétera.» GACHE, B. «Adán Buenosayres, Marechal, Xul Solar y una lectura bajtiana». En: *Memoria del Simposio de la Asociación Argentina de Críticos de Arte*. (Buenos Aires, 2003). S/No. S/P. Rescatado de: <http://belengache.net/> (Fecha de consulta: 20 de abril de 2016).

⁵²² MARECHAL, L. «Los puntos fundamentales de mi vida». En: *Suplemento Cultura y Nación. Diario Clarín*. 29 de marzo de 1973. Citado de: LAFFORGUE, J. «Hacia el Adán Buenosayres». En: *La máquina del tiempo. Una revista literaria*. S/A. S/No. S/P. Rescatado de: <http://www.lamaquinadeltiempo.com/algode/marechal1.htm>. (Fecha de consulta: 25 de octubre de 2015).

desobedeció.⁵²³ Mientras que Cristo es tenido en los Evangelios como el Hijo o enviado de Dios, la comunión de la divinidad y el ser humano, que debe restablecer la alianza que fue rota por Adán. Esta alianza era el pacto de Dios con el hombre. Cristo rehace o renueva dicho vínculo. Por ello, en ambos personajes se descubre la comunión entre la trascendencia y la inmanencia. Por ello Adán Buenosayres, al final del libro V, se reconoce a sí mismo como el Adán bíblico frente al Cristo de la mano rota, porque también él es un pecador que se ha alejado de Dios:

—Señor, confieso en ti al Verbo que, sólo con nombrarlos, creó los cielos y la tierra. Desde mi niñez te he reconocido y admirado en la maravilla de tus obras. Pero sólo me fue dado rastrear por las huellas peligrosas de la hermosura; y extravié los caminos y en ellos me demoré; hasta olvidar que sólo eran caminos, y yo sólo un viajero, y tú el fin de mi viaje. [...]
—Señor —insiste ahora en su alma—, también confieso en ti al verbo que, por amor del hombre, tomó la forma del hombre, asumió su infinita deuda y la redimió en el Calvario. Nunca me fue difícil entender el prodigio de tu encarnación humana y los misterios de tu vida y tu muerte. Pero en tristes caminos malogré y ofendí la inteligencia que me diste como regalo.⁵²⁴

Además, el motivo de Adán está siempre relacionado con el Paraíso, la expulsión de este y el querer regresar. Este es el aspecto central de la novela: la búsqueda de lo esencial, lo divino, la gracia, la belleza, lo permanente, en oposición a lo mundano, terranal y pasajero. Esta realidad concreta y física debe negarse en función de lo espiritual y trascendente. Esto se ejemplifica en el caso de Solveig Amundsen, el objeto de amor de Adán Buenosayres. No se trata de la Solveig concreta, sino a la experiencia estético-mística que esta representa, como una Madonna, Beatríz, Dulcinea o Penélope. En el amor por esta mujer se descubre la lucha entre el mundo real y el ideal. En la realidad concreta hay dispersión, variedad, multiplicidad, lo cual lleva a la distracción de la Unidad, según se interpreta en la novela:

Las instancias del relato en Adán Buenosayres exponen el presente de la consciencia redimida que asume las transformaciones vividas en un periplo de conversión a través de la experiencia mundana. La consciencia despierta en un primer término a una fuerte correlación hombre-mundo, y en nueva instancia transformadora, a la religación trascendente por el doble descubrimiento de la finitud y la presencia del Otro, vivido como sí mismo. Estas instancias se expresan

⁵²³ Esta «rebeldía» también puede interpretarse desde su «ser nombrador». Adán es el que nombra, el poeta, fundamentalmente. Este toma en sus manos la creación y la domina a través de la palabra, la poesía. Es también creador, mediante la palabra. Adán, como poeta, escritor, autor, es también un «dios menor», puesto que puede nombrar y dar vida a distintas realidades mediante la palabra: «Adán's idea is that the act of poetic creation is analogous to the way the Logos created the world in the beginning. Since the poet is "un imitador del Verbo Divino", it follows that "el modo creador del poeta es análogo al modo creador del Verbo Divino", hence "el poeta estudiándose a sí mismo en el momento de la creación, puede alcanzar la más exacta de las cosmogonías". (*Adán Buenosayres*. P. 307).» CHEADLE, N. *The ironic Apocalypse in the novels of Leopoldo Marechal*. London: Tamesis, 2000. P. 57.

⁵²⁴ MARECHAL, L. *Adán Buenosayres*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992. P. 228.

narrativamente como “muerte del poeta Leopoldo Marechal”, “despertar metafísico de Adán Buenosayres”, “viaje de Adán”, “regreso”, “encuentro con el mendigo” [...] asimismo el “Cuaderno de Tapas Azules” expone una elaboración doctrinaria sobre el amor y la esencialidad del amado bajo la operación que consiste en transformar a la “mujer terrestre” (Solveig Amundsen) en “mujer celeste”.⁵²⁵

En esta búsqueda por la Unidad, por lo universal, también es importante mencionar el tema de la nación y la fundación de vínculos colectivos. En la novela se presenta la lucha o tensión entre lo nacional-regional y lo universal.⁵²⁶ Por ello, *Adán Buenosayres* se considera una epopeya argentina que trasciende los límites de lo nacional:

Así por vía de modelo sintético aplicable a muchos pasajes de su libro mayor, si tomamos la caminata inicial de Adán por la calle Monte Egmont, calle del porteñísimo barrio de Villa Crespo, podríamos señalar tres planos convivientes en la misma realidad: 1) es la calle de un barrio porteño que se nos muestra pintorescamente en su vivacidad y ajetreo cotidiano, 2) es una síntesis de los elementos humanos del país de la Argentina, en la que suman los inmigrantes de diversas procedencias a lo criollo nativo, con sus modalidades respectivas y 3) se cifra el mundo de los hombres en esa calle: las tres religiones monoteístas, el encuentro con la muerte, con la pasión, con el poder. El pasaje admite varias lecturas sucesivas e integradas en su propuesta: el pintoresquismo popular, la diversidad.⁵²⁷

Ahora que se han presentado algunas características, temas y motivos de la obra, es importante señalar la originalidad de la figuración de Cristo en *Adán Buenosayres*. Como se ha mencionado hasta ahora, la novela se centra en la búsqueda de la trascendencia, lo cual también definirá la visión que se presenta de Cristo. Se trata, a diferencia de las novelas que se analizaron en el presente trabajo, de un Mesías de la trascendencia. Este se enfoca en la salvación del espíritu humano, y no en la resolución de conflictos sociales políticos o económicos. Por ello, es importante notar en el encuentro de Adán con el Cristo de la mano rota, cómo esta figura permanece inerte cuando el protagonista le pide consejo, dirección y perdón por sus faltas. Pero, recibe la visita del mendigo-Dios, que cumple la función de redentor en la obra. Así, se hace evidente que la salvación del alma de Adán se ha llevado a cabo por un acto de amor y caridad, es decir, valores universales y trascendentes; y no por un acto rebelde-político, como se presenta en otras figuraciones de Cristo. Adán no se da cuenta, cuando está frente al altar del Cristo de la mano rota, pero por su alma se lleva a cabo una lucha espiritual, entre el bien el mal, el amor y el pecado.

⁵²⁵ *Ibidem*. P. 136.

⁵²⁶ Cfr. LAFFORGUE, J. *Hacia el Adán Buenosayres*. Op. Cit. MATURO, G. *Marechal, el camino de la belleza*. Op. Cit.

⁵²⁷ BAREIA, P. L. «Lo nacional y lo universal en la obra de Marechal». En: Cincuentenario de *Adán Buenosayres*. Buenos Aires: Fundación Lepoldo Marechal., 2000. P. 20-21.

Las campanas del cielo han comenzado a redoblar, y redoblan a fiesta. Voces triunfales estallan en los nueve coros de arriba; porque vale más el alma de un hombre que toda la creación visible, y porque un alma está peleando bien junto a la reja de San Bernardo. Pero Adán Buenosayres no las oye, y es bueno que no las oiga todavía: con sus ojos puestos en el Cristo de la Mano Rota, vuelve a esperar el anuncio de Alguien que tal vez lo haya escuchado. Y otra vez le contestan el silencio que mana del cosmos, el silbo de las palmeras aventadas y el canturreo de la lluvia. Su voluntad se quiebra entonces: desciende su mirada, gira él sobre sus talones y permanece allí como anonadado, frente al círculo de luz que un farol proyecta en los adoquines de la calle. Un perrito negro anda por allí, sentándose acá y allá sobre sus patas traseras, gimiendo y olfateando lugares, en el tormento de una deposición trabajosa; y Adán Buenosayres, muerto para sí mismo, sigue ahora con ojos todavía mojados las alternativas de aquel pequeño drama.⁵²⁸

En este punto radica la originalidad del Cristo de Marechal: se trata de una visión optimista acerca de la salvación humana, que trasciende el plano terrenal y se centra en la victoria del amor frente al pecado y la muerte. Se presenta a un Dios que no abandona a su criatura (Adán), sino que le envía a un redentor (Cristo) para que se reestablezca el vínculo que los ha separado. Así, el hombre no debe luchar por su salvación, esta le es concedida, por amor. Este solo debe «despertar» a dicha realidad, sobrepasar o superar los límites de lo mundano para darse cuenta que ha sido redimido:

Una gran quietud reina en el cuarto. El silencio sería total ahora sin el susurro de la lluvia y el rechinar del camaranchón bajo Adán Buenosayres que se agita en sueños. Presencias torvas retroceden: huyen vencidas y como a regañadientes hacia los cuatro ángulos del recinto. De pie junto a la cabecera, Alguien ha bajado sus armas; y apoyado en ellas vigila eternamente.⁵²⁹

Como puede verse, Marechal no hace una instrumentalización o politización de la figura de Cristo, sino que se centra en el tema de la trascendencia, la salvación del alma, la relación Dios-hombre, el distanciamiento por el pecado, la preeminencia del alma y la espiritualidad sobre los valores mundanos, entre otros.⁵³⁰ Se trata de un Cristo de la trascendencia, más que político o social. De hecho, Marechal y su visión de Cristo en *Adán Buenosayres* destacan o se distancian de la tendencia existencialista y agnóstica que se propagó o popularizó en la literatura y filosofía del siglo XX. El autor argentino, en oposición, presenta a un hombre redimido, en búsqueda de la trascendencia que le es inherente:

⁵²⁸ MARECHAL, L. *Adán Buenosayres*. Op. Cit. P. 229.

⁵²⁹ *Ibidem*. P. 230.

⁵³⁰ Sobre este aspecto cabe resaltar que la publicación de la obra de Marechal es anterior a las que fueron tratadas en esta tesis. Marechal escribe su novela en un contexto social y político muy diferente de las obras que se seleccionaron (especialmente aquellas que se escribieron durante el apogeo de la teología de la liberación). Así como se mostró en el apartado anterior sobre la obra de Gálvez, estas obras de inicio del siglo XX retratan a un Cristo menos político y se centran más en el tema de los valores del cristianismo, la espiritualidad, la decadencia humana, la lucha entre el mundo y los ideales espirituales, entre otros.

Marechal definió su filosofía como “esencial”, en cuanto entiende la esperanza y la redención; el hombre es un ser dotado de fe, que tiene acceso a los valores trascendentales (la verdad, el bien, tienen existencia por sí), conducentes al Centro, a la Unidad. El hombre se halla en permanente tensión “hacia” (aunque sea vulnerable en la tentación), esa tensión lo fortifica y le permite su realización; por ello, la visión marechaliana es optimista en franca oposición al nihilismo del hombre contemporáneo, y la posibilidad significa elección en libertad.⁵³¹

3.3. Personaje grotesco

La presentación o figuración de Cristo como un personaje grotesco, carnavalesco o degenerado es otra modalidad que también se encuentra en la novela hispanoamericana del siglo XX. Un ejemplo de esto es la obra *El compadre* (1967) del chileno Carlos Droguett.⁵³²

3.3.1. Carlos Droguett - *El compadre* (1967)

Esta novela cuenta la historia de Ramón Neira, un carpintero que trabaja en lo alto de un andamio y se refugia en el alcohol para distanciarse de su dolorosa realidad. El protagonista de la historia busca un padrino de bautizo para su hijo. Para ello decide ofrecer a San Judas un sacrificio personal: abstenerse de beber vino. Sin embargo, a lo largo de la novela se presenta el fracaso de Neira. Este llega a aceptar que le es imposible dejar de beber, puesto que el sufrimiento de su vida es insoportable. La figuración de Cristo en esta novela corresponde a la del antihéroe corrompido, que reta la tradición y los valores de la sociedad. El Cristo de Droguett no busca reflejar la figura

⁵³¹ DIDIER DE IUNGMAN, N. «Visión metafísica y resonancias actuales de su obra poética». En: Cincuentenario de *Adán Buenosayres*. Fundación Leopoldo Marechal. 20-21 de noviembre de 1998. Buenos Aires: 2000. P. 76.

⁵³² Carlos Droguett nació en Santiago de Chile en 1912 y falleció en Suiza en 1996, donde había vivido desde 1976 debido a la dictadura militar de Augusto Pinochet. En 1953 publicó *60 muertos en la escalera*, un texto detallado que reconstruía la masacre del año 38. Gracias a esta obra obtuvo el Premio Nascimento. El reconocimiento internacional llegó como la publicación de *Eloy* (1959) en la prestigiosa editorial Seix Barral. Con esta novela obtuvo el Premio Municipal de Santiago y el Premio Nadal. Posteriormente publicó *100 gotas de sangre* y *200 de sudor* (1961), *Patas de perro* (1965), *Los mejores cuentos* (1967), *Supay, el cristiano* (1968), *El compadre* (1967), *El hombre que había olvidado* (1968), *Todas esas muertes* (con esta novela se hizo acreedor del Premio Alfaguara en 1971), *El cementerio de los elefantes* (1971), *Después del diluvio* (1971), *Escritos en el aire* (1972) *El hombre que trasladaba las ciudades* (1973), *Materiales de construcción* (1980) y *El enano Cocorí* (1986). Escritos póstumos son *Matar a los viejos* (2001), *La señorita Lara* (2001) y *Sobre la ausencia* (2009). Acerca de la obra y vida del autor puede consultarse la base de datos del *Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers*: <http://presnum.mshs.univ-poitiers.fr/Droguett/index.php>. Diversos ensayos, entrevistas y algunas de sus novelas se encuentran disponibles en la página electrónica de la Biblioteca de la Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.cl/>. Acerca de la interpretación y análisis de sus obras: GUERRERO, E. «Carlos Droguett: asumir la “maldición” de la Literatura». En: *Mensaje*. (2012). No. 4. P. 56-58.

histórica o religiosa que se conoce comúnmente, ni resalta los valores que se asocian a esta, más bien, se interesa por el aspecto humano, concreto y cercano de Jesús:

[...] los que me conocen, y no de oídas, saben o deben saber, que si hay un tema, un tema único, un leit motiv en todo lo que he escrito, es la figura de Cristo, pero no el Cristo hechura y factura de los sastres y los doctores de la ley, sino el Cristo auténtico que emerge de las auténticas escrituras y que forma un todo único, porque si no, no vale y se está haciendo trampa, con los vociferadores del antiguo testamento, aquellos estupendos líderes populares de que solo ahora, ahora que la Iglesia hace crisis en todas sus naves y sacristías, tenemos noticias.⁵³³

Droguett afirma que su interés en el Cristo se funda en la búsqueda de un redentor humano y no bíblico o divino. Se trata de un Mesías que se identifica con el hombre en su característica definitoria fundamental: el sufrimiento. En *El compadre* dicho personaje se representa en Ramón Neira, un carpintero pobre y alcohólico que trabaja en lo alto de un andamio. Este ha sufrido debido a la pobreza, persecución política y amor no correspondido a una mujer. Además, Neira no solo ha padecido espiritualmente, sino también corporalmente, pues en la novela se cae del andamio y resulta gravemente herido. Sin embargo, el mayor de sus sufrimientos será la soledad y la isolación:

Parecía que se iba quedando sordo, pasaban a su lado, a tanta altura, los ruidos de abajo... Transcurría mudo toda la jornada, esgrimiendo su martillo y dejándolo caer primero con furia, después con cansancio, por último con costumbre, desencanto y pesadumbre y al final, al final, cuando hacía ya seis horas, ocho horas que estaba arriba...⁵³⁴

Como puede verse, ese «estar-lejos» o «estar-incomunicado» se representa metafóricamente en la imagen del andamio. El protagonista vive distanciado del mundo, fuera de él, casi como un observador pasivo de la vida, y nunca como un actor que se involucra con la colectividad o que disfruta de la cercanía humana. Es importante notar, además, que es el trabajo, es decir su profesión como carpintero, la que lo condena a esa soledad o aislamiento. El trabajo mismo lo aliena en dos formas. En primer lugar, lo aleja físicamente del mundo (pues debe subir todos los días a trabajar al andamio), y en segundo lugar, determina la clase a la que pertenece. Esta última separación o distancia es insalvable. Ramón Neira nunca podrá entrar en «común-uniión» con personas que no pertenezcan a su nivel social, económico o clase laboral. El trabajo se entenderá, entonces, como un elemento distanciador y determinante del ser del hombre en comunidad. Esto consituye otra forma de sufrimiento o pasión de este Cristo-alienado

⁵³³ DROGUETT, C. *Escritos en el aire*. Valparaíso: 1972. P. 81.

⁵³⁴ DROGUETT, C. *El Compadre*. México: Editorial Joaquín Mortíz, 1967. P. 43-44.

en la novela. Desde el inicio se describe cómo este calvario es inherente al hombre pobre. Este nace para sufrir, así como descubre Ramón cuando es niño:

Pero cuando en la noche llegaba mi padre, venía de mal genio, ajado, triste y le decía a mi madre que estaba cansado. Yo escuchaba bien, comprendía claramente cuando oía que mi padre hablaba que le dolían los pies y me decía: El trabajo es un lugar que está muy lejos, y cuando él decía que le dolía la espalda, yo pensaba: El trabajo es un lugar donde le pegan a uno.»⁵³⁵

Ramón Neira aprende o descubre que los pobres sufren desde su nacimiento: «¡Los pobres nacemos cansados!»⁵³⁶ Este será el factor identificador entre Cristo y los hombres. Solo el ser humano que comprende el sufrimiento, que lo experimenta, que lo hace suyo, puede relacionarse con el Cristo, porque este mismo se caracteriza o se define por su pasión, por el dolor, por la pena, la angustia y la muerte, según el autor chileno.

Como puede notarse, Ramón Neira se identificará fundamentalmente con la figura de Jesús debido al sufrimiento, el cual se entenderá de distintas formas o se presentará en distintas modalidades. Una de ellas, como se ha afirmado, es la soledad existencial, es decir, esa toma de consciencia del distanciamiento e imposibilidad de comunicación en la colectividad. Otra importante forma de martirio será el dolor físico. El episodio de la caída del andamio es significativo por ello, pero también la pesadez corporal, que se presentará a lo largo de la obra. El cuerpo se verá como una carga o agobio que empuja al hombre a ceder frente a la tentación y el vicio.

Por esto mismo, el alcohol será otra forma de apasionamiento en *El compadre*. Este será visto como una forma de escape, como un refugio de la difícil realidad y la pesadez emocional, espiritual y física. Sin embargo, esta será solo un paliativo temporal, que finalmente hundirá a Ramón más en su angustia, puesto que el verdadero origen o causa de su sufrimiento y su pobreza no se resolverá. También hay una marcada asociación entre Cristo, el vino y la pasión carnal. El alcohol se ve como la puerta o el paso al desenfreno, así como señala Ramón en sus reflexiones sobre el pasaje de las Bodas de Caná:

⁵³⁵ *Ibidem*. P. 22.

⁵³⁶ *Ibidem*. P. 97.

Ese día, en las bodas de Canaán, [Jesus] debió beber un poquito más y perder la memoria y, aproximándose a María Magdalena, que estaba encendida y triste, llena de recuerdos, como asustada, mirando a la novia bajo los velos, entre las voces y las carcajadas, sentarse a su lado y comenzar poniendo con suave firmeza su mano sobre sus rodillas profesionales.⁵³⁷

Droguett describe en esta escena una «oportunidad fallida» o desaprovechada para el encuentro entre Cristo y María Magdalena, una oportunidad que no se vuelve realidad porque el padre celoso, rabioso y tiránico no lo permite.⁵³⁸ Entonces, Cristo canalizará su frustración en el amor al prójimo, a modo de pretexto o escape. Se trata de un Cristo dividido entre su persona divina, que lo obliga a cumplir la voluntad de su padre y su naturaleza humana, que lo atrae y tienta.

Además, el vino en la novela tiene un significado fundamental, porque muestra al hombre como «ser carente», es decir, en busca de saciar un vacío o una necesidad. A Ramón Neira, por ello, se le describe siempre sediento, clamando por un vaso de alcohol, angustiado por la sequedad de su garganta o anhelando beber. Dicha sed, sin embargo, no solo se refiere a la deshidratación física, sino que también puede interpretarse como metáfora del aplacamiento del sufrimiento, así como se señala en la Biblia. En el Sermón de la Montaña se señala que aquel que esté sediento de consuelo, alivio, perdón y gozo, será saciado (Mt. 5: 3-16). Por ello, a Ramón se le describe como al hombre que ansía ser redimido de su sufrimiento (consciencia de soledad existencial). En ese sentido, la sed también puede entenderse como búsqueda o deseo de trascendencia.⁵³⁹

Como puede verse, este Cristo-alcohólico que busca saciar su sed no adopta el papel de redentor, sino que él mismo está necesitado de un libertador o salvador. Esta es una diferencia fundamental entre el Jesús de Droguett y el de los demás autores que se analizaron en la presente investigación. No se trata de un Cristo que se sacrifica por los

⁵³⁷ *Ibidem*. P. 101.

⁵³⁸ Sobre la interpretación de esta escena de *El compadre*, puede consultarse: MELIS, A. «El evangelio según Carlos Droguett». En: *Coloquio internacional sobre la obra de Carlos Droguett. Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers*. Mayo 1983. P. 139-152.

⁵³⁹ Sobre la metáfora de la sed y su significación en la literatura pueden citarse diversos ejemplos. Sin embargo, es un tema demasiado amplio, por lo que se hará referencia solamente a algunos aspectos. La sed es consecuencia de la ausencia del agua, líquido esencial que representa la vida. De tal forma que la falta del agua es, en su sentido más profundo, la falta de esencia y certeza ontológica en el mundo. La sed también simboliza la imposibilidad, la tragedia, un proyecto no logrado y la agonía humana por la búsqueda de certidumbre. La sed que busca mitigar el poeta o el escritor se puede interpretar como la búsqueda del ser del hombre, de la verdad, del mundo eidético y de todo lo que signifique certeza racional y ontológica. Cfr. BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos. Op. Cit.* P. 520 y ss.

otros, sino que busca que alguien lo rescate de su propia existencia dolorosa. Sobre este aspecto es importante señalar el papel que juega la figura de Dios-Padre en el sufrimiento de este Cristo alcohólico. En la obra se describe a un Dios-Padre tiránico y malvado, del que el Cristo quiere liberarse: «Dios tiene un andamio y en él clavó a su hijo para que no se enamorara de María Magdalena, Dios es un roto muy malo y vengativo.»⁵⁴⁰

Se presenta una visión negativa de Dios-Padre, como un viejo amargado y rencoroso que busca arruinar la vida de su hijo al confiarle a este una misión (la salvación de la humanidad) que implica la renuncia de sí mismo.⁵⁴¹ Jesús está condenado a ser víctima, por capricho de su padre. Dicho Dios celoso, en este caso, se manifiesta en modalidad de «castrador», que impide a su hijo gozar del amor humano y de una existencia normal. Por eso se hacen varias referencias a María Magdalena y su vida con Jesús.

Por estas razones, Ramón coincide a Jesús como un personaje pequeño y pasivo, solamente como el «enviado» de un Dios rabioso y malo. No se trata del Dios del Antiguo Testamento que pide a Abraham el sacrificio de uno de sus hijos, pero que a final, cuando queda demostrada la fe de este, su hijo queda librado de la muerte (Gn. 22). En el caso de Jesús, el padre lleva al hijo hasta la muerte y no hay posibilidad de escapar, una actitud que Droguett critica. Se trata de una redención forzada o artificial para Ramón y no nacida del amor y compasión de Dios a sus criaturas. Por ello, como se ha afirmado anteriormente, Cristo será objeto de rechazo, desprecio e incompreensión por parte del protagonista:

No, no me gusta ese cuento trágico del Cristo. Él era un buen artista, seguramente, trabajó muy bien su drama, pero hay algo de falso en ello. Es una historia para mujeres, mama. [...] Un viejo ardiloso y lleno de mañas, que, porque él no podía amar a hembra alguna, tampoco quiso que su hijo lo hiciera y entonces inventó toda esa zarandaja del Nuevo Testamento, de la redención del mundo por un hombre a quien le prohibieron amar. Por eso Jesús fue un desgraciado, porque habiendo venido al mundo a trabajar en un trabajo que no le gustaba, tan distinto al vino y las mujeres, y siendo apasionado, imaginativo y rabioso, tuvo que sacrificarlo todo, incluso a María Magdalena y atravesar los jardines y ponerse a sollozar y a orar hasta que llegaron los pacos a tomarlo preso. [...] No debió morir, pesaba, fue un error el de ese hombre aceptar sin quejarse lo que le mandaba su padre, una debilidad, era un hombre débil, muy débil.⁵⁴²

⁵⁴⁰ DROGUETT, C. *El compadre. Op. Cit.* P. 121.

⁵⁴¹ Sobre la imagen negativa de Dios-padre en la obra de Droguett puede consultarse: SICARD, A. «Carlos Droguett: la pasión de la escritura». En: *Coloquio internacional sobre la obra de Carlos Droguett. Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers*. Mayo 1983. P. 169-179.

⁵⁴² DROGUETT, C. *El Compaddre. Op. Cit.* P. 100-103.

Como puede notarse, el motivo principal de la crítica a Jesús es su incapacidad de autodeterminarse, lo cual se presenta ante los ojos de Neira como signo de debilidad. La renuncia de este a la corporeidad (especialmente el deseo carnal, representado en María Magdalena) no es admirada, sino vista como falta de voluntad de poder o sumisión. Como puede notarse, el sufrimiento es el punto de relación o de correspondencia entre ambos personajes. Ramón solo puede identificarse con el Cristo porque lo ve como una figura trágica, condenado, sin libertad, frustrado, fracasado en su misión, al igual que a sí mismo:

Él habría comprendido lo que me pasa. Él habría comprendido todo seguramente, murmuraba con temor [...] Débil de cuerpo, pero no de alma, era un magnífico testarudo, un atleta en su corazón [...] él no quiso asumir este trabajo bonito, eligió el otro, el otro al que lo empujó el viejo atraidorado, por eso, porque era un trabajo difícil [...] Es una historia terrible, una tragedia intacta, no sé cómo por qué nadie nunca la ha contado verdaderamente, han hablado de su sangre, pero no de sus sudores, de sus palabras, pero no de sus largos atormentados silencios.⁵⁴³

De los pasajes que se analizaron en este apartado se descubre que Droguett, como escritor heredero de una época religiosa conflictiva e influenciada por los movimientos liberacionistas cristianos, hace una crítica evidente a la figura del Cristo de los evangelios. Esta ya no es creíble ni convincente y tampoco cumple las expectativas de esa generación de intelectuales. Droguett no presenta al Cristo del cual predicaban los sacerdotes en el púlpito, sino que retrata al hombre real, que experimenta los efectos del hambre y la sed y los impulsos del amor carnal. El ser humano busca un Jesús mortal, cercano, que pueda identificarse con sus sufrimientos y necesidades, tal como se presenta en *El compadre*. Con la muerte de Jesús se quedan los hombres sin un líder o guía de carne y hueso. Responsable de esto es Dios-padre, reconosco y malvado, que ha obligado al hijo a volver a Él y a sumir a los hombres en soledad y abandono.

Melis se interesa intensivamente por este tema y lo nombra «el carácter fictivo de la pasión».⁵⁴⁴ Dado que Ramón Neira no toma en serio el acto sacrificial de Jesús (al no poder asimilar el sentido teológico trascendental de este), la resurrección será vista también como un hecho burlesco, al cual se hará referencia con un tono irónico y jocoso. Si la pasión no tiene significado divino o sagrado, tampoco lo tendrá la resurrección. Por esta razón, afirma satíricamente el protagonista: «Yo me dejaría matar fácilmente y hasta un poco urgido y supersticioso si sé que, después de dos noches, van

⁵⁴³ *Ibidem*. P. 157-158.

⁵⁴⁴ MELIS, A. *El evangelio según Carlos Droguett*. Op. Cit. P. 144.

a venir usted, mama y el Pedrito y la Yola con el Rosendo a hacer unos pases de brujería y a resucitarme entre sahumeros y dejarme como nuevo.»⁵⁴⁵

El retrato que se presenta corresponde al deseo o anhelo de un Cristo más humano, cercano, de los pobres, redentor de los explotados; un ideal que se expresa mediante fuertes críticas y reproches a dicha figura. Por ello se retrata a un Cristo débil, abusado por su padre y despojado de su autonomía. Esta es la figuración caricaturesca y burlesca que se presenta de dicho personaje histórico, pero además se identifica a Ramón Neira con Cristo (en el aspecto de la pasión y el sufrimiento) y este aparece como una figura grotesca: alcohólico, solitario, lesionado, pobre, entre otros. Como puede verse, no se presenta solamente a un Cristo-víctima que se entrega por el pueblo, sino como un personaje vicioso y degenerado, que no cumple ningún sacrificio y no puede tampoco redimir, ni ser redimido:

La Pasión de Cristo, más que tema de la obra de Droguett, es el mito que la constituye. Los personajes de Droguett no “imitan” la figura de Cristo. Pero casi todos están habitados (*hantés*) por ella, o más exactamente por su ausencia, una ausencia que, como en *El compadre*, dibuja los contornos del protagonista a partir de una especie de denegación.⁵⁴⁶

3.4. Biografía ficcionalizada

Dentro de esta categoría se incluye el ejemplo de *La piedra que era Cristo* (1984) del escritor Miguel Otero Silva.⁵⁴⁷ Se trata de una figuración de Cristo desde el retrato

⁵⁴⁵ DROGUETT, C. *El Compadre*. Op. Cit. P. 100.

⁵⁴⁶ SICARD, A. *Carlos Droguett: la pasión de la escritura*. Op. Cit. P. 163.

⁵⁴⁷ Miguel Otero Silva nació en Barcelona (capital del estado de Anzoátegui, Venezuela) en 1908 y falleció en Caracas en 1985. Perteneció a la Generación del 28. Este fue un movimiento político y social, liderado por un grupo de estudiantes que buscaron derrocar al presidente Juan Vicente Gómez en los años 20 y 30. A la vista de la inestabilidad política en su país, Otero Silva viajó a España, donde escribió *Fiebre* (ca. 1929). Posteriormente, fue deportado a Francia, en donde se unió al partido comunista francés. A partir de 1950 se concentró totalmente en su carrera literaria. Se distanció del partido comunista y fue a vivir al campo, en donde escribió *Casas muertas*; la cual fue publicada en Buenos Aires en 1955. Por dicha novela recibió el Premio Arístides Rojas y el Premio Nacional de Literatura. En 1961 publicó *Oficina N° 1*, la cual había escrito en su villa en Arezzo. En su siguiente novela, *La muerte de Honorio* (1963), relata las luchas políticas contra el gobierno de Marcos Pérez Jiménez. En 1965, junto a su retorno a la poesía con *La mar que es el morir*, publicó uno de sus más conocidos libros satíricos, *Las celestiales*, en el cual critica brutalmente a la Iglesia bajo el pseudónimo *Iñaqui de Errandonea*. Su siguiente novela se centra en la situación política del país *Cuando quiero llorar no lloro* (1970). En 1979 le fue otorgado el Premio Lenin de la Paz. Sus dos últimas novelas tratan sobre la vida y personalidades de dos figuras históricas *Lope de Aguirre, príncipe de la libertad* (1971) y *La piedra que era Cristo*, publicada en 1984, un año antes de su muerte. Sobre la vida y obra de Miguel Otero Silva pueden consultarse: GUARAMATO, O. *Miguel Otero Silva y su tiempo*. Venezuela: Universidad de Oriente, 1986. PAZ CASTILLO, F. *Miguel Otero Silva: su obra literaria*. Universidad Central de Venezuela: Dirección de Cultura, 1975. LISCANO, J. «Miguel Otero Silva y su tránsito». En «Papel Literario» de *El*

histórico de su persona y vida. Es decir, se narran los episodios que se conocen de Jesús a través de la Biblia, pero desde la perspectiva particular, imaginativa y creativa del autor.

3.4.1. Miguel Otero Silva - *La piedra que era Cristo* (1984)

Se presenta una interpretación de la figura de Jesús, basada en las historias narradas en los evangelios. En la obra predomina el retrato de un Dios humano. Se mostrará a un Jesús que se identifica con su naturaleza humana y se siente, por ello, cercano a su prójimo. Desde esta perspectiva, el debate sobre la divinidad de Jesús es un punto fundamental en la novela. Se retrata cómo este va descubriendo su misión como Mesías paulatinamente. Para Otero Silva, Cristo no estaba destinado desde su nacimiento a morir por los hombres, sino que desde su propia libertad y autodeterminación acepta su misión. Al respecto explica Eduardo J. Ortíz:

Miguel Otero Silva ha captado con acierto y fidelidad un Jesús muy concreto que los cristianos calificamos como postconciliar y latinoamericano, es decir, carente de mitificaciones que no se corresponden con la historia, plenamente inmerso en las tensiones de su tiempo y de su entorno, solidario con los pobres y despreciados, y triturado por unos poderes que vieron peligrar sus posiciones de privilegio frente a una predicación y una vida que cada vez arrastraban a más partidarios. [...] Frente a una visión tradicional que considera a Jesús de Nazareth como un personaje sobre(in)humano, que ya desde niño conoce todos los detalles de su vida futura y los secretos más recónditos de su propia personalidad, un examen más cuidadoso de datos que han estado siempre presentes en el evangelio, pero que con frecuencia un prejuicio (pseudo)dogmático ha impedido leer adecuadamente, nos presenta a un campesino judío de una personalidad excepcional que cuando tiene aproximadamente treinta años resuelve abandonar el ámbito pequeño en que hasta entonces ha vivido y anunciar, urgido por lo que él percibe como una llamada definitiva del Dios de sus padres, la inminencia de la llegada de esa armonía universal (Reino de Dios) en la que tanto habían soñado sus antepasados.⁵⁴⁸

Este Jesús descubre, con el tiempo, que tiene también una naturaleza divina que trasciende su existencia humana y que debe cumplir una misión: el anuncio de un nuevo Reino. Entonces, este Cristo-piedra va descubriendo o tomando consciencia acerca de su trágico destino. En la obra se describe la lucha contra su propia naturaleza para aceptar su muerte, y el temor y la incertidumbre que eso causa.

Nacional, Caracas (29 de agosto de 1993). OTERO SILVA, M. *Casas muertas. Lope de Aguirre, príncipe de la libertad*. Edición conjunta. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1962. El Prólogo de dicha edición especial de las dos novelas de Otero Silva, a cargo de José Ramón Medina, es un recurso valioso que provee datos biográficos muy completos. Incluye una cronología y bibliografía de las obras del autor venezolano, así como estudios críticos sobre su obra.

⁵⁴⁸ ORTÍZ, E. «El Cristo de Miguel Otero Silva: Piedra preciosa». En: *Revista SIC de Centro Gumilla, Venezuela*. (1984). No. 47. P. 47-59.

Acerca de esta toma de consciencia también es interesante analizar la figuración de Juan el Bautista. Otero Silva acentúa especialmente los paralelismos entre la vida de Juan y de Jesús, por ejemplo, su nacimiento mágico o sobrenatural, el anuncio del Reino de Dios, la entrega a los otros, la injusticia de su muerte, la negación de la vida terrenal. A partir de dicha comparación o paralelismo, puede reconocerse que Jesús al inicio de su vida, se presentaba como un profeta y no como el hijo de Dios:

Soy yo quien debe ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?

Jesús dice:

-Yo soy un hombre como todos los hombres, Hijo del hombre y hermano de los demás hombres. Bautízame. [...] Déjame hacer ahora la voluntad de Dios, pues conviene que cumplamos toda justicia, y que nos sometamos al designio trazado por la mano del Señor.⁵⁴⁹

Y esta misión, esta elección se concretará, a lo largo de la novela, en la opción por el otro; es decir, en su toma de consciencia del otro, del verdadero significado de la existencia. Por ello, Otero Silva presenta a este Cristo-piedra como un hombre entre hombres. Aún en este conflicto existencial, Jesús no olvida su naturaleza humana y al prójimo. La muerte de este Cristo-piedra solo tiene sentido si se hace desde la naturaleza humana, es decir, si la hace el Jesús humano. Si viniera de designio divino, perdería ese elemento de la elección, de la libertad, de la voluntad, del sacrificio consciente. Por ello, Otero Silva insiste en presentar este aspecto humano de Jesús.

A partir de esto, también se comprende la relación que se presentará en la novela entre Jesús y María Magdalena. Ella será descrita como el centro de la atención de Jesús. El Cristo-piedra ve en ella las distintas posibilidades que el mundo y la vida humana le ofrecen: amor, descendencia, trabajo, entre otros. Ella es la personificación de dichos aspectos de la vida humana, en los que Jesús también piensa y reflexiona.⁵⁵⁰

Como se ha mencionado, este Cristo-piedra entra en conflicto entre las posibilidades humanas y la realidad divina: puede hacer una vida junto a María Magdalena (escoger el

⁵⁴⁹ OTERO SILVA, M. *La piedra que era Cristo*. Colombia: Editorial La Oveja Negra, 1984. P. 25.

⁵⁵⁰ Sin embargo, Otero Silva no presenta una relación amorosa o romántica con María Magdalena, sino solo la utiliza como recurso para preguntarse sobre la elección de Jesús. Esta renuncia a un proyecto de vida humano representa otra modalidad del sacrificio de este Cristo-piedra. Otero Silva no se desprende de la narración bíblica, sino que se apega a lo que en esta se cuenta sobre la relación entre Jesús y María Magdalena: «La moderna desmitificación y humanización de Jesús de Nazareth se ha detenido siempre ante las puertas del amor a la mujer. Y ha sido el poeta el que ha llenado el vacío dejado por los predicadores. También aquí Miguel Otero Silva atisba pero permanece titubeante y discreto.» ORTÍZ, E. *El Cristo de Miguel Otero Silva. Op. Cit.* P. 48.

mundo humano) o cumplir su misión y renunciar a su existencia en la tierra (escoger lo divino). De esta empatía o comprensión del conflicto cuerpo-espíritu se pronunciará este Cristo-piedra-humano a favor de las dificultades de la existencia humana. Por ejemplo, aparecerán temas políticos, sociales e incluso económicos en su discurso. Otero Silva describe en algunos pasajes distintas situaciones de la vida de esa época en Jerusalén, que también se adaptan o asemejan a las condiciones actuales de la sociedad moderna.

El Cristo de Otero Silva no anuncia solamente un Reino celestial o espiritual después de la muerte, como recompensa por el sufrimiento en el mundo, sino que propugna también la realización concreta o cumplimiento de este Reino en la existencia humana, en la realidad terrenal. Esta será la meta o el objetivo de sus prédicas: el anuncio de la justicia. Desde esta perspectiva puede comprenderse cómo los pobres y los que sufren serán el centro de su misión, pasión, vida y muerte. Jesús no pide que venga el Reino, sino que responsabiliza al hombre de la construcción de este en la tierra. Por esta razón, el Mesías se presentará al inicio de la novela como un hombre luchador, radical, apasionado y comprometido. Los pobres son los «dadores de sentido» de la vida de Jesús. Son el objetivo de este y sin ellos no podría existir la idea del libertador. Desde este punto de vista, también se concentra Jesús en el conflicto entre ricos y pobres y la posesión de objetos materiales:

Mientras existan los pobres sobre la tierra, existirán los ricos, porque la pobreza y la riqueza no son atributos de nuestro nacimiento sino desigualdades creadas por los más fuertes en su propio provecho. En el reino de Dios no habrá ricos ni pobres. En establecimiento del reino de Dios implica el triunfo del amor y la igualdad, y en su seno los que fueron servidos servirán y los que sirvieron serán servidos. [...]

La riqueza no es una merced apetecible sino un fardo al cual es preciso renunciar. La pobreza no es una celda sofocante sino una anchurosa avenida que conduce al reino de Dios. Bajo el martilleo de su doctrina se tambalean los antiguos pilares que sostienen el edificio del judaísmo.⁵⁵¹

Desde esta perspectiva se entiende que la figuración literaria de este Cristo-piedra es de carácter político-social. Su muerte se da en el mundo humano y concreto y ahí permanece. Es decir, este Cristo no resucita, sino que se transforma en el recuerdo de las generaciones más jóvenes y en el mito de la revolución. Este se perpetúa en la rebelión del pueblo, los pobres y los explotados. La resurrección no es entendida por Otero Silva desde la sublimación espiritual, la redención del alma, el sacrificio de Dios en la lucha

⁵⁵¹ OTERO SILVA, M. *La piedra que era Cristo. Op. Cit.* P. 93- 96.

entre el bien y el mal o el perdón de los pecados; sino que se le ve como la reminiscencia o evocación de un acto simbólico de valentía y heroísmo, en el que los pobres y explotados pueden depositar su confianza y esperanza.

No hay un verdadero significado espiritual de la muerte ni de la resurrección de Cristo. Es el valor social y político de estas, como símbolos de revolución, lucha por la justicia, reivindicación y esperanza, que serán celebrados al final de la novela. La muerte de este Cristo se convertirá en la lucha por la sobrevivencia, el símbolo o la señal del levantamiento del pueblo, que nunca se rinde. En la realidad de un pueblo agobiado por la injusticia seguirá viviendo Jesús, y no en el Cielo a la derecha de Dios Padre. Desde esta perspectiva, la principal modalidad de este Cristo-piedra en la obra es su «ser-líder político», pero no salvador o redentor espiritual:

Ha resucitado y ya nadie podrá volver a darle muerte. Aunque nuevos saduceos intentarán convertir su evangelio, que es la espada de los pobres, en escudo amparador de los privilegios de los ricos, no lograrán matarlo. Aunque nuevos herodianos pretenderán valerse de su nombre para hacer más lacerante el yugo que doblaba la nuca de los prisioneros, no lograrán matarlo. Aunque nuevos fariseos se esforzarán en trocar sus enseñanzas en mordazas de fanatismo, y en acallar el pensamiento libre de los hombres, no lograrán matarlo. Aunque izando su insignia como bandera se desatarán guerras inicuas, y se harán llamear hogueras de tortura, y se humillará a las mujeres, y se esclavizarán razas y naciones, no lograrán matarlo. Él ha resucitado y vivirá por siempre [...] en la paz de los pueblos, en la rebelión de los oprimidos, sí, en la rebelión de los oprimidos, en el amor sin lágrimas.⁵⁵²

Se trata de una resurrección «a-la-vista», en el sentido que sus efectos, repercusiones o impactos son directos, claros, medibles, objetivos y cuantificables en la existencia humana. Otero Silva no presenta a un Jesús resucitado que sube al Cielo vestido de blanco y entre ángeles, sino a uno que permanece en la rebelión del pueblo, en el mundo concreto y que está en la realidad cotidiana del ser humano. La resurrección es una «victoria» en el mundo, una fuerza interna en el hombre explotado, una esperanza oculta en su inconsciente, un impulso que lo lleva a querer cambiar la sociedad y seguir luchando. En síntesis, mediante la resurrección en el recuerdo y en la consciencia rebelde del pueblo, Jesús adopta otra modalidad como Cristo-piedra: se vuelve pedernal para los pobres, para el hombre sin esperanza o confianza en la justicia humana, para el explotado.

⁵⁵² *Ibidem.* P. 62.

Otero Silva se inspira en la historia bíblica para su reconstrucción o figuración de Cristo, pero no se limita al rescate de información o datos, sino que se interesa por retratar el espíritu de la época y los ideales que acompañan al hecho histórico concreto. Como buen periodista, Otero Silva se interesa por recrear la historia, pero no solo con el afán de informar, sino para llamar a la reflexión y a la interpretación de lo pasado, para comprender el presente. Para lograr estimular o provocar dicho efecto, el periodista apela al gusto, necesidades y emotividad del lector. Por ello, en el caso de la reelaboración de la historia de Jesús, Otero Silva se concentra en la humanidad del Cristo-piedra.

Se descubre que la constante o tendencia de su novela *La piedra que era Cristo* es la lucha idealista revolucionaria de un grupo o personaje de menor fuerza contra un poder dictatorial y tiránico, con el propósito de transformar la sociedad. Desde este punto de vista se comprende que Otero Silva no se propone solo reconstruir la vida de Jesús o novelarla, sino que busca trascender el hecho histórico. El autor logra crear una realidad que ya no es la del Jesús bíblico, sino que se vuelve un personaje propio de la modernidad y del contexto social y político de Latinoamérica. En dicha obra, por ello, se descubre también la instauración de la historia en la contemporaneidad.

Además de transmitir este mensaje, Otero Silva busca acercar al lector a un Cristo-piedra más personal, íntimo y próximo. No lo presenta solo como personaje histórico, sino como hombre, con dudas y luchas propias. En ese sentido tendrá especial atención el tratamiento del conflicto entre la divinidad y la humanidad de Jesús. Como se mencionó, esta lucha entre ambas naturalezas no se enfocará solo desde la perspectiva teológica, sino desde la existencia humana. El autor venezolano presenta cómo se relaciona este conflicto con aspectos del mundo humano, como la pregunta por la libertad, la voluntad, la entrega por el otro, la muerte, entre otros. En la novela se busca reflejar un Jesús como hombre verdadero, que toma consciencia de su vida terrenal y que le da un sentido trascendental a esta y a su muerte corporal.

En síntesis, *La piedra que era Cristo* más que ser una noticia, documentación o artículo periodístico acerca de la biografía de un personaje histórico, es una reflexión sobre el sentido de la muerte humana. Para ello, utiliza la figura de Jesús como este Cristo-piedra, es decir como modelo de la fe y esperanza que deben mantenerse en la lucha por

la construcción de un mundo más justo, libre y humano. El Cristo-piedra es una metáfora de la solidez y tenacidad del rebelde que muere. Esa es la lección que se aprende de la historia de Jesús, según Otero Silva; pero, desde la humanidad del Cristo, y no su divinidad.

4. Figuración literaria de Cristo y formas de interpretación de la realidad del continente

Posterior a esta recapitulación de las principales ideas y conclusiones a las que se llegaron después del análisis literario de las obras propuestas, se considera pertinente relacionar o enlazar estas con el tema de la interpretación de la realidad y la literatura en el continente, que, como se mencionó al inicio del trabajo, son focos temáticos de interés para la presente investigación. A continuación, entonces, se comentará acerca de los resultados obtenidos en el presente trabajo, el cual buscaba responder a la pregunta: ¿Qué se descubre acerca de la forma de interpretar la realidad en el continente americano, a partir de la figuración literaria del Cristo, en las modalidades de sacrificio y redención?

Mediante el análisis de las nociones, temas e ideas que se exploraron a lo largo de la investigación (por ejemplo, la concepción de un Mesías, Dios, lo sagrado, el sacrificio y la redención) a la luz o en relación con la realidad hispanoamericana, se espera aportar al análisis de las formas de interpretación de la realidad (que los autores de las obras selectas reflejan) y la sociedad del «Nuevo Mundo».

Para dicho propósito se considera importante tener presente que en la observación y consideración de las novelas previamente analizadas se mostró la preeminencia del aspecto histórico, político y social sobre lo teológico y religioso en la comprensión del personaje de Cristo. Este aspecto será fundamental en el presente apartado, pues se tratarán categorías propias de la teoría sociológica y política, más que teológica o doctrinal. En síntesis, dado que en el trabajo se descubrió una figura instrumentalizada del Cristo, enfocada en la liberación social, política, económica e histórica del continente, se utilizarán nociones y conceptos de las ciencias sociales y políticas.

La idea o concepción del Cristo es transformada en la del héroe, mártir político, líder revolucionario y trabajador explotado que busca liberar al pueblo de la opresión, pobreza, olvido, repetición histórica y separación de clases, entre otros. Como puede verse, algunos de los fundamentos esenciales que determinan y definen la forma de interpretar la realidad de un grupo social (la concepción de lo divino y sagrado) son interpretados o incorporados desde la inmediatez y las condiciones sociales y políticas del «Nuevo Mundo». Se considera que esta afirmación es la base que soporta las conclusiones a las que se llegaron acerca de la interpretación de la realidad en el continente y la figuración del Cristo.

A continuación se explicarán cuatro aspectos que se descubrieron acerca de la forma de interpretar la realidad del continente que reflejan estos autores en su figuración de Cristo: 1) la idea de circularidad, 2) la oposición entre las categorías del ser y parecer, 3) la idea de una redención utópica y 4) la interpretación materialista-histórica de la realidad. Sobre cada una de estas se puntualizará en las páginas siguientes.

4.1.La idea de circularidad

Este es uno de los rasgos fundamentales que se descubrió acerca de la forma de interpretar la realidad en el continente, y que fue evidenciada a partir del estudio de la figuración del Cristo. La idea del ciclo o la reproducción indeterminada de procesos históricos y sociales influye en la forma de asimilación e interpretación de la realidad en el continente. La circularidad implica la negación del progreso, es decir, la condenación a un destino trágico y la imposibilidad del devenir y el movimiento.⁵⁵³

⁵⁵³ Acerca de este punto es importante también mencionar la concepción o pensamiento «mágico» que se produce como resultado de la alienación existencial del latinoamericano y la noción de circularidad. En cierta forma, el realismo mágico es una forma de escape y rebelión contra las categorizaciones racionalistas de Occidente impuestas en América. Esta tendencia literaria y artística se vuelve una vía de autodeterminación y lucha contra la soledad, el ciclo y la opresión ideológica que sufre el latinoamericano. Para ejemplificar este punto puede tomarse como referencia la obra de Gabriel García Márquez (1928-2014). Este explica la concepción «mágica» de la realidad latinoamericana en su discurso de aceptación del premio Nobel: «Me atrevo a pensar que es esta realidad descomunal, y no solo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de la Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual éste colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida.» (Estocolmo, Suecia: 1982). Rescatado de:

Esta idea ha sido predominante en la reflexión sobre la realidad del continente desde la conquista, colonización y evangelización, pues es a partir de dichos eventos que se violenta el devenir natural de la historia del «Nuevo Mundo». La población del continente debe asimilar procesos, transformaciones y acontecimientos históricos, sociales, políticos, culturales y religiosos que van más allá de su control, que no son determinados por ella misma, sino que son impuestos. Así, descubre su propia historia como un conjunto de fenómenos inciertos, desequilibrados e inestables, que llevan a la repetición constante de las mismas condiciones y circunstancias.⁵⁵⁴

Ante esta situación se desarrolló un sentimiento o actitud de rebelión y reivindicación. En Hispanoamérica se busca retomar o reconquistar el control sobre la propia historia y realidad. Esto puede ejemplificarse en las novelas que se han analizado en el presente trabajo. Por ejemplo, en *Hijo de hombre* se mostró que a partir de la narración de unos personajes se cuenta la historia interna de un país (Paraguay) y de una cultura (Latinoamérica), que están atrapados en el tiempo y la repetición de las mismas acciones. Ante esto, aparece la figura del Cristo que se rebela y trata de romper el ciclo de violencia, dictadura y guerra, pero fracasa al final. Por ello, en dicha novela es fundamental la idea de la crucifixión como ese estado de pasividad, derrota y muerte del rebelde. La crucifixión de Cristo hace dos mil años se repite en Cristóbal Jara, el Cristo leproso y Solano López, por ejemplo.

Puede verse, entonces, que la idea del ciclo es un aspecto fundamental en la forma de interpretar la realidad. El eterno retorno o la circularidad histórica también implican la

http://www.ciudadseva.com/textos/otros/la_soledad_de_america_latina.htm. En el caso de García Márquez es importante señalar que su obra *Cien años de soledad* trata precisamente el tema de la repetición, la circularidad y la condenación a un ciclo de violencia, abandono y soledad en el continente. Este tipo de concepción de la realidad es posible dentro de los marcos del realismo mágico porque reta la noción racionalista del tiempo y la historia. Lo mismo sucede con la figuración de un Cristo derrotado que no cumple su misión redentora, lo cual implica la repetición: otra víctima deberá ser sacrificada para reintentar el acto liberador.

⁵⁵⁴ El filósofo venezolano Ernesto Mays afirma que, por esta incertidumbre sobre su propia historia y realidad, el hombre americano no tiene expectativas optimistas acerca del futuro: «¿Pero no dejamos con esto en la mayor desventura al hombre americano? ¿No estamos diciendo acaso que él es un juguete en manos del destino, y que, en el fondo, debe abandonarse a ello y resignarse a lo que sobrevenga? [...] El hombre americano dispone de una natural potencia para la resignación [...] ¿Por qué razón el hombre americano no puede ser capaz de proyectar sus propios ideales y modelar con ellos el diseño de su futuro y de su “Nuevo Mundo”? [...] Nuestro sino y destino consiste en ser fiel a la Expectativa. [...] Una acción encaminada y guiada por la Expectativa nos colocaría en situación privilegiada dentro del concierto de la Historia Universal.» MAYS VALLENILLA, E. «El problema de América». En: ZEA, L. (Ed) *Fuentes de la cultura latinoamericana. Op. Cit.* P. 439-440.

idea de renovación. Los Cristos-rebeldes-crucificados seguirán apareciendo y así se mantendrá el equilibrio constante de la repetición. Este pesimismo ritual, reiterativo y estático se refleja en la noción de un Cristo derrotado.

4.2.Ser y parecer

Este es un tema central en la interpretación y asimilación de la realidad en el continente, dado que guarda una estrecha relación con el fenómeno de la alienación de América. Desde la llegada de los españoles, el «Nuevo Mundo» fue categorizado como «el otro» frente al cual Occidente se encontraba. Europa se identificaba como «el ser» (razón), frente a un continente que lo calificaba como «el no ser» (mito). Es así como rápidamente los pueblos precolombinos fueron catalogados como seres bárbaros, herejes, exóticos e, incluso, mágicos.⁵⁵⁵

Esta identificación entre «ser» y «no ser» fue determinante para la interpretación de la realidad en el continente, puesto que fomentó un sentimiento de alienación y distanciamiento. El habitante del continente se reconoce como ser aislado, a quien le ha sido arrebatada la posibilidad de autodeterminarse. Ante dicha infundada caracterización, este se empeña en romper dichos esquemas y liberarse del peso de las categorizaciones impuestas por Occidente. En las manifestaciones literarias del continente, por ejemplo, se degeneran o retratan los aspectos más viciosos y depravados de personajes que, tradicionalmente, se aceptan como buenos, sabios, virtuosos y justos. Igualmente, se presenta la sensibilidad, inocencia y distinción de aquellos otros personajes que se suponen salvajes, crueles y bestiales. Así, aquellos que parecen buenos resultan ser malos; y los que parecen malos, son, realmente, buenos.

Un claro ejemplo de este fenómeno, que se analizó en el presente trabajo, fue la crítica constante que se presenta a la religión institucional. Como se mencionó anteriormente, se ponen al descubierto las incongruencias y fallos de la cristianización en el «Nuevo Mundo». Por un lado, la religión cristiana predica el mensaje del amor, tolerancia y la esperanza en un mundo mejor; por otro, la Iglesia termina adoptando el rol de institución alienadora y colaboradora del Estado y el poder opresor. Se presenta dicha

⁵⁵⁵ Se hace referencia a las aclaraciones acerca de la categorización «ser»/«no ser» en la relación entre Occidente y el continente americano en la nota aclaratoria No. 30 del capítulo I, P. 23.

paradoja con la intención de criticar el actuar de la Iglesia como institución que traspasa los límites de lo espiritual y se vuelve un elemento sometedor y dictatorial en la sociedad.

Se critica el papel de la Iglesia como mediadora única y absoluta entre lo sagrado y lo humano. Se reta esa visión que se tiene de ella como institución santa y apostólica. Un claro ejemplo de esto se descubre en la novela *Hijo de hombre*, que se analizó en el presente trabajo. Como se explicó, el propio título «hijo de hombre» resalta lo humano frente a lo divino. Se pone en duda la idea de que no puede existir salvación fuera de la religión institucional. La salvación no depende de la Iglesia, sino del hombre mismo y sus acciones. En el anterior análisis de *Hijo de hombre* también se destacó el papel de la Iglesia como opresora del espíritu del pueblo. Esta no quiere que el pueblo sea creador-productor de símbolos religiosos, no quiere que establezca una relación propia con Dios, sino que esta sea siempre pasiva y mediada.

Igualmente en la obra de Vargas Llosa se resalta la paradoja de un Cristo-rebelde, es decir, el representante de una religión es retratado como combatiente e insurrecto. También el Cristo de Caballero Calderón critica duramente la apariencia de la Iglesia como pastora del pueblo-ovejas. Esta es retratada, más bien, como una institución que defiende la injusticia y castiga al verdadero servidor, es decir, el Cristo-sacerdote. El Cristo-pepenador de Leñero también muestra este juego entre la apariencia y la realidad. Presenta al Cristo, una figura sagrada y divina, recogiendo basura con los otros pepenadores; mientras los sacerdotes cenan en el seminario. A partir de estas representaciones de Cristo, cabe entonces preguntarse ¿Dónde está el pecado, en el basurero o en el seminario? ¿Quién es el pastor del pueblo, el obispo que condena desde el convento, o el Cristo-sacerdote que se sacrifica por un inocente? ¿Quiénes se condenan, los rebeldes de Canudos que viven como una comunidad cristiana, o el ejército de la República que los acorralla? ¿Qué es lo salvaje y lo bárbaro? ¿Dónde está el Cristo, en el sacerdote (*El Cristo de espaldas*), el rebelde (*La guerra del fin del mundo*), el leproso y el guerrillero (*Hijo de hombre*), el pepenador (*El evangelio de Lucas Gavilán*), el confesor (*Miercoles Santo*), el alcohólico (*El compadre*) o en la iglesia? Como puede verse, la línea entre lo sagrado y lo profano es puesta en duda, entre el ser y el parecer.

En relación con la figura de Cristo, esto es especialmente importante porque también se busca separar al Cristo de la imagen tradicional o histórica que se tiene de él y que fue instaurada en el continente durante la evangelización. Se le ha asociado con la religión institucional y por eso pareciera que fuera un personaje pasivo, que permite el sufrimiento de los otros, a manera de cómplice de la injusticia de la Iglesia. Sin embargo, en las obras que se analizaron se observó que se busca reivindicar a este personaje al desasociarlo de la Iglesia opresora.⁵⁵⁶

Como puede verse, esta imagen de la Iglesia como institución dictadora es importante para comprender qué imagen o visión se tiene del Cristo, pues este se presenta como esa figura opuesta a la religión institucional, más cercana al pueblo (o que al menos desea estarlo). Se busca presentar a un Cristo del ser y no del parecer, viviente, que no se queda eternizado en el pasado, fijo, firme, inmóvil, sino vivo «universalizado en su cósmica totalidad»⁵⁵⁷. Es decir, que no se encuentra rezagado en la historia, sino que vive en el presente (y el futuro también).⁵⁵⁸

Como puede verse, el tratamiento del tema de la religión y la Iglesia no se centra solo en hacer una crítica social o de clases, sino que va más allá, es más profundo. Se trata de poner al descubierto un problema histórico e idiosincrático entre la categorización del ser y el no ser, y el ser y el parecer. Además, se trata de mostrar al continente sometido,

⁵⁵⁶ Acerca de este punto, uno de los autores que Pedro Trigo señala como más representativos de dicha tendencia o postura de denuncia es Leopoldo Marechal: «Sucedió exactamente- revelaría el obispo Frazada en sus *Memorias*- la primera noche de mi alojamiento en el palacio episcopal. No acostumbrado a los lujos de alcoba ni a blanduras de colchón, me había dormido casi al amanecer, cuando me despertó una suerte de forcejeo que localicé al punto en el crucifijo instalado a mi cabecera: el Hijo del Hombre, según vi, trataba de arrancar su mano derecha de la cruz en que la tenía clavada.

-Señor, ¿qué haces? - le dije yo en mi asombro-

-Pastor de ovejas - me contestó Él-, ¿por qué te obstinas en exhibirme crucificado y muerto? Solo estuve tres días clavado en la madera y en la muerte; ¡apenas tres días contra una eternidad en la Resurrección!

Aterrado, volví a decirle: - Señor, ¿qué debo hacer?

Y Él a mí: - Búscame y hállame, pero vivo.

-¿Dónde Señor?- insistí.

En su forcejeo el Hijo del Hombre arrancó su mano sangrienta y la levantó a las alturas:

-Búscame a la derecha del Padre- me ordenó- Estoy sentado allá, pero no inmóvil.» MARECHAL, L. *Megafón o la guerra*. Citado de: TRIGO, P. *La institución eclesiástica*. Op. Cit. P. 279-280.

⁵⁵⁷ TRIGO, P. *La institución eclesiástica*. Op. Cit. P. 134.

⁵⁵⁸ Así como afirma Marechal en boca del obispo: la Iglesia continúa crucificando a Jesús porque le interesa tener a un Dios clavado en la cruz, y no vivo entre el pueblo (porque en ese caso, el pueblo ya no necesitaría de la Iglesia). Frazada dice: «¡El Cristo es la vanguardia eterna!» MARECHAL, L. *Megafón o la guerra*. Citado de: TRIGO, P. *La institución eclesiástica*. Op. Cit. P. 287 y ss.

supeditado a un sistema de creencias y pensamiento que lo despojó de su autonomía y trató de transformarlo en receptor pasivo.⁵⁵⁹

Es importante notar este aspecto en el análisis de las formas de interpretación de la realidad en el continente, dado que ese atentado contra su autonomía es lo que motiva al continente a preguntarse acerca de sus propias circunstancias, contexto y cultura. Así, diversos autores han analizado la realidad del «Nuevo Mundo» desde esa perspectiva de despojo de la autonomía, carencia de independencia y sometimiento que genera un estado o sentido de abandono y carencia. Un fenómeno que Pedro Trigo denomina la «desposesión», Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*) y Gabriel García Márquez (*Cien años de soledad*) lo llaman «soledad», en *El luto humano* de José Revueltas aparece como un diluvio, arrasamiento, luto. En estas obras no solo se descubre la categorización de la realidad latinoamericana en dichos conceptos (soledad, desposesión, arrasamiento, carencia), sino también son un intento de poner dichas circunstancias al descubierto, es decir, develar la historia de opresión y dominación cultural. Esto, con la intención de salir precisamente de dicha soledad, abandono y desposesión.

En esa discusión o reflexión tiene especial importancia la frustración al toparse con el conflicto entre el ser y el parecer, que ha sido acarreado durante siglos. Esto genera cierta melancolía o sentimiento de abatimiento. Por ello la figuración de Cristo también muestra matices de derrota, aislamiento, pasión y muerte.⁵⁶⁰ Pero ese sentimiento de

⁵⁵⁹ Como se ha mencionado a lo largo del trabajo, dicho fenómeno está fuertemente relacionado con la cristianización en el continente. Debido a esta, en muchos casos los pueblos indígenas se convirtieron en consumidores obligados de la cultura europea. Así, la evangelización sacrificó la autonomía espiritual de los indígenas a cambio de «protección» en las misiones, lo cual resultaría en una relación de subyugado/dominador: «La organización de estos pueblos indios de las misiones jesuitas se ajustó a normas de una rígida disciplina. Bajo ella encontraron los indios un estimable bienestar material, conseguido a expensas de una entrega absoluta en el orden espiritual y de una total anulación de su propia personalidad, pero con la elevación evidente de su nivel de vida.» CAPDEQUÍ, O. *El Estado Español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económico, 1975. P. 133.

⁵⁶⁰ Sobre ese sentimiento de derrota escribe Paz: «Cuauhtemoc lucha a sabiendas de la derrota. En esta íntima y denominada aceptación de su pérdida radica el carácter trágico de su combate. Y el drama de esta conciencia que ve derrumbarse todo en torno suyo, y en primer término sus dioses, creadores de la grandeza de su pueblo, parece presidir nuestra historia entera. Cuauhtemoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad.» PAZ, O. *El laberinto de la soledad*. Op. Cit. P. 87.

frustración y soledad motiva también la lucha por la libertad y por salir de ese laberinto de su historia y su cultura. Y en ese afán juega Dios un papel importante.⁵⁶¹

Como puede verse entonces, el tratamiento del tema de la religiosidad y la religión institucional no son solo críticas sociales, sino que reflejan el sentir atávico del continente, algo que está enraizado en la historia y la cultura (y es fundamentalmente consecuencia o producto de la conquista y el colonialismo), pero que desea ponerse al descubierto.⁵⁶² Por eso, en este tipo de novelas será importante el papel del opositor de esta maquinaria opresiva, que será presentado como el «redentor».

4.3.Redención utópica

La alienación que padece el habitante del «Nuevo Mundo» está también estrechamente relacionada con la idealización de un proyecto cultural libertador. En otras palabras, la frustración que se produce por el estado de soledad, abandono y aislamiento en el continente hace que este se plantee la realización de ciertas empresas u objetivos, que al final será su esperanza de salir de ese círculo de subyugación y opresión. Sin embargo, dichos planes resultan, en muchos casos, utópicos o irrealizables. Este es el fundamento sobre el que se sostiene la idea del Cristo-libertador en las novelas analizadas.

Este Cristo, en sus modalidades de redentor y mártir, es colocado, por ello, en un ámbito hostil o desfavorable. En general, las circunstancias en las que este debe desenvolverse (radicalismo religioso, prejuicios, marginación, entre otros) son consecuencia de la imposición de una religión. Se descubre en dichas obras que la religión se vuelve un obstáculo para pensar un proyecto cultural liberador. En estas novelas, el individuo queda anulado. No hay proyecto, porque el sujeto siempre parece sometido a la

⁵⁶¹ «Los dioses lo han abandonado. La gran traición con la que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado.» PAZ, O. *El laberinto de la soledad*. Op. Cit. P. 85. La religión se ofrece como sustituta, como madre adoptiva frente a la orfandad cultural del latinoamericano. Al fin tiene el indígena la opción de volver a pertenecer a algo, de acceder a una identidad. Solo tiene la opción de volverse un perfecto cristiano, pero pertenecer a la Iglesia significa también negarse un poco a sí mismo: «el catolicismo se ofrece a la inmensa masa indígena como un refugio. La orfandad que provoca la ruptura de la conquista se resuelve en un regresar a las oscuras entrañas maternas.» *Ibidem*. p. 149. «La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma es la Madre de los huérfanos.» *Ibidem*. P. 77.

⁵⁶² Sobre este punto, Cfr. *¿Agoniza Dios?: la problemática de Dios en la novela latinoamericana: jornadas de estudio*. P. 331 y ss.

colectividad o sociedad. En estas condiciones es concebida la idea del libertador o rebelde. El Cristo se presentará, entonces, como el individuo por antonomasia, que ejerce su libertad hasta el sacrificio por el grupo.

Sin embargo, en las novelas analizadas se observó que esa figura del redentor, es decir, del Cristo (ya sea en su modalidad de pobre, revolucionario o mártir) no representa más que un ideal, un proyecto frustrado. No hay verdadera revolución porque esta implica la negación o eliminación de un orden establecido en función del surgimiento de una nueva realidad. En las figuraciones de este Cristo, en las modalidades de sacrificio y redención, se observó que la consumación de la rebelión es la muerte (fatalismo), lo cual no produce catarsis, sino frustración. El Cristo, entonces, encarnará ese sentimiento de utopía frustrada, inconclusa o inalcanzable. Este personaje solo representará la ilusión de redención.

Ante esta derrota-angustia queda solo la muerte. Esta se presenta, entonces, como la completación de esta travesía, de esa toma de consciencia de la imposibilidad de redención. Es el cierre de ese círculo: idealización-lucha-toma de consciencia-muerte. En la muerte se descubre el hombre como ser condenado al fracaso. No puede morir, sin antes pasar por ese despertar de consciencia. No es la muerte de un individuo la que se retrata en las figuraciones de Cristo, sino la muerte del proyecto.

4.3.1. Salvador mítico

En las novelas analizadas, además, se descubrió que el Cristo cumple la función de personaje *ex machina* que se introduce en medio del conflicto autoridad opresora/pueblo oprimido como intento de resolución de dicho antagonismo. Este personifica ciertos valores o es asociado con ciertas características que lo hacen un personaje idóneo o apto para representar el rol del héroe en dicha lucha dialéctica. Por ejemplo, Cristo simboliza al hombre sencillo y humilde que, a pesar de su condición social, no se deja intimidar por la autoridad, sino que la enfrenta, pone en duda el sistema de valores de su época, evidencia la hipocresía de los dirigentes religiosos y, sobre todo, se entrega por los subyugados.

Sobre estas ideas o concepciones debe señalarse, en primer lugar, la incapacidad del pueblo de resolver el conflicto por sí mismo. Este necesita de un redentor que lo libere, lo cual refleja la forma en la que la realidad latinoamericana es interpretada: la colectividad en búsqueda de medios para resolver su situación de sometimiento. En segundo lugar, la transformación de un personaje religioso en una figura política, pero también mitológica. Cristo se vuelve un héroe mitológico, es decir, la representación de un ideal, afán, esperanza y deseo, que no es más que una fantasía o ilusión. La liberación del pueblo es un proyecto irrealizable. Además, se afirma que el personaje de Cristo se transforma en mito porque se recurre a su historia y vida desde distintos puntos de vista, contextos, figuraciones, etcétera, solamente para representar la lucha dialéctica irresoluble. Es decir, se deja de lado la complejidad de su persona y lo que se conoce de él, para servir un propósito único. Esto no solo refleja la mitificación, instrumentalización y politización de esta figura histórica, sino también la tendencia a la inmanencia que se descubre en las obras analizadas, lo cual se explicará en el siguiente apartado.

4.4. Visión materialista-histórica

Se considera que la preeminencia de la materialidad e inmanencia, por sobre el trascendentalismo es otro aspecto importante acerca de la forma de analizar, interpretar y asimilar la realidad en el continente. Esto se descubrió, igualmente, en el comentario de las novelas estudiadas. Esta postura corresponde al materialismo histórico, el cual afirma que solo la materia existe y no el espíritu.⁵⁶³ Para Marx, las relaciones de producción que se dan en la sociedad no solo determinan la estructura política, económica, cultural, social y legislativa; sino también la consciencia colectiva, los vínculos personales y la esfera individual. Es decir, no hay un «espíritu» que determina

⁵⁶³ El materialismo histórico afirma que la existencia humana está determinada por los bienes materiales que produce, porque son estos los que permiten la evolución y el cambio en la historia. Así, el trabajo es la fuerza que rige la vida social y el progreso. La historia de la humanidad comienza cuando el hombre produce objetos con los que puede dominar la naturaleza. Esto no solo influye la forma en la que interactúa con su ámbito, sino dentro del grupo, pues la producción de materiales e instrumento genera vínculos y relaciones de poder entre los hombres. Entonces, los cambios en las relaciones de poder marcan la evolución histórica (comuna primitiva, esclavitud, feudalismo, capitalismo, socialismo). El establecimiento de nuevas relaciones de producción se logra, generalmente, por la sustitución de las antiguas relaciones. Como puede verse, el materialismo histórico se opone a las concepciones filosóficas idealistas de la historia, en las cuales la sociedad era resultado de la evolución espiritual humana, su voluntad y la individualidad del hombre. Sobre este punto HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. España: Siglo XX Editores, 1984. P. 6-18 y 31-45.

al hombre o la humanidad, sino por el contrario, el ser del individuo (o lo que podría llamarse «consciencia») es definido, establecido y regulado por las relaciones sociales, y sobre todo económicas que en última instancia son los modos de producción social y económicos. Así, la materia determina al espíritu, o mejor dicho, este es una consecuencia o resultado de lo material.⁵⁶⁴

En las novelas que se analizaron se observó que la realidad latinoamericana es interpretada desde esta postura. En primer lugar, se observó la transformación de Cristo en un personaje estrictamente humano (dejando de lado el aspecto trascendente o divino de su persona). Se trata de un redentor que no hace milagros, no resucita, es imperfecto (se deja vencer por la tentación, por ejemplo) y, sobre todo, lucha por la liberación política. De tal manera que su «ser», es decir, su forma de actuar, carácter, valores, ideales, etcétera, están condicionados por su contexto: pobreza, desigualdad, injusticia, discriminación, entre otros. Esto se opone a la visión cristiana de este personaje, que presenta a un hombre que logra (gracias a su carácter divino) trascender su propia realidad para la liberación espiritual de la humanidad.

Además, se observó que la «liberación» que debe llevar a cabo este personaje se refiere a la misma idea de revolución social que plantea el materialismo histórico o dialéctico, es decir, el levantamiento de la masa contra la autoridad, para que el Estado (idea de soberanía y opresión) desaparezca. Así, el sacrificio y redención del Cristo literario en Hispanoamérica son materialista-dialécticos, deben darse en la historia, en el pueblo, con la noción de que la materia condiciona lo «espiritual».

⁵⁶⁴ Para profundizar sobre este punto es fundamental la *Crítica de la economía política (Grundrisse)*, escritos de 1857-1858, y *El Capital* (1867). Además, para una visión crítica sobre el desarrollo del materialismo histórico en la sociedad moderna: Cfr. SEBARES, F. *La concepción materialista de la historia: el materialismo histórico*. Madrid: Secretaría de Formación, 2013. P. 5-14. ALTHUSSER, L. «Práctica teórica y lucha ideológica». En: *Cuadernos de Pasado y Presente*. (México, 1982). No. 4. P. 25-30. RUIZ SANJUÁN, C. «La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista». En: *Isegoría: revista de filosofía moral y política*. (2014). No. 50. P. 143-165. Rescatado de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/854/855>. (Fecha de consulta: 22 de abril de 2016). En este último artículo el autor no solo analiza algunos principios fundamentales del materialismo histórico, sino que además lo relaciona con las interpretaciones más recientes de la teoría social de Marx como crítica del carácter fetichista de las formas de conciencia burguesas y las categorías de la economía política.

4.4.1. Categorías amo/esclavo

Otro aspecto importante que se descubre a partir del análisis de la figuración de Cristo, en relación con la forma de analizar, interpretar y asimilar la realidad en el continente desde el materialismo histórico, es la presencia de las categorías amo/esclavo.⁵⁶⁵ Estas aparecen como un elemento fundamental que configura distintos ámbitos de la realidad, historia y cultura de Hispanoamérica. Mediante dicha clasificación pueden explicarse y comprenderse más profundamente fenómenos y realidades de la sociedad hispanoamericana, tales como la desigualdad social, la inestabilidad política y la discriminación, entre otros. Muchos de estos tienen su origen en la conquista y explotación del continente, período en el cual se estableció la jerarquía amo/esclavo. Esta no se refiere solamente al hecho concreto de subyugación del otro, es decir, del trabajo forzado o la restricción de la libertad; sino que también abarca el afianzamiento de un sistema de valores y de organización social. En este, la imagen de autoridad (social, religiosa, política, educativa, etcétera) estará relacionada o asociada con la idea de superioridad (cultural, militar, intelectual, espiritual, entre otros), omnipotencia, ostentación, fuerza y prestigio, entre otras. Así, el subyugamiento no es solo físico, sino que abarca la esfera de lo abstracto: el sentir colectivo, normas de conducta, idiosincrasia, creencias, leyes, estratificación social, formas de interpretar la realidad, por ejemplo.

En el análisis de la figuración de Cristo se descubrió o se hizo evidente cómo la realidad latinoamericana es interpretada a la luz de dicha categorización. Las relaciones amo/esclavo se hacen patentes en el conflicto entre el pueblo y los gobernantes, la Iglesia y los fieles, los ricos y pobres, los occidentales y los indígenas, por ejemplo. En las novelas analizadas, como se explicó anteriormente, es fundamental el retrato de un ámbito o ambiente de tensión social, política y cultural. Este es un aspecto que comparten todas las obras seleccionadas. En *Hijo de hombre* se describe al pueblo paraguayo que sufre la explotación del trabajo en las fincas, los males de la guerra, la discriminación por parte de la Iglesia, la pobreza, por ejemplo. En *El Cristo de espaldas* es fundamental el contexto de la obra: la lucha entre liberales y conservadores, es decir, el surgimiento de la rebelión popular, el sacerdote que se opone a la prepotencia de la

⁵⁶⁵ Se hace referencia al capítulo IV en el que se aclararon las nociones filosóficas de la categorización amo/esclavo. Cfr. P. 195 cita 319.

Iglesia institucional, el abandono del pueblo, etcétera. En *El evangelio de Lucas Gavilán*, se presenta, nuevamente, un país pobre en el que la situación de los desahuciados se opone o contrasta claramente con la ostentación de los religiosos, académicos y trabajadores del Estado. De igual manera se muestra en *La guerra del fin del mundo* a un pueblo aislado, olvidado y sin recursos, que logra conformar un ejército de rebeldes para enfrentarse a la imponente fuerza militar de la nueva República. Como puede verse, en el retrato o descripción del contexto de las novelas, ámbito e historia se descubren claramente las categorías hegelianas/marxistas en conflicto.

Sin embargo, el retrato literario de la polarización amo/esclavo (en la manifestación ricos/pobres, autoridad/ciudadanos, ladinos/indígenas, etc.) no se limita a la descripción de dicha oposición, sino que refleja también la lucha sintética, es decir, el proceso de afirmación-negación-conclusión. Para Hegel, como se aclaró en el capítulo IV, el conflicto desemboca en el surgimiento de la burguesía; para Marx, en el estado socialista (posterior a la revolución de la masa o proletariado). Esta es la forma en la cual estos dos filósofos interpretaron y abstrayeron la realidad de su tiempo. ¿Cuál es, entonces, la postura de los autores en las novelas analizadas? Dentro del marco de interpretación de la realidad latinoamericana, para estos escritores, no existe solución o «síntesis» para el conflicto o lucha sintética de las categorías amo/esclavo. Al menos no desde el modelo afirmación-negación-conclusión. Esta constante oposición entre ambos no resulta en el surgimiento de una nueva categoría o realidad social, sino más bien en el reconocimiento de la imposibilidad de solventar dicho conflicto. Como se mencionó anteriormente, esto obedece a cierto pesimismo o frustración ante la realidad latinoamericana.

A pesar de que el conflicto amo/esclavo no se resuelve en una etapa de conclusión o síntesis, las novelas seleccionadas sí presentan una alternativa: la idea del redentor social-político. Este personaje, al estilo *ex machina*, busca solventar el antagonismo mediante un choque directo, es decir, una revolución o combate militar (como en *La guerra del fin del mundo* e *Hijo de hombre*) o a través de su influencia directa en la sociedad, denunciando la opresión que sufren los subyugados (como en *El evangelio de Lucas Gavilán* y *El Cristo de espaldas*).

4.4.1.1.Moral del amo y del esclavo

Un tema que se relaciona con el antagonismo entre las categorías amo/esclavo es la moral propia de cada polo. Este es un tópico que desarrolla Friedrich Nietzsche en diversas de sus obras.⁵⁶⁶ El filósofo alemán parte de la interpretación de las categorías amo/esclavo que postula Hegel (mencionadas anteriormente, específicamente el capítulo IV). Para Nietzsche, ha habido una inversión de los valores desde las culturas clásicas. En la época del apogeo de los griegos y el imperio romano, la sociedad se dividía en dos clases: los amos y los siervos. Los primeros apreciaban o exaltaban valores como la fuerza, el poder, la nobleza y el orgullo. Estos tenían confianza en sí mismos y eso les permitía superarse a sí mismos. Los esclavos o siervos estimaban valores como la humildad, la compasión, la paciencia y la obediencia. Las religiones abrahámicas, según Nietzsche, jugaron un papel decisivo en la inversión de dichos valores, empezando por los judíos y culminando con los cristianos.⁵⁶⁷ De tal manera que en la sociedad occidental cristiana empezó a apreciarse la debilidad y sumisión; mientras que la fuerza y el orgullo se estigmatizaron.

Nietzsche critica esta característica de la sociedad occidental, pues afirma que es una aberración del espíritu humano. La sumisión a los otros es antinatural, pero se ha establecido como un medio de sobrevivencia de los débiles. Así, la moral de esclavos se basa en un re-sentimiento (los amos son los que «sienten» y los esclavos solo pueden «re-sentir», reinterpretar, revalorizar o reasimilar lo que el amo siente). A los esclavos dominados no les queda más que envilecer y estigmatizar a sus opresores.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Algunas de estas obras que se ocupan de este tema son: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Die Geburt der Tragödie* (1886), *Zur Genealogie der Moral* (1887) und *Götzen Dämmerung* (1889). Especialmente en *Zur Genealogie der Moral*, el filósofo alemán trata de explicar el origen del mal y delucidar por qué ciertos valores en la sociedad han sido exaltados por sobre otros. Al respecto: NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. Especialmente los capítulos I y II: «Gut und Böse» und «Gut und Schlecht» y «Schlud, schlechtes Gewissen und Verwandtes».

⁵⁶⁷ «Die Juden -ein Volk „geboren zur Sklaverei“, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, „das auserwählte Volk unter den Völkern“, wie sie selbst sagen und glauben- die Juden haben jenes Wunderstück von Umkehrung der Werthe zu Stande gebracht, Dank welchem das Leben auf der Erde für ein Paar Jahrtausende einen neuen und gefährlichen Reiz erhlaten hat: -ihre Propheten haben „reich“ „gottlos“ „böse“ „gewalthätig“ „sinnlich“ ins Eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort „Welt“ zum Schandwort gemünzt. In dieser Umkehrung der Werthe (zu der es gehört, das Wort für „Arm“ als synonym mit „Heilig“ und „Freund“ zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand in der Moral.» NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. P. 104-105.

⁵⁶⁸ Desde esta perspectiva puede comprenderse la moral de esclavos como una reacción o resistencia a la moral del amo. Al esclavo no le queda otra alternativa que envilecer a su opresor. Así, la moral de esclavos siempre está en relación y dependencia del amo, surge de la oposición o tensión entre ambos. El

Las categorías del amo y del esclavo son auxiliares para comprender la forma en la que se interpreta la realidad en el continente. Se ha insistido hasta ahora en que las obras analizadas reflejan una lucha dialéctica entre Occidente y América, es decir, dominadores-colonizadores y dominados-colonizados. La relación entre ambas esferas no es presentada por los autores comentados como armoniosa o pacífica, sino que es tensa y en constante antagonismo. Además, no hay una solución sintética, es decir, no hay conciliación por la incompatibilidad de valores y formas de interpretar la realidad. Por ello, el pueblo oprimido (los indígenas guaraníes en *Hijo de hombre*; los pepenadores, prostitutas, trabajadores de clase baja en *El evangelio de Lucas Gavilán*; los habitantes olvidados de Canudos en *La guerra del fin del mundo* y el pueblo de abajo en *El Cristo de espaldas*) recurre a la inversión de valores que afirma Nietzsche. En estas obras se envilecen o demonizan los comportamientos, imposiciones y productos ideológicos occidentales, mientras se exalta y admira la moral de los «esclavos».

Por ejemplo, en *Hijo de hombre* se opone la contemplación y respeto del indígena por la naturaleza (representada en su divinización/fetichismo de un Cristo de madera, por ejemplo), a la invasión industrial de Occidente (el tren, las armas de guerra, los latifundios/fincas, etc.). En *El Cristo de espaldas* se enaltece la sencillez del sacerdote que llega al pueblo en un burro, defiende a un acusado inocente y lucha por la justicia en el pueblo de abajo, frente a la indiferencia del obispo (religión institucional) y del gobierno. La debilidad del cura frente al poder y fuerza de los opresores es admirada y ennoblecida, es a los otros (los «amos») a quien el Cristo les ha «dado la espalda». En *La guerra del fin del mundo* se realza la fe y lealtad de los seguidores del Consejero, frente a la voracidad de la República. En *El evangelio de Lucas Gavilán* los pepenadores, alcohólicos, pobres y prostitutas son sublimados frente a la policía y el clero. Estos personajes son victimizados y a partir de esa condición se les ennoblece. Sus valores son presentados como «buenos», mientras que los productos culturales, personajes, valores e ideas que se relacionen con los «amos» y su moral son

esclavo solo puede ganar poder frente al dominador al convencerse que su esclavitud o debilidad son cualidades «buenas», elegidas por él. Al persuadirse que la humildad, servicio, compasión, etc., son valores que él elige, y no que le son impuestos por el amo, el esclavo busca liberarse de su condición de esclavitud y obsesión con la libertad y la igualdad. Cfr. NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Op. Cit. P. 93-117.

estigmatizados. En estas obras no se enaltece la fuerza, el poderío, la individualidad, el progreso, sino que se critican.

Como puede verse, esta forma de interpretar la realidad desde la demonización de la moral del «amo» y la sublimación de la moral del «esclavo» resulta de esa tensión constante entre América y Occidente, la cual también se refleja en el personaje literario de Cristo. Este será presentado como un redentor «débil» y por ello, será exaltada su lucha, aun si esta no tiene éxito.⁵⁶⁹ Nuevamente se reconoce una forma de instrumentalización de la figura de Cristo, pues se le retrata en estas novelas como un medio evasivo o de justificación. Este se vuelve una coartada o subterfugio para subsanar la condición de «dominado/esclavo» del pueblo.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Como afirma Nietzsche, la moral del esclavo no se basa en los resultados, sino en la «intención», mientras la moral del amo no permite la resignación. Cfr. NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Op. Cit. P. 52-55.

⁵⁷⁰ Sobre este punto cabe recordar que los pueblos precolombinos eran predominantemente guerreros, por lo cual no es factible o probable adjudicarles un sistema de valores basado en la sumisión, resignación y docilidad (así como el cristianismo). Más bien, es a partir de la conquista y evangelización que les fue impuesta la noción de la humildad, conformismo y mansedumbre (así como se explicó en el capítulo II). Es a partir de su condición de conquistado que el «Nuevo Mundo» adapta la moral de esclavo del cristianismo a su situación, para legitimizar sus circunstancias. Cfr. PRIEN, H-J. *Historia del cristianismo*. Op. Cit. P. 194 y ss.

Epílogo

Para concluir, puede afirmarse que las nociones de lo divino, el sacrificio, la redención y el Mesías son fundamentales en la interpretación de la realidad que hacen los autores que se analizaron en la presente tesis, puesto que reflejan ciertas estructuras de pensamiento, modelos ideológicos, historia, idiosincrasia y autoreflexión en el continente. Sobre este punto también es importante recordar que la figuración literaria del Cristo es resultado de un proceso de enfrentamiento cultural entre diversos grupos a lo largo del tiempo, por lo que también puede afirmarse que dicho personaje está fuertemente condicionado por el pluriculturalismo, el mestizaje y el sincretismo.

El Cristo, además, es fundamental para la comprensión de ese fenómeno de intercambio cultural porque muestra el deseo de Hispanoamérica de liberarse de esas estructuras ideológicas e históricas que se establecieron en el continente (ser/parecer, víctima/victimario, sagrado/profano, amo/esclavo, entre otros). Además, porque en este se refleja ese proceso histórico de toma de consciencia de la propia realidad, las condiciones sociales, la religiosidad y la situación de subyugación política e ideológica. Realmente, en la figuración del Cristo se descubre la reflexión que hacen los autores seleccionados acerca del continente y sus condiciones de aislamiento, soledad, utopía y deseo de liberación. Este último es el punto central de la representación literaria de este personaje: la necesidad del pueblo de salir de esa soledad y abandono; lo cual al final resulta imposible. Por ello, este se presenta como un héroe trágico, más que un redentor exitoso.

En síntesis, en la figuración literaria del Cristo se descubre la frustración, el deseo de un proyecto libertador y la rebelión contra la apariencia, las contradicciones y paradojas de la relación ser/parecer, sagrado/profano, víctima/victimario, amo/esclavo que están enraizadas en el continente desde la época colonial, como consecuencia del sistema opresor al que se sometió a los habitantes del «Nuevo Mundo». Pero sobre todo, se descubre una fuerte afiliación a la colectividad, el sacrificio del individuo por el pueblo, la presencia de la masa que escoge a una víctima para el sacrificio.⁵⁷¹ Se trata de un

⁵⁷¹ Según la teoría de Girard, la masa o el grupo escoge al individuo que se sacrificará. La colectividad concentra todas sus energías y deseo de violencia en un solo sujeto en beneficio de todos. Los criterios que se toman para escoger a la víctima obedecen al deseo mimético, lo cual se explicó en el capítulo IV.

héroe de lo ordinario, cotidiano y colectivo. Por eso, el Cristo de la novela hispanoamericana del siglo XX refleja, en esencia, la desmitificación de lo divino, de Occidente, de los valores del cristianismo y las estructuras culturales impuestas en el «Nuevo Mundo». Es un héroe transgresor que rompe con el orden de la sociedad y la tradición. También es el defensor de ciertos «anti-valores»: la sencillez, la humildad, la revolución. Este héroe moderno representa al hombre en crisis, que no sigue/comprende/acepta más esos valores absolutos impuestos. En ese sentido, la literatura hispanoamericana reta la ortodoxia católica y el tradicionalismo y se aleja del Cristo divino para volcarse a uno más humano. La humanidad del Cristo en las condiciones y circunstancias sociales, políticas, históricas y culturales propias e inherentes al continente es lo que caracteriza, define y constituye a este personaje en las novelas analizadas.

En el caso de las novelas que se analizaron se descubrió ese mismo patrón, las condiciones o circunstancias del grupo (pobreza, violencia, aislamiento, explotación, etc.) conducen a la exaltación de dichos Cristos en figuras públicas que hablarán por ellos y se sacrificarán por ellos. Por ejemplo, son los creyentes desesperados que vuelven al Cristo guerrillero de *La guerra del fin del mundo* en un líder espiritual en el que buscan guía y protección. De igual manera, en *El evangelio de Lucas Gavilán* los más desfavorecidos ven en el Cristo pepenador a un posible opositor de los ricos que los oprimen, por lo que motivan a este a enfrentarlos. También el pueblo de abajo se escuda en la figura del Cristo sacerdote en *El Cristo de espaldas* y lo responsabiliza e involucra en el reestablecimiento del orden y la ejecución de la justicia tras el asesinato de Don Roque. En *Hijo de hombre* son los rebeldes los que reclutan a Cristóbal Jara para llevar el agua a los otros combatientes.

Bibliografía citada y sugerida

- ABEL, C. «Política, Iglesia y Partidos políticos en Colombia: 1886-1953». En: FAES - Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1987.
- ACEVEDO GAVIRIA, C. «Eduardo Caballero Calderón: panorámica de su obra ensayística». En: *Estudios de Literatura Colombiana*. (2010). No. 27) P. 119-134.
- ACHUGAR, H. «Repensando la heterogeneidad latinoamericana a propósito de lugares, paisaje y territorios». En: *Revista Iberoamericana*. (2004, Julio-diciembre). P. 176-190.
- ¿*Agoniza Dios?: la problemática de Dios en la novela latinoamericana: jornadas de estudio*, Bogotá, 14 a 18 de octubre de 1986. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano: Pontificia Universidad Javeriana, 1988.
- AGUILAR CAMÍN, H. «Mario Vargas Llosa: La realidad y la utopía». En: *Nexos*. (2010). No. 395. P. 36-44.
- AGUIRRE MONASTERIO, R. *Así empezó el Cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- AÍNSA, F. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos, 1986.
- AÍNSA, F. «Problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano». En: *Cuadernos Americanos*. (1990). No. 22. P. 49-67.
- AÍNSA, F. *Espacio literario y fronteras de la identidad*. Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005.
- ALBERIGO, G. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Boloña: 2005.
- ALEGRÍA PONS, J. F. *Gagá y Vudú en la República Dominicana*. Puerto Rico-Santo Domingo: Ediciones Chango Prieto, 1993.
- ALONSO (Ed). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.
- ALTHUSSER, L. (1982): «Práctica teórica y lucha ideológica». En: *Cuadernos de Pasado y Presente*. (México). (No. 4). P. 25 -30.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económico. 1993.
- ANDERSON, B. y *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal, 2008
- ANDERSON, D. *Vicente Leñero: the novelist as critic*. University of Texas Studies in Contemporary Spanish-American Fiction: 1989.
- ANGENENDT, A. *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut, Sündenbock, Eucharistie*. Freiburg, i. Br. Herder, 2011.
- ARDILES, O., CASALLA, M, DUSSEL, E. et al. «Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana». En: *Bonum*. (Buenos Aires, 1973). S/P.
- ASSMANN, H. *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- AUDUBERT, R. «El estigma de la cruz en “Hijo de hombre” de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo*. (Madrid, 2001). No. 19. P. 11-39.
- Augusto Roa Bastos: Premio de Literatura en Lengua Castellana “Miguel de Cervantes” 1989*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- BACARLETT PÉREZ, M. «Giambattista Vico y los antecedentes del paradigma comprensivo». En: *Convergencia*. (2008). No. 15. P. 11-27.
- BARAHONA PLAZA, Á. «Prólogo». En: GIRARD, R. *El sacrificio*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.

- BARBERO, J. M. «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina». En: *Contratexto*. Lima. (1989). No. 4.
- BAREIA, P. L. «Lo nacional y lo universal en la obra de Marechal». En: Cincuentenario de *Adán Buenosayres*. Buenos Aires: Fundación Lepoldo Marechal, 2000.
- BAREIRO SAGUIER, R. «Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos». En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (1984). No. 19. P. 35-45.
- BARRERA, T. «Augusto Roa Bastos: la ejemplaridad de la escritura». En: *Augusto Roa Bastos: Premio de Literatura en Lengua Castellana "Miguel de Cervantes" 1989*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- BARRIOS PEÑA, J. *Quinientos años después: arte mestizo*. Guatemala: Editorial universitaria, 2007.
- BARTHES, R. *La muerte del autor*. Barcelona: Paidós, 1987.
- BASTIAN, J-P. *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*. México, DF: Ediciones. CUPSA, 1990.
- BASTIAN, J-P. «Protestantes en América». En: Varios. *Evangélicos en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995. P. 7-58.
- BASTIAN, J-P. (Ed). *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fono de Cultura Económico, 2004.
- BENEDETTI, M. et al. *Nuestra América contra el V Centenario: Emancipación e identidad de América Latina*. Tafalla, Navarra: Txalaparta, 1989.
- BERNARD, C. y GRUZINSKI, S. *Historia del «Nuevo Mundo». Los mestizajes 1550-1640*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- BERNUCCI, L. *Historia de un malentendido: Un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*. New York: Peter Lang, 1989.
- BEVERLY, J. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana, 2004.
- Biblioteca de la Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.cl/>.
- BITTERLI, U. *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*. München: Beck, 1999.
- BOERO, M. *La teología de la liberación*. Madrid: Cuadernos Hispanoamericanos, 1985.
- BOFF, L. *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Bogotá, Santander: Indo-American Press Service-Editores, 1977.
- BOFF, L. *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reiventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- BOFF, L. *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la Liberación*. Brasil: Comisión Teológica Internacional de la ASETT-EATWOT, 2007.
- BOFF, L. *La tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual*. España: Verbo Divino, 2008.
- BOGADO, V. «Augusto Roa Bastos: Un paraguayo universal». En: *Latin American theater review*. (2005). No. 39. P. 185-196.
- BRESCIA, P. y ROMANO, E. (Comp). *El ojo en el caleidoscopio*. México: Difusión cultural UNAM, 2006.
- BROECK, S. «Dekoloniale Entbindung. Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonialität». En: REUTER, J. (Ed) *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 2012.
- BROWN, J. «Mario Vargas Llosa y la guerra del fin de la inocencia». En: BURGOS, F. (Comp) *Las voces del Karaf: estudios sobre Augusto Roa Bastos*. Madrid: Edelsa 1988.

BRUNNER, J. J. «Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana». En: HERLINGHAUS, H. (Ed) *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer, 1994.

BUENO, G. *Cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid: Mondadori, 1989.

BUENO, R. *Escribir en Hispanoamérica. Ensayos sobre teoría y crítica literarias*. Lima: Latinoamericana Editores, 1991.

BUNGE, M. «Del mal metafísico al bien público». En: *La Nación*. Fecha de publicación: 2.2.2010. Rescatado de: <http://www.lanacion.com.ar/1228467-del-mal-metafisico-al-bien-publico>. (Fecha de consulta: 15 de mayo de 2016).

BURGOS, F. *Las voces del Karái: estudios sobre Augusto Roa Bastos*. Madrid: Edelsa 1988.

CABALLERO, B. «Swann y el sueño boliviano: biografía del periodista Eduardo Caballero Calderón». En: *Boletín cultural y bibliográfico* (Banco de la República, 2003). No. 62. P. 20-37.

CABALLERO CALDERÓN, E. «Americanos y Europeos». En: CABALLERO CALDERÓN, E. *Obras*. Tomo I y II. Medellín: Editorial Bedout, 1963.

CABALLERO CALDERÓN, E. «El nuevo príncipe. Ensayo sobre las malas pasiones». En: CABALLERO CALDERÓN, E. *Obras*. Tomo I y II. Medellín: Editorial Bedout, 1963.

CABALLERO CALDERÓN, E. «Suramérica, tierra del hombre». En: CABALLERO CALDERÓN, E. *Obras*. Tomo I y II. Medellín: Editorial Bedout, 1963.

CABALLERO CALDERÓN, E. *El Cristo de espaldas*. New York: The MacMillan Company, 1967.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Siervo sin tierra*. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag, S.A., 1968.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Caín*. Barcelona: Ediciones Destino, 1969.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Pensamientos y Habladurías*. Colombia: S/E. Edición de Benjamín Villegas, 1979.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Historia de dos hermanos*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra, 1983.

CABALLERO CALDERÓN, E. *El buen salvaje*. España: Ediciones Destino, 1996.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Obras*. Tomo I y II. Medellín: Editorial Bedout, 1963.

CABALLERO CALDERON, E. *Manuel Pacho*. Colombia: Editorial La Oveja Negra, 1983.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Diario de Tipacoque*. Medellín: Bedout, S/A.

CABALLERO CALDERÓN, E. *Tipacoque: estampas de provincia*. Colombia: Editorial Bedout. S/A.

CABRERA, R. M. *El símbolo de Cristo en la novela hispanoamericana*. New York: AIH, ACTAS IV, 1971. P. 226-237.

CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económico, 2000.

CAMPA, A. «Paremiología y recurso narrativo en *El Cristo de espaldas* de Eduardo Caballero Calderón». En: *Paremia*. (Madrid, 1997). No. 6. P. 147-152.

CAMPRA, R. «Lectura de un sistema textual: Los cuentos de Augusto Roa Bastos». En: *Nueva revista de filología hispánica*. (1987). No. 2. P. 789-818.

CAMPRA, R. *América Latina, la identidad y la máscara*. México: Siglo XXI, 1987.

CANALES GUERRERO, P. «Creencias, religiones, pueblos e historia». En: *Revista La Colmena. Universidad Autónoma de México*. (2003). No. 37. S/P.

CANDIDO, A. «Euclides Da Cunha: sociólogo» En: CANDIDO, A. *Estruendo y liberación. Ensayos críticos*. México: Siglo XXI Editores, 2000. P. 37-45.

- CAPDEQUÍ, O. *El Estado Español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económico, 1975.
- CÁRCAMO, S. I. «Narrar una guerra, interpretar una nación: el último ciclo narrativo de Augusto Roa Bastos». En: *Canadian Journal of Latina American and Caribbean Studies*. (2008). No. 21. P. 43-63.
- CÁRCAMO, S. «Nación, tragedia y mesianismo (el último ciclo narrativo de Augusto Roa Bastos)». En: *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid/Frankfurt a.M.: Vervuert, 2010. P. 22-39.
- CARDOSO, F.H. y FALETTO, E. «Subdesarrollo, periferia y dependencia» En: *La teoría social latinoamericana*. México: UNAM, 1994.
- CARDOZA Y ARAGÓN, L. «Los indios de Guatemala». En: *1492-1992 la interminable conquista: emancipación e identidad de América Latina*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991. P. 9-21.
- CARINI, S. *Frustración de un sueño libertador: Yo el Supremo de Augusto Roa Bastos*. Università Cattolica del Sacro Cuore. S/A.
- CARPENTIER, A. *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- CARR, E. H. *¿Qué es la Historia?* Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- CARRANCO CARDOSO, L. *El siervo de la nación y sus descendientes*. Morelia: Fimax Publicistas, 1984.
- CARRILLO, G. «El buen salvaje de Caballero Calderón». En: *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. (1973). No. 28. P. 195-223.
- CASABIANCA, A.; BOSELLI CANTERO, C. *Una guerra desconocida: la campaña del Chaco Boreal, 1932-1935*. Asunción: S/E, 2000.
- CASTANY-PRADO, B. «Reseña de “Comunidades imaginadas de Benedict Anderson”». En: *Konvergencia. Filosofía y culturas en diálogo*. (España, 2007). No. 14. S/P. Rescatado de: <http://www.konvergencias.net/castanyprado124.htm>. (Fecha de consulta: 25 de abril de 2016).
- CASTRO VARELA, M. (Ed) *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript, 2015.
- CAUFIELD, C. «The influence of Liberation Theology and the Lucan Hypertext on the Fate of Jesucristo Gómez in Vicente Leñero's El evangelio de Lucas Gavilán». En: *Hispanic Journal*. (2000). No. 2. P. 527-548.
- CAZALI, A. (Ed). *Pensamiento de la independencia*. Guatemala: Universitaria, 1968.
- CEBALLOS, M. «La vida de los vencidos: los orígenes del catolicismo social mexicano». En: HERNÁNDEZ, A. y MIÑO, G. *Cincuenta años de Historia de México*. Vol II. México: El Colegio de México, 1991.
- CHÁVEZ VILLANUEVA, P. *La inculturación del evangelio: opción del hombre, opción por el pobre. Aplicación a la Teología Amerindia*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología, 1997.
- CHEADLE, N. *The ironic Apocalypse in the novels of Leopoldo Marechal*. London: Támesis, 2000.
- COLLINGWOOD, R.G. *La idea de historia*. España: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CORNEJO POLAR, A. «Las figuraciones transculturales en la obra de Augusto Roa Bastos». En: *Hispanoamérica*. (1991). No. 59. P. 3-10.
- CORNEJO POLAR, A. «Mestizaje, transculturación, heterogeneidad». En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. (Lima/Berkeley, 1994). No. 40. P. 368-378.

- CORNEJO, A. «El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural» En: *Revista de crítica literaria hispanoamericana*. (1978). No. 7-8. P. 7-21
- COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos: Madrid, 1994.
- CORONA, I. «Periodismo, sociedad civil y discurso contestatario en “Los periodistas” de Vicente Leñero. En: *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*. (2000). No. 4. P. 23-42.
- COURTHÈS, E. «*Presence Guarani dans “Hijo de hombre” (Augusto Roa Bastos)*». En: *ADILQ - Asociación Investigadores en Lengua Quechua Jorge R. Alderetes - Lelia Inés Albarracín*. (S/A). Rescatado: <http://www.adilq.com.ar/articulosvarios.htm>. (Fecha de consulta: 12 de febrero de 2015).
- CORVALÁN, GRAZIELLA *El español del Paraguay en contacto con el guaraní*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, 1987.
- COX, H. *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon and Schuster, 1984
- CUADROS SÁNCHEZ, A. *La guerra del Chaco y sus secuelas, 1932-1943*. Bolivia: Los Amigos del Libro, 2003.
- CUARTÍN TORRES, P. «La historia en algunas novelas de Augusto Roa Bastos». En: *Revista de literatura hispanoamericana*. (1998). No. 36. P. 139-148.
- CUESTA ABAD, J. M. *Teoría hermenéutica y literatura*. Madrid: Visor, 1991.
- CUNHA, E. *Os Sertões, 1866-1909: Campanha de Canudos*. Río de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Rescatado de: <http://books.scielo.org>. (Fecha de consulta: 26 de mayo de 2016).
- DAMBORIENA, P. *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962.
- DANTAS, P. *Quem foi Antônio Conselheiro? Roteiro histórico e biográfico*. São Paulo: Edições Arquimedes, 2008.
- DAPAZ STROUT, L. «Historia y mito en Yo el Supremo de Augusto Roa Bastos». En: *Atenea*. (1995). No. 15. P. 15-28.
- DAVIS, M. «La elección del fracaso: Vargas Llosa y William Faulkner». En: OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.
- DAY, A. *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*. New York: Oxford University Press, 2011.
- DAY, S. «Entrevista con Vicente Leñero». En: *Chasqui*. (2004). No. 33. P. 17-26.
- DAY, S. «Vicente Leñero y la ansiedad periodística». En: *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*. (2005). No. 27. P. 51-59.
- De ayer a hoy. Eduardo Caballero Calderón 1910-2010*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Programa de Recuperación de la Memoria Literaria Nacional. Disponible en: <http://www.bibliotecanacional.gov.co/content/eduardo-caballero-calderon>.
- DE CASTRO, J. «*Mario Vargas Llosa versus barbarism*». En: *Latin American Research Review*. (2010). No. 2. P. 5-26.
- DEHN, U. «Wiedergeburt-Reinkarnation-Auferstehung: Versuch einer Orientierung». En: LEE-LINKE, S. *Auferstehung oder Reinkarnation?: die Fragen nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog*. Frankfurt am Main: Lembeck, 2006.
- DE LA CAMPA, R. *América Latina y sus comunidades discursivas: literatura y cultura en la era global*. Caracas: Celarg, 1998.
- DE LA CAMPA, R. *Nuevas cartografías latinoamericanas*. La Habana: Letras Cubanas, 2006.

- DE LA CAMPA, R. «Literatura, neoliberalismo, poscolonia: acotaciones y precisiones.» En: *A Contra-corriente*. (Pennsylvania, 2008). No. 6. P. 94-110.
- DE LA VEGA VISBAL, M. «Heidegger: poesía, estética y verdad». En: *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte*. (2010). No. 12. P. 28-46. Rescatado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85416266003>. (Fecha de consulta: 2 de junio de 2016).
- DE NAVASCUÉS, J. *Adán Buenosayres: una novela total*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.
- DE SANTA ANA, J. «El movimiento evangélico en Latinoamérica». En: Varios. *Evangélicos en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995. P. 133-139.
- DESINANO, N. *La novelística de Manuel Gálvez*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 1965.
- DIDIER DE IUNGMAN, N. «Visión metafísica y resonancias actuales de su obra poética». En: Cincuentenario de *Adán Buenosayres*. Fundación Lepoldo Marechal. 20-21 de noviembre de 1998. Buenos Aires: 2000.
- DOBÁK-SZALAI, Z. «La circulación infinita del tiempo en la obra literaria». En: *Verbum Analecta Neolatina*. Universidad Eötvös Loránd de Budapest. Departamento de Español. (2010). No. 12. P. 483-495.
- DORATIOTO, F. *Maldita guerra. Nueva historia de las guerras del Paraguay*. Sao Paulo/Buenos Aires: Emecé, 2008.
- DROGUETT, C. *El Compadre*. México: Editorial Joaquín Mortíz, 1967.
- DROGUETT, C. *Escritos en el aire*. Valparaíso: 1972.
- DUSSEL, E. «Religiosidad popular latinoamericana: hipótesis fundamentales». En: *Cristianismo y sociedad*. (1986). No. 88. P. 103-112.
- DUSSEL, E. *1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editoriales, 1994.
- DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 2000.
- DUSSEL, E. *Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación*. España: Verbo Divino, 2003.
- EDMONSON, M. *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*. Salt Lake City: University of Utah, 1988.
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- ELIADE, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- ELÍADE, M. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991.
- ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza, 1993.
- ESPEJO CALA, C. «Las dificultades del narrador en *Hijo de Hombre* de Augusto Roa Bastos. Perspectivismo y traducción». En: *Anthropos: Revista de documentación científica de la cultura*. (1991). No. 25. P. 176-183.
- ESTRADA, J. A. *Transformación de la religiosidad popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.
- EZQUERO, M. *Genealogía de la Trilogía paraguaya de Augusto Roa Bastos*. Université de Paris-Sorbonne: CRIMIC, Séminaire Amérique Latine, S/A.
- FERNANDES, C. «Francisco Solano López: el héroe máximo de la nación paraguaya (Hero and nation in the fiction of Paraguayan author Augusto Roa Bastos)». En: *Caravelle*. (1999). No. 72. P. 57-71.

- FERNÁNDEZ CABRELLI, A. *Nación y nacionalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: CLACSO, 2007.
- FERNÁNDEZ HERRERO, B. «El mito del buen salvaje y su repercusión en el gobierno de Indias». En: *Agora*. (Santiago de Compostela, 1989). No. 8. P. 145-150. Rescatado de: http://dspace.usc.es/bitstream/10347/962/1/pg_147-152_agora8.pdf. (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016).
- FERRER BLEHL, V. «Literature and Religious Belief». En: *Mansions of the Spirit Essays in Literature and Religion*. New York: Hawthorn Books, 1967.
- FERREIRA GUBETICH, H. «Departamento de Paraguairí». En: *Portal guaraní*. (2002). S/P. Rescatado de: http://www.portalguarani.com/detalles_museos_otras_obras.php?id=27&id_otras=93&id_otras=122. (Fecha de consulta: 30 de abril de 2016).
- FIGUEROA, G. *La iglesia y su Doctrina en la Independencia de América*. Venezuela: Academia Nacional de la Historia, 1960.
- FISCHER, G. *Mindsets: The role of cultur and perception in international relations*. Yarmouth, 1988.
- FLÓREZ, C. *Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1985.
- FOSTER, D.W. «The myth of Paraguay in the fiction of Augusto Roa Bastos». En: *MLN*. (1970). No. 2. P. 319-332.
- FOUCAULT, M. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: Ediciones literales, 2010.
- FRANCO, S.R. «Augusto Roa Bastos: 1917-2005». En: *Revista Iberoamericana*. (2005). No. 71. P. 585-596.
- FRITSCH-OPPERMANN, S. *Minderheiten, Autonomie und Selbstbestimmung: Kollektiv-und Individualrechte von Minderheiten und die Menschenrechte*. Rehbürg-Loccum: Ev. Akad., 1995.
- GACHE, B. «Adán Buenosayres, Marechal, Xul Solar y una lectura bajtiana». En: *Memoria del Simposio de la Asociación Argentina de Críticos de Arte*. (Buenos Aires, 2003). (S/No). (S/P). Rescatado de: <http://belengache.net/> (Fecha de consulta: 20 de abril de 2016).
- GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.
- GAGLIARDI, G. «Ricardo Rojas y El Cristo invisible». En: *Sarmientismo*. (2008). S/No. Rescatado de: <http://leonino1950.blogcindario.com/2008/11/00290-ricardo-rojas-y-el-cristo-invisible-por-guillermo-r-gagliardi.html>. (Fecha de consulta: 16 de septiembre de 2015).
- GALEANO, E. *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI, 2003.
- GÁLVEZ, M. *Miércoles santo*. Buenos Aires: EMECÉ Editores, 1953.
- GÁLVEZ, M. *Hombres en soledad y El uno y la multitud*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con Editorial El Ateneo. 1994.
- GAOS, J. *Introducción al ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1986.
- GARCÍA, S. «La aculturación en América Latina y los problemas de la identidad nacional». En: *Conjunto*. La Habana. (1987). No. 71. P. 9-18.
- GARCÍA CANCLINI, N. «Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina». En: *Iztapalapa*. México. (1991). No. 24. P. 9-24.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- GARCÍA DE DIEGO, V. *Diccionario etimológico español e hispánico*. Madrid: S.A.E.T.A., 1954.

GARCÍA MÁRQUEZ, G. Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura. Estocolmo, Suecia: 1982. Rescatado de: http://www.ciudadseva.com/textos/otros/la_soledad_de_america_latina.htm. (Fecha de consulta: 10 de agosto de 2014).

GARCÍA NÚÑEZ, L. F. «Caballero Calderón: un hito en la literatura colombiana del siglo XX». En: *Boletín de la Academia Colombiana*. (1993). No. 43. P. 21-28.

GARRETA, M. (Ed) *América Latina: Integración por la cultura*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1997.

GARRIDO, M. «Problemas de la identidad cultural en nuestra América». En: *Cuadernos hispanoamericanos*. (Madrid, 1985). No. 415. P. 77-82.

GAVIRIA, C. «Eduardo Caballero Calderón: panorámica de su obra ensayística». En: *Estudios de literatura colombiana*. (2010). No. 27. P. 119-134.

GEISLER, E. «Lenguaje, verdad, historia. La novela de Augusto Roa Bastos, Yo el Supremo, como réplica a Rousseau». En: *Iberoromania*. (1998). No. 48. P. 77-96.

GELLNER, E. *Naciones y nacionalismos*, Madrid: Alianza, 2003.

GENETTE, G. *Ficción y dicción*. España: Lumen, 1993.

GIACOMAN, H. (Comp). *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya, 1973.

GIRÁLDEZ, J. M. (et al.) «Amores, utopías, infiernos: Estudios críticos sobre Mario Vargas Llosa». En: *Antípodas: Journal of Hispanic and Galician Studies*. (2011). No. 22. P. 1-198.

GIRARD, R. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.

GIRARD, R. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002.

GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.

GIESEN, B. (Ed). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

GIESEN, B. *Kollektive Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

GIUSSANI, L. *La teología protestante en América*. Barcelona: Herder, 1965.

GLADIEU, M.M. «Las utopías en la obra de Mario Vargas Llosa». En: *Antípodas: Journal of Hispanic and Galician Studies*. (2011). No. 22. P. 33-41.

GOIC, C. (Ed). *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Época contemporánea*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

GOLDCHLUK, G. *Manuel Gálvez en el campo intelectual argentino*. Argentina: Universidad de la Plata.

GÓMEZ DE SILVA, G. *Diccionario breve de mexicanismos de la Academia Mexicana de la Lengua*. México: Fondo de Cultura Económico, 2001.

GÓMEZ, G. «La fonction du train dans *Hijo de hombre* d'Augusto Roa Bastos». En: *Cahiers d'études romanes*. (2004). No. 10. P. 229-249.

GONZÁLEZ, A. «Religion and the novel in Mario Vargas Llosa's *La guerra del fin del mundo*». En: *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*. (2012). No. 66. P. 83- 92.

GONZÁLEZ, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económico, 1983.

GONZÁLEZ SAN MARTÍN, P. «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica». En: *Scielo*. (Mendoza, 2014). No. 16. S/P. Rescatado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000200004. (Fecha de consulta: 5 de abril de 2016).

- GONZÁLEZ DEL VALLE, A. «La lengua guaraní». En: *Portal guaraní*. (2015). S/P. Rescatado de: <http://www.portalguarani.com/museos.php?pormustytr=MTE1>. (Fecha de consulta: 10 de marzo de 2015).
- GONZÁLEZ MORFÍN, J. *La guerra de los cristeros: hitos y mitos*. México: Panorama, 2012.
- GRACIA CALVO, M. «La enunciación como procedimiento artístico y como tema en los cuentos de Augusto Roa Bastos». En: : *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (1991). No. 115. P. 46-50.
- GRAMUGLIO, M. T. «Imaginaciones de un nacionalista: Manuel Gálvez y la decadencia de la Argentina». En: *Primas, revista de historia intelectual*. (2000). N. 4. P. 77-83
- GRAULICH, M. «El sacrificio humano en Mesoamérica». En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. P. 16-21.
- GROSSMAN, L. *Las novelas de Vicente Leñero*. (Disertación doctoral) Rutgers University: 1972.
- GUARAMATO, O. *Miguel Otero Silva y su tiempo*. Venezuela: Universidad de Oriente, 1986.
- GUERRERO, E. «Carlos Droguett: asumir la “maldición” de la Literatura». En: *Mensaje*. (2012). No. 4. P. 56-58.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*. Salamanca: Síguema, 1972.
- GUZMÁN-BÖCKLER, C. «El ladino: un ser ficticio». En: GUZMÁN-BÖCKLER, C. HERBERT, J-L. (Comp). *Guatemala: una interpretación histórico-social*.
- GUZMÁN-BÖCKLER, C. y HERBERT, J-L. (Comp). *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México: siglo XXI, 2007.
- HALL, S. y DU GAY, P. (Comp). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Ediciones. 2003.
- HALL, S. *¿Quién necesidad «identidad»? En: HALL, S. y DU GAY, P. (Comp). Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Ediciones. 2003.
- HANKE, H-L. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Itsmo, 1988.
- HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. España: Siglo XX Editores, 1984.
- HARRIS, M. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza, Universidad/Textos, 1988.
- HÁVEZ VILLANUEVA, P. *La inculturación del evangelio: opción del hombre, opción por el pobre. Aplicación a la Teología Amerindia*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología, 1997.
- HEGEL, G.W.F. «Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins: Herrschaft und Knechtschaft» En: *Phänomenologie des Geistes*. Norderstedt: Grin Verlag, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Ditzingen: Reclam Universal-Bibliothek, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económico, 1988.
- HERLINGHAUS, H. y WALTER, M. «Lateinamerikanische Peripherie – diesseits und jenseits von Moderne». En: WEIMANN, R. (Ed). *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität in (post)kolonialen Diskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- HERNÁNDEZ, A. M. (Comp). *Mario Vargas Llosa: Opera Omnia*. Madrid: Editorial Pliegos, 1994.
- HERNÁNDEZ, M.L. «María David y Magdalena. Personajes femeninos del texto dramático *Jesucristo Gómez de Vicente Leñero*». En: *Sincronía*. (2005). No. 36. S/P.

- Rescatado de: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/otono05.htm>. (Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2015).
- HERNÁNDEZ, M. L. «Personaje principal y carnavalización en el texto dramático “Jesucristo Gómez” de Vicente Leñero». En: *Sincronía*. (2006). No. 38. S/P. Rescatado de: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/spring06.htm>. (Fecha de consulta: 11 de agosto de 2015).
- HERNÁNDEZ DE MENDOZA, C. «Eduardo Caballero Calderón (1910-1993)». En: *Boletín de la Academia Colombiana*. (1993). No. 43. Pág. 15-20.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, B. *Formación de las naciones iberoamericanas*. México: Siglo XXI Editores, 1990.
- HERRERA, L.C. «Trayectoria de un novelista: Eduardo Caballero Calderón». En: *Boletín cultural y bibliográfico* (Banco de la República, 1969). No. 2. P. 7-103.
- HIDDLESTON, J. *Understanding Postcolonialism*. Sotcksfield Hall: Acumen, 2009.
- HURTH, E. *Der literarische Jesus*. Hildesheim: Georg Olms AG, 1993.
- IBAÑÉZ LANGLOIS, J.M. *Teología de la liberación y lucha de clases*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1985.
- La Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1991.
- IRARRAZÁVAL, D. *Misión latinoamericana: liberación inculturada*. Barcelona, España: Instituto de Teología Fundamental, 1994.
- JARA, R. y SPADACCINI, N. (Ed). *1492-1992: Re/discovering colonial writing*. Minneapolis: The Prisma Institut, 1989.
- JUÁREZ PAZ, R. *Memorias de Vucub Caquix*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra. 1982.
- KAISER, G. *Christus im Spiegel der Dichtung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1997.
- KEIN NGHI, H. «Identitätskonstruktion in kolonial-rassistischen Kontexten». En: KIMMINICH, E. *Kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- KELLERMAN, O. «Los albañiles de Vicente Leñero: Estudio de la víctima». En: *Hispanofila*. (1980). No. 70. P-. 45-55.
- KIMMINICH, E. (Ed). *Kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- KIMMINICH, E. «Macht und Entmachtung der Zeichen. Einführende Betrachtungen über Individuum, Gesellschaft und Kultur». En: KIMMINICH, E. (Ed.) *Kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- KIRSNER, R. «La soledad en la obra de Eduardo Caballero Calderón». En: *South Atlantic Bulletin*. (1975). No. 4. P. 34-39.
- KOHUT, K. y MEYERS, A. (Eds). *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt/M: Vervuert, 1988.
- KOHUT, K. «Sobre santos, vírgenes y Cristos: Hipótesis fundamentales de la religiosidad popular en América Latina». En: KOHUT, K. y MEYERS. A. *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt/M: Vervuert, 1988.
- KRICKEBERG, W. *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.
- KUSCHEL, K-J. *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*. Düsseldorf: Patmos, 2007.
- La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, A. «Tiempo histórico y tiempo mítico entre los mayas del Periodo Clásico (ss. II-X d.C.)». En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. (2004). No. 49. P. 83-106. Rescatado de: <http://rdtp.revistas.csic.es>. (Fecha de consulta: 18 de abril de 2016).
- LAFFORGUE, J. y RIVERA, J. «Manuel Gálvez y la tradición realista» En: *Historia de la literatura argentina* T.III, Buenos Aires: C.E.A.L.1981. P. 193-216.

- LARA, C. *Religiosidad popular: ensayos sobre la dinámica religiosa de Guatemala*. Guatemala: USAC: Centro de Estudios Folklóricos, 2005.
- LARA, J. «Sacred blood: The liturgy of human sacrifice». En: *Revista Yale University*. (S/A). S/P. Recuperado de: <http://ism.yale.edu/sites/default/files/files/Sacred%20Blood.pdf>. (Fecha de consulta: 20 de octubre de 2013).
- LEHNERDT, U. *Ensayo e interpretación de Hijo de hombre a través de su simbolismo cristiano y social*. En: GIACOMAN, H. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya, 1973.
- LEÑERO, V. *Redil de ovejas*. México: Joaquín Mortiz, 1977.
- LEÑERO, V. *El evangelio de Lucas Gavilán*. Barcelona: Seix Barral, 1983.
- LEÑERO, V. *La inocencia de este mundo*. Alejandro Toledo y Alberto Paredes (Comp). México: UNAM, 2001.
- LEÑERO, V. *Los albañiles*. México: Santillana, 2009.
- LEÑERO, V. *Más gente así*. México: Santillana, 2013.
- LEÓN-PORTILLA, M. «Una reflexión sobre el sacrificio humano». En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. P. 14-15.
- LESTRADE, M. «Pantaleón Pantoja y la Hermandad del Arca». En: HERNÁNDEZ, A. M. *Mario Vargas Llosa: Opera Omnia*. Madrid: Editorial Pliegos, 1994.
- LEWIS, P. *Paraguay Under Stroessner*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- LIENHARD, M. «Sociedades heterogéneas y “diglosia” cultural en América Latina». En: SCHARLAU, B. (Ed). *Lateinamerika Denken: Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994. P. 93-104.
- LIENHARD, M. *La voz y su huella*. La Habana: Fondo Editorial casa de las Américas, 2011.
- LIPSKI, J. «Vicente Leñero: Narrative Evolution as Religious Search». En: *Hispanic Journal*. (1982). No. 2. P. 41-59.
- LISCANO, J. «Miguel Otero Silva y su tránsito». En «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas (29 de agosto de 1993).
- Literatura y praxis en América Latina*. Caracas: Monte Ávila: 1974.
- LLANO, A. *Deseo, violencia y sacrificio: el secreto del mito según René Girard*. Navarra: Eunsa, 2004.
- LÓPEZ, C. M. «Nuevos aportes para la autenticidad del Popol Wuj». En: *Revista Iberoamericana*. (2009). No. 75. P. 125-151
- LÓPEZ TRUJILLO, A. «Los desafíos de Puebla». En: *Revista Medellín. Teología y Pastoral para América Latina*. (2004). No. 118. P. 239-252.
- LOSADA, A. «La internacionalización de la literatura latinoamericana». En: *Caravelle*. Toulouse. (1984). No. 42. P. 15-40.
- LUCHTING, W. «El fracaso como tema en Mario Vargas Llosa». En: OVIEDO, J.M. y GIACOMAN, H. *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Madrid: Anaya, 1971.
- LUQUE ALCAIDE, E. *La evangelización en América y sus retos: respuestas de los protagonistas*. San José, C.R: Promesa, 2002.
- LUSTIG, W. *Christliche Symbolik und Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Lang, 1989.
- MACEDO SOARES, H. *A Guerra de Canudos*. Brasília: INL, 1985.
- MADDEN, L. (1993): «The Canudos war in history». En: *Luzo-Brasilian Review*. (No. 2). P. 5-22.
- MALINOWSKI, B. «Introducción». En: ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

- MARECHAL, L. «Los puntos fundamentales de mi vida». En: *Suplemento Cultura y Nación. Diario Clarín*. 29 de marzo de 1973. Citado de: LAFFORGUE, J. «Hacia el Adán Buenosayres». En: *La máquina del tiempo. Una revista literaria*. (S/No.). S/P. Rescatado de: <http://www.lamaquinadel tiempo.com/algode/marechal1.htm>. (Fecha de consulta: 25 de octubre de 2015).
- MARECHAL, L. *Adán Buenosayres*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- MARTÍN, J. L. «Temática y expresión en *Los jefes* de Mario Vargas Llosa». En: OVIEDO, J.M. y GIACOMAN, H. *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Madrid: Anaya, 1971.
- MARTÍNEZ CARRIZALES, L. «Vicente Leñero: Los códigos de la escritura». En: *Bang! Bang! Pesquisas sobre narrativa policíaca mexicana*. S/E: 2005.
- MARTÍNEZ CASTILLA, S. «Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América». En: *Pensamiento y cultura*. (Universidad de La Sabana, 2006). No. 9. P. 111-136. Rescatado de: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc> (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016).
- MARTÍNEZ MORALES, J.L. «Vicente Leñero: de San Lucas a Lucas Gavilán». En: *Revista de la Universidad de Veracruz*. (S/A). P. 235-257. Rescatado de: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/7614/1/2001v9p235.pdf> (Fecha de consulta: 22 de octubre de 2015).
- MARZAL, M. «Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano» En: KOHUT, K. y MEYERS, A. *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt/M: Vervuert, 1988.
- MATAMORO, B. «El lugar del héroe». En: *Cuadernos Hispanoamericanos*. (1982). No. 386. P. 408-415.
- MATAMORO, B. «Los héroes». En: *Cuadernos Hispanoamericanos* (1984). No. 407. P 117-129.
- MATURO, G. *Marechal, el camino de la belleza*. Buenos Aires: Biblos, 1999.
- MATZAT, W., GRAF, M., RÖSSNER, M. et al. *Encuentro y desencuentro. 1492: Kolumbus und die lateinamerikanische Identität*. Kassel: Reichenberger, 1992.
- MAURO, T. «La palabra y la memoria en la obra de Roa Bastos». En: *Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete* (1991). No. 5. P. 9-19.
- MAYS VALLENILLA, E. «El problema de América». En: ZEA, L. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- MELIS, A. «El evangelio según Carlos Droguett». En: *Coloquio internacional sobre la obra de Carlos Droguett. Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers*. Mayo 1983. P. 139-152.
- MÉNDEZ-FAITH, T. «Sobre dualidad espacial y contrapunto temporal en *Hijo de hombre* y en *Yo El supremo*». En: *Crónicas y ensayos paraguayos de ayer y hoy*. Tomo II. Asunción: Intercontinental Editora, 2009.
- MENDOZA, H. *La Guerra contra la Triple Alianza*. Asunción: Ed. El Libro, 2010.
- MEYER, J. *La cuestión religiosa en México*. México: Imdosoc, 1989.
- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007
- MIGNOLO, W. *Local histories / global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MIRES, F. *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1991.
- MORAÑA, M. «El boom del subalterno». En: *Revista de crítica cultural*. (1997). N. 15. P. 48-53.
- MORAÑA, M. (Ed). *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: IILL, Serie Críticas, 1997.

- MORENO, F. «Para una nueva lectura de *Hijo de hombre*». En: *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (1990). No. 115. P. 54-62.
- MORENO FERNÁNDEZ, A. «Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard». En: *Endoxa*. (Madrid, 2013). No. 32. P. 191-206.
- MÜLLER, A. BOFF, L., KERN, B. (Eds). *Werkbuch der Theologie der Befreiung*. Düsseldorf: Patmos, 1988.
- MURILLO-SELVA, R. «La Nacionalidad, las culturas llamadas populares y la "Identidad"». En: *1492-1992 la interminable conquista: emancipación e identidad de América Latina*.
- NÁJERA, L. «Myth and Prophecy in Juan Ginés de Sepúlveda's Crusading "Exhortación"». En: *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*. (2011). No. 35. S/P. Rescatado de: <http://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol35/iss1/4> (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016).
- NÁJERA-CORONADO, M. «El sacrificio entre los mayas en la Colonia» En: *Arqueología mexicana*. (2003). N. 63 S/P.
- NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Reclam, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.
- NISBET, R. A. *Historia de la idea de progreso*. Ed. Gedisa, 1987.
- NITSCHACK, H. «Mario Vargas Llosa: la ficcionalización de la historia en "La guerra del fin del mundo"». En: *Revista chilena de literatura*. (2011). No. 80. P. 117-133.
- NIÑO, M. *Religión y sociedad en la obra de Vicente Leñero*. (Disertación doctoral) Michigan State University: 1977.
- OCHOA, M. G. «Cuerpo, dominio y escritura: La fiesta del chivo». En: POPOVIC, P. (Comp). *Mario Vargas Llosa: perspectivas críticas; ensayos inéditos*. México: Porrúa, 2010.
- OESTERREICHER, W. «Pragmática del discurso oral». En: *Oralidad y Argentinidad- Estudios sobre la función del lenguaje hablado en la literatura argentina*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1997.
- ONG, W. J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ORTÍZ, PONCIANO, RODRÍGUEZ. «Olmec Ritual Behavior at El Manatí: A Sacred Space». En: JOYCE, R. A. (Ed). *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1999. P. 225-254.
- ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- ORTÍZ, E. «El Cristo de Miguel Otero Silva: Piedra preciosa». En: *Revista SIC de Centro Gumilla, Venezuela*. (1984). No. 47. P. 47-59.
- ORTÍZ MAYANS, A. *Nuevo diccionario español-guaraní/guaraní-español* Paraguay: editorial eudeba, 1980.
- ORTÍZ RODRÍGUEZ, M. «La fisura irremediable: Indígenas, regiones y nación en tres novelas de Mario Vargas Llosa». En: *Antípoda: revista de antropología y arqueología*. (2012). No. 15. P. 111-136.
- OTERO SILVA, M. *La piedra que era Cristo*. Colombia: Editorial La Oveja Negra, 1984.
- OVIEDO, J.M. y GIACOMAN, H. *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Madrid: Anaya, 1971.
- OVIEDO, J. M. *Mario Vargas Llosa: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.

- OVIEDO, J.M. «Un libro sobre un libro: La guerra del fin del mundo». En: GOIC, C. (Ed) *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Época contemporánea*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- PACHECO, C. «Yo/El: primeras claves para una lectura de la polifonía en *Yo el Supremo*». P. 151-178. En: SOSNOWSKI, S. (Ed). *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Buenos Aires: Ed. De la flor, 1986.
- PACHECO, C. «Hijo de hombre: el escritor entre la voz y la palabra». En: *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (1990). No. 15. P. 401-419.
- PARRILLA, E. «La búsqueda de la utopía y el conflicto ideológico en la novela de Vargas Llosa». En: POPOVIC, P. (Comp). *Mario Vargas Llosa: perspectivas críticas; ensayos inéditos*. México: Porrúa, 2010.
- PELÁEZ, J. «Fenómenos extraordinarios en la muerte de Jesús: ¿Historia o símbolos?». En: *Koinoia. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*. (España, S/A). (No. 216). S/P. Rescatado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/216.htm>. (Fecha de consulta: 1 de mayo de 2016).
- PEREIRA, T. «Matanza y re-vivencia de dos mitos: el Consejero y Bolívar». En; *Revista Chilena de Literatura*. (1991). No. 37. P. 105-111.
- PÉREZ, J. M. *Estos, ¿no son hombres?* Santo Domingo: Ediciones de laFundación García-Arévalo, Inc., 1984.
- PICOTTI, C. *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas - 1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*. Buenos Aires: RundiNuskín, 1991.
- POPOVIC, P. (Comp). *Mario Vargas Llosa: perspectivas críticas; ensayos inéditos*. México: Porrúa, 2010.
- QUIJADA, M. *Manuel Gálvez: 60 años de pansamiento nacionalista*. Buenos Aires, C.E.A.L., 1985.
- QUINTERO RIVERA, Á. G. (Ed.) *Virgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan: Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras / Centro deInvestigaciones Académicas de la Universidad del Sagrado Corazón, 2003.
- RAMA, Á. «Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana». En: *Revista de Literatura Iberoamericana*. (1971). No. 5. P. 9-38.
- RAMA, A. «Sistema literario y sistema social en Hispanoamérica» En: *Literatura y praxis en América Latina*. Caracas: Monte Ávila: 1974.
- RAMA, Á. (Ed) *Más allá del "boom". Literatura y mercado*. México: Marcha, 1981.
- RAMA, Á. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- RAMA, Á. «La guerra del fin del mundo: una obra maestra del fanatismo artístico». En: RAMA, Á. *La crítica de la cultura en América Latina*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1984. P. 335-364.
- RAMA, Á. *La ciudad letrada*. Chile: Tajarar Editores, 2004.
- RAND, W.W. *Diccionario de la Santa Biblia*. Costa Rica: Caribe, S/A.
- RANDOLPH, D. «Unos Caínes, sus armas, y el Caín mestizo de Caballero Calderón». En: *Boletín de la Biblioteca de Menendez y Pelayo*. (1976). No. 52. P. 331-351.
- REDFIELD, R., LINTON, R. y HERSKOVITS, M. J. «Memorandum for the Study of Acculturation». En: *American Anthorpologist*. (1936). No. 38. P. 149-152.
- RELA, W. *La Guerra contra el Paraguay: los países de la Triple Alianza y las condicionantes de la guerra*. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata y Brasil, 2012.
- RENGIFO CORREA, A. «Civilización y barbarie: la imposición de un orden en el Nuevo Mundo». En: *Historia y espacio*. (2013). No. 41. P. 189-196. Rescatado de:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4727036> (Fecha de consulta: 7 de abril de 2016).

REUTER, J. (Ed) *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 2012.

REVUELTAS, J. *El luto humano*. México: Era, 1981.

RICHARD, N. «Latinoamérica y la postmodernidad». En: *Revista de crítica cultural*. Chile. (1991). No. 3. P. 210-222.

RINCÓN, C. «Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandaufnahme». En: SCHARLAU, B. (Ed). *Lateinamerika Denken: Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994. P. 1-35.

RÍOS, E. «Visión cristiana vs. visión revolucionaria». En: *Vida literaria*. (1970). No. 4. P. 11-22.

RIVAIR MACEDO, J. *Belo Monte: uma história da Guerra de Canudos*. Brasília: Editora Espressão Popular, 2004.

ROA BASTOS, A. «Negro sobre blanco». En: BURGOS, F. (Comp) *Las voces del Karái: estudios sobre Augusto Roa Bastos*. Madrid: Edelsa, 1988.

ROA BASTOS, A. «Problemas de nuestra novelística». En: *Alcor*. (1960). No. 7. Asunción. P. 6-9.

ROA BASTOS, A. *El trueno entre las hojas*. Buenos Aires: Losada, 1961.

ROA BASTOS, A. «El viejo señor Obispo». En: *El trueno entre las hojas*. Buenos Aires: Losada, 1961.

BASTOS, A. «El texto cautivo». En: *Revista Hispanoamericana*. (1981). No. 30. P. 3-28.

ROA BASTOS, A. «La cultura como rebelión». En: *Quimera*. (1982). No. 23. P. 23-29.

ROA BASTOS, A. «Acordar la palabra con el sonido del pensamiento ¡Lo más difícil del mundo!» En: *Augusto Roa Bastos: Premio de Literatura en Lengua Castellana "Miguel de Cervantes" 1989*. Barcelona: Anthropos, 1990.

ROA BASTOS, A. *Vigilia del almirante*. Madrid: Santillana, 1992.

ROA BASTOS, A. *El fiscal*. Madrid: Santillana, 1993.

ROA BASTOS, A. «Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual». En: ZEA, L. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.

ROA BASTOS, A. *Contravida*. Madrid: Santillana, 1995.

ROA BASTOS, A. *Madama Sui*. Madrid: Santillana, 1995.

ROA BASTOS, A. *Yo el supremo*. Bibliotex, S.L., 2001.

ROA BASTOS, A. *Cuentos completos. Tomo IV*. Prólogo de María del Carmen Pompa Quiroz. Paraguay: Editorial El País, 2007.

ROA BASTOS, A. *Hijo de hombre*. Edición crítica a cargo de Coral Pérez. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 2008.

ROBLES, H. «Aproximaciones a *Los albañiles* de Vicente Leñero». En: *Revista Iberoamericana*. (1970). No. 36.

ROCA MARTÍNEZ, J. L. «Bio-bibliografía de Augusto Roa Bastos». En: *Cuadernos hispanoamericanos*. (1991). No. 93. P. 331-356.

RODRÍGUEZ ALCALA, H. «Augusto Roa Bastos y el bilingüismo paraguayo». En: *Cuadernos Americanos*. (1976). No. 4. P. 198-207.

RODRÍGUEZ-PÉREZ, A.M. «Vicente Leñero's adaptation of the gospel to contemporary Mexico». En: *International Fiction Review*. (2000). No. 27. P. 73-83.

ROJAS MIX, M. *América imaginaria*. Barcelona: Lumen, 1992.

- ROJAS MIX, M. *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Costa Rica: Editorial Universitaria, 1997.
- ROLDÁN, A. «La Cristología de Ricardo Rojas en el Cristo invisible». En: *Teología y cultura*. (Buenos Aires, 2014). S/No. P. 1-7. Rescatado de: [http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/a_rolდან_ricardo_rojas.pdf](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/a_rolدان_ricardo_rojas.pdf). (Fecha de consulta: 12 de septiembre de 2015).
- ROMÁN-PORCAYO, D. *Por una Iglesia pueblo de Dios en la narrativa de Vicente Leñero*. (Tesis de maestría). University of Georgia: 2005.
- RUIZ SANJUÁN, C. «La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista». En: *Isegoría: revista de filosofía moral y política*. (2014). No. 50. P. 143-165. Rescatado de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/854/855>. (Fecha de consulta: 22 de abril de 2016).
- SANDOVAL FORERO, E. «Ritual a los muertos». En: *Heterogénesis*. (1999). No. 29. S/P. Rescatado de: <http://www.heterogenesis.com/Heterogenesis-2/Textos/Indices/Anteriores/indice29.html>. (Fecha de consulta: 15 de abril de 2016).
- SALES SALVADOR, D. *Puentes sobre el mundo: cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Nueva York/Berna/Frankfurt: Peter Lang, 2004.
- SALINAS, A. «Vicente Leñero: La opción de Jesucristo». En: *Dios y los escritores mexicanos*. Mexico: Editorial Patria, 1997. P. 77-89.
- SANTIAGO GARCÍA, J. A. «Las fronteras (étnicas) de la nación y los tropos del nacionalismo». En: *Política y Sociedad*. (2001). No. 36. P. 55-70.
- SAGUIER, R. *Augusto Roa Bastos (caídas y resurrecciones de un pueblo)*. Montevideo: Ediciones Trilce / Editions Caribéennes, 1989.
- SCANONNE, J.C. «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual». En: *Teología y vida*. (2009). No. 50. P. 59-73. Rescatado de: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>. (Fecha de consulta: 5 de abril de 2016).
- SCHANZER, G. «El medio tiene un mensaje, en Vicente Leñero». En: *AIH Actas*. (1983). No. 8. P. 567-572.
- SCHARLAU, B., MÜNZEL, M., GARSCHA, K. *Kulturelle Heterogenität in Lateinamerika*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1991.
- SCHEERER, T. *Mario Vargas Llosa: Leben und Werk. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1991.
- SCHLICKERS, S. «Las novelas de Vicente Leñero». En: *Doscientos años de narrativa mexicana*. Vol. 2. México: Siglo XX, 2010.
- SCHMIDT, S. *Über die Fabrikation von Identität*. En: KIMMINICH, E. *Kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- SCHMIDT-WELLE, F. «Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿paradigmas para las literaturas poscoloniales?» En: *Revista Iberoamericana*. (2000). No. 66. P. 175-185.
- SCHUMM, P. «Mestizaje y culturas híbridas: kulturtheoretische Konzepte im Vergleich». En: SCHARLAU, B. (Ed). *Lateinamerika Denken: Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994. P. 59-80.
- SEBARES, F. *La concepción materialista de la historia: el materialismo histórico*. Madrid: Secretaría de Formación, 2013.
- SEMÁN, P. *La religiosidad popular latinoamericana: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004.

- SERRA, M. V. «Biblingüismo y dualidad en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*. (Universidad Complutense de Madrid, 2006). No. 32. S/P. Rescatado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/hijohom.html>. (Fecha de consulta: 30 de abril de 2016).
- SICARD, A. «Traición, expiación y escritura en dos textos de Augusto Roa Bastos: *Hijo de hombre* y *La rebelión*». En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (1984). No. 19. P. 81-90.
- SICARD, A. «Carlos Droguett: la pasión de la escritura». En: *Coloquio internacional sobre la obra de Carlos Droguett. Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers*. Mayo 1983. P. 169-179.
- SIEBENMANN, G. *Suchbild Lateinamerika: Essays über interkulturelle Wahrnehmung*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- SIEBENMANN, G. «Lateinamerika auf der Suche nach einer Identität». En: SIEBENMANN, G. *Suchbild Lateinamerika: Essays über interkulturelle Wahrnehmung*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- SIMUT, A. «Apocalypse, solipsism and millennialism in *The War of the End of the World* by Mario Vargas Llosa». En: *Echinoc Journal*. (2008). No. 14. P. 156-163.
- SOBREVILLA, D. «Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América latina» En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. (2001). No. 54. P. 21-33.
- SOBRINO, J. *Jesus in Latinamerica*. New York: Orbis Books, 1987.
- SOLARES, I. «El paraíso posible de Mario Vargas Llosa». En: *Revista de la Universidad de México*. (2004). No. 3. P. 21-29.
- SOMMER, D. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- SOSNOWSKI, S. (Ed). *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Buenos Aires: Ed. De la flor, 1986.
- STEPHENSON, M. E. *The treatment of religion in contemporary spanish american fiction*. Chicago: S/E, 1951.
- STUART, D. «La ideología del sacrificio entre los mayas». En: *Arqueología mexicana*. (2003). No. 63. P. 24-29.
- SZMETAN, R. *La situación del escritor en la obra de Manuel Gálvez (1916-1935)*. American University Studies: 1994.
- TAMAYO ACOSTA, J.J. (Ed). *La teología de la liberación*. Madrid: Ediciones de cultura hispánica, 1990.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J. *Dignidad y liberación: Perspectiva teológica y política*. España: Verbo Divino, 2003.
- TEDIO, G. «Historia, ficción, poder y lenguaje en *Yo el Supremo*, de Augusto Roa Bastos». En: *Espéculo*. (Madrid, 2004). No. 28. S/P.
- TODOROV, T. *La conquista de America. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2007.
- TORO, A. (Ed). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert y Madrid: Iberoamericana, 1997.
- TORO, A. (Ed). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert / Madrid: Iberoamericana, 1999.
- TORO, A. «La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?» En: TORO, A. (Ed) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert / Madrid: Iberoamericana, 1999.

- TORREGROZA, E. y OCHOA, P. (Eds). *Formas de hispanidad*. Bogotá, Universidad del Rosario: 2010.
- TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar el pluralismo: de la inculturación a la inreligión*. España: Verbo Divino, 2007.
- TOURAINÉ, A. «¿Individualismo o comunitarismo?». En: BASTIAN, J-P. (Ed). *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económico, 2004.
- TRIGO, P. *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello: Compañía de Jesús de Venezuela: ITER, 2002.
- TRIGO, P. *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.
- UBIETA E. «Reflexiones sobre la originalidad e identidad cultural latinoamericana». En: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. (1989). No. 20. P. 108-121.
- VALENCIA, R. «Jon Sobrino, el obseso». En: *Periodismo narrativo en Latinoamérica*. (2009). S/N. Rescatado de: <https://cronicasperiodisticas.wordpress.com/2009/01/14/jon-sobrino-el-obseso/>. (Fecha de consulta: 19 de abril de 2016).
- VALENCIA PARISACA, N. *Pachamama: Revelación del Dios creador*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA, 1998.
- VARGAS LLOSA, M. *Obras escogidas. Novelas y cuentos*. Madrid: Aguilar, 1972.
- VARGAS LLOSA, M. *La guerra del fin del mundo*. España: Plaza & Janes Editores, S.A., 1981.
- VARGAS LLOSA, M. *La ciudad y los perros*. México: Origen, 1984.
- VARGAS LLOSA, M. «Questions of conquest». En: *Harper's*. (1990). No. 55. P. 45-53.
- VARGAS LLOSA, M. *La utopía arcaica/José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VARGAS LLOSA, M. «Elogio de la lectura y la ficción: Discurso de aceptación del Nobel». En: *Estudios públicos*. (2010). No. 120. P. 229-244.
- VAZQUEZ CARRIZOSA, A. «El pensamiento literario de Eduardo Caballero Calderón». En: *Boletín de la academia colombiana*. (1994). No. 44. P. 41-58.
- WAGNER, B. (Ed). *Kulturelle Globalisierung: Zwischen Weltkultur und kulturelle Fragmentierung*. Essen: Klartext-Verl., 2001.
- WARD, T. *Arguedas: su alabanza del mestizo cultural*. Lima: Editorial Universitaria (Universidad Ricardo Palma), 2004.
- WEHT, R. (Ed). *Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne*. Neukirche-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.
- WEIMANN, R. (Ed). *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität in (post)kolonialen Diskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- WEIMANN, R. «Einleitung: Repräsentation und Alterität diesseits/jenseits der Moderne». En: WEIMANN, R. *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität in (post)kolonialen Diskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- WELDT-BASSON, H. C. (Comp). *Postmodernism's role in Latin America Literature: The life and work of Augusto Roa Bastos*. New York: Palgrave MacMillan, 2010.
- WELDT-BASSON, H. C. «All women are whores: prostitution, female archetypes and feminism in the Works of Augusto Roa Bastos». En: WELDT-BASSON, H. C. (Comp). *Postmodernism's role in Latin America Literature: The life and work of Augusto Roa Bastos*. New York: Palgrave MacMillan, 2010.

- WIERZBICKA, A., *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German and Japanese*. New York: Oxford University Press, 1997.
- YURKIEVICH, S. (Ed). *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*. Madrid: Ed. Alhambra, 1986.
- XERES, S. «El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia». En: *Anuario de historia de la Iglesia*.(2014). No. 22. P. 219-248.
- ZAVALA, S. *La filosofía política en la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económico, 1972.
- ZEA, L. *Nuestra América*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- ZEA, L. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: UNAM, 1990.
- ZEA, L. (Ed) *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- ZIOLKOWSKI, T. *Fictional transfigurations of Jesus*. Princeton, New Jersey. Uni. Press. 1978.
- 1492-1992 la interminable conquista: emancipación e identidad de América Latina*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre an Eides statt, dass

ich die bei der promotionsführenden Einrichtung bzw. Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena zur Promotionsprüfung vorgelegte Arbeit mit dem Titel: **Figuraciones de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX: escritura entre sacrificio y redención** in dem Institut für Romanistik unter der Anleitung und Betreuung durch Frau Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt ohne sonstige Hilfe erstellt habe.

ich eine in wesentlichen Teile ähnliche oder eine andere Abhandlung bei einer anderen Hochschule als Dissertation nicht eingereicht habe.

ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe.

die öffentlich zugängliche Promotionsordnung der Friedrich-Schiller-Universität Jena mir bekannt ist, insbesondere habe ich die Bedeutung von Nichtigkeit der Promotion und Entzug des Doktorgrades zur Kenntnis genommen.

ich die Dissertation selbst angefertigt habe, keine Textabschnitte eines anderen Autors oder eigener Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen habe und alle von ihm benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe.

ich keine Organisation eingeschaltet habe, die gegen Entgelt Betreuerinnen und Betreuer für die Anfertigung von Dissertationen sucht oder die mir obliegenden Pflichten hinsichtlich der Prüfungsleistungen für mich ganz oder teilweise erledigt.

ich die Dissertation in dieser oder ähnlicher Form in keinem anderen Prüfungsverfahren als Prüfungsleistung vorgelegt habe.

ich den angestrebten Doktorgrad noch nicht erworben habe und nicht in einem früheren Promotionsverfahren für den angestrebten Doktorgrad endgültig gescheitert bin.

Ich bin mir der Konsequenzen einer falschen eidesstattlichen Erklärung bewusst.