

Revolución, cristianismo y literatura en América Latina

Javier DE NAVASCUÉS

Desde el período de la independencia, la historia cultural de América Latina ha estado señalada por la intervención de los intelectuales en la vida pública a través de sus escritos, ya fueran ensayos o géneros de ficción. En el siglo XIX Sarmiento, Montalvo, Echeverría, Altamirano, González Prada o Martí movieron su talento en favor de una causa política que transformara sus naciones. A lo largo del siglo XX el escritor latinoamericano seguirá su estela transformándose él mismo de acuerdo con las nuevas ideologías. En este breve estudio pretendemos mostrar de forma muy sucinta y sin ánimo exhaustivo cuál ha sido la compenetración de la literatura con uno de los fenómenos culturales más originales de América Latina en el pasado siglo: la Teología de la Liberación.

La creación genial de un César Vallejo podría ser un precedente ilustre de esa intersección entre cristianismo y socialismo que caracteriza a gran parte de la doctrina liberacionista en América Latina. Sin embargo, más que referirnos pormenorizadamente al autor de *España, aparta de mí este cáliz* (1937), nos detendremos en algunas manifestaciones literarias que se gestan a partir de los años sesenta, es decir, desde que se declara la «opción preferencial por los pobres» en Puebla y Medellín, y la obra de autores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc. comienza a influir con fuerza en el continente. Quisiera, de todas formas, anticipar que la relación entre los presupuestos de la TL y la creación literaria no ha sido, ni mucho menos mayoritaria, sino más bien ocasional. No se encontrarán demasiadas referencias (o ninguna) en la mayor parte de los nombres mayores de la narrativa y la poesía. Es cierto que la tradicional responsabilidad pública del escritor letrado en América Latina ha derivado muchas veces en la denuncia de un sistema político y social injusto. Sin embargo, en los años sesenta y setenta se da la paradoja de que muchos escritores (salvo quizá los centroamericanos) no dan demasiada importancia a la profunda crisis que se vive en el seno de la Iglesia de

sus países. En otras áreas, sólo algunos escritores de filiación marcadamente marxista, que son los menos, se declaran simpatizantes de las tesis liberacionistas. Tal es, por ejemplo, el caso de Mario Benedetti¹. No obstante, aunque no se puedan hacer demasiadas afirmaciones generales, pervive todavía hasta hoy una óptica crítica con la jerarquía, heredada de tiempo atrás, como se puede mostrar en algunos libros de la puertorriqueña Rosario Ferré o en *El sitio* (1998) del mexicano Ignacio Solares.

a) *La poesía de la liberación*

Es muy probable que la poesía aglutine el mayor número de testimonios que relacionen cristianismo y revolución. Ésa es la opinión de Iffland, quien ha estudiado las características de la poesía revolucionaria en una zona particularmente significativa como Centroamérica: «Si bien no he hecho ningún estudio riguroso al respecto», afirma el citado crítico, «creo que no me equivocaría si afirmara que la cantidad de poetas activistas o militantes, de poetas guerrilleros, supera por mucho al número de escritores de otros géneros que han podido reconciliar su actividad política con su actividad literaria»². No quiere decirse con esto que sea irrelevante el número de narraciones comprometidas con causas políticas de izquierda. De hecho, existe toda una corriente testimonialista muy en auge en los últimos años. Sin embargo, pareciera que la poesía se ajustara mejor a esa intersección ideológica entre socialismo y cristianismo, ya que puede manifestarse como un género cercano o incluso permeable a las oraciones comunitarias o a las celebraciones de la Iglesia de base.

La calidad literaria no está asegurada. Los mensajes pueden envolverse en fórmulas muy sencillas, metros en extremo tradicionales y rimas ingenuas. Sin embargo, el valor humano de las composiciones reside en las apelaciones al martirio por la causa revolucionaria:

Mártir soy, mártir seré.
Y si crucifican mi cuerpo
en la cruz del holocausto
no importa: sangraré.

1. Puede leerse el ensayo MARIO BENEDETTI, *La dialéctica de la cruz*, incluido en su libro *El desexilio y otras conjeturas*, Nueva Imagen, México 1986. Benedetti representa un caso, no demasiado infrecuente, de escritor agnóstico que aprecia las intenciones socializantes de la TL y entiende que ésta es la verdadera depositaria del mensaje evangélico.

2. James IFFLAND, *Ensayos sobre poesía revolucionaria de Centroamérica*, Educa, San José 1994, p. 36.

Bolivia ya tiene un Cristo,
un Cristo con su fusil,
crucificado por las balas
en un setiembre infeliz³.

Esta última composición alude a la muerte de Inti Peredo en 1973. La «canonización» poética del guerrillero revolucionario es un tema recurrente en otros autores, incluso agnósticos, como el salvadoreño Roque Dalton. La muerte violenta se asimila al martirio de los cristianos o, incluso, con el de Cristo redentor. Así como la muerte del Crucificado sirvió para salvar a la humanidad, la poesía revolucionaria tiene que justificar y animar al combate a sus oyentes y lectores realizando una operación retórica.

Indiscutiblemente el nombre más importante de la poesía cristiano-revolucionaria en América latina es el del nicaragüense Ernesto Cardenal. Bien conocido por su faceta política (fue ministro del gobierno sandinista), no lo es menos por su actividad intelectual y su vocación religiosa. Autor de decenas de libros de poesía y de un reciente libro de memorias, Cardenal ha forjado una obra que es un punto de referencia de la lírica hispanoamericana desde los años cincuenta. En él conviven dos voces fundamentales, como suele ocurrir en muchos poetas de formación marxista. Basta pensar en Pablo Neruda o Rafael Alberti, por citar otros casos célebres. De un lado, la vertiente «pura», introspectiva, atenta a la expresión de una afectividad personal que aquí se reviste de una intensa vivencia religiosa; de otra parte, una poesía «comprometida» con la lucha política. En el primer caso podríamos encontrar poemas como éste, escrito durante la temporada de Ernesto Cardenal en el convento de Our Lady of Gethsemany (Kentucky-USA):

No sé quién está en la nieve.
Sólo se ve en la nieve su hábito blanco,
y al principio yo no había visto a nadie;
sólo la pura blancura de nieve con sol.
El novicio en la nieve apenas se ve.
Y siento que hay Algo más en esta nieve
que no es novicio ni nieve y no se ve⁴.

Cardenal gusta de utilizar un lenguaje sencillo, coloquial, como muchos poetas de la liberación. El hermanamiento con el registro popular no impide, sin em-

3. El primer poema es del cubano Juan Óscar Alvarado y el segundo pertenece a la boliviana Mónica Ertl. Ambos son citados por James IFFLAND, *Ensayos sobre poesía revolucionaria de Centroamérica*, cit. en nota 2, pp. 224-225.

4. Ernesto CARDENAL, *Gethsemani, Ky*, La Tertulia, Medellín 1965, p. 35.

bargo, que emplee intertextos de raíz bíblica para explicar no sólo sus experiencias interiores, sino también para exponer, de forma panfletaria, sus posiciones ideológicas. En *Salmos* el poeta interpela a Dios en un tono profético que viene a juntar el discurso religioso con el revolucionario. El resultado es algo nuevo, aun pudiendo reconocerse marcas del modelo bíblico como el desarrollo macroestructural. No se trata de una relectura o una nueva interpretación de los textos sagrados, sino —según lo señalado por De Paepe—, un nuevo texto, alejado del original por medio de transformaciones textuales y de sentido⁵:

Oh Dios acaba con el satú quo
arranca los colmillos a los oligarcas
Que se escurran como el agua de los inodoros
se marchiten como la hierba bajo el herbicida

Ellos son los «gusanos» cuando llega la Revolución
No son células del cuerpo sino que son microbios
Abortos del hombre nuevo que hay que botar
Antes de que echen espinas que los arranque el tractor
El pueblo se divertirá en los clubs exclusivos
tomará posesión de las empresas privadas
el justo se alegrará con los Tribunales Populares
Celebraremos en grandes plazas el aniversario de la Revolución
El Dios que existe es el de los proletarios⁶.

En relación con la función litúrgica eclesial que tienen los *Salmos*, éstos otros de Cardenal tratan de servir de «oración» comunitaria con fines políticos, esto es, se dirigen a un público colectivo para que tome conciencia (o mejor dicho, para que se reafirme en sus convicciones) acerca de una situación social injusta y abrace una opción revolucionaria. Los *Salmos* «pretenden no sólo servir para la oración personal y la meditación privada del cristiano latinoamericano individual, sino que ofrecen un salterio-breviario, un manual, un libro de horas, una mini-biblia para las asambleas colectivas», afirma De Paepe⁷.

Aunque pueda parecer que las dos cuerdas poéticas están muy alejadas la una de la otra, lo cierto es que muchas veces conviven no sólo en un mismo libro, sino que de alguna forma se imbrican en un poema, solapando la una a la otra. Valdrá como ejemplo este texto procedente de la etapa trapense del autor:

5. Christian DE PAEPE, *El Salmo 16 de Ernesto Cardenal: relectura y reescritura de un texto canónico: instrumentos de liberación*, en «Foro hispánico» 11 (1997, Amsterdam) 123.

6. Ernesto CARDENAL, *Salmos*, Endymión, Madrid 1990, pp. 57-58.

7. *Ibidem*, p. 123.

En la noche iluminada de palabras:
PEPSI COLA PALMOLIVE CHRYSLER COLGATE CHESTERFIELD
que se apagan y se encienden y se apagan y se encienden,
las luces rojas verdes azules de los hoteles y los bares
y de los cines, los trapenses se levantan al coro
y encienden sus lámparas fluorescentes
y abren sus grandes Salterios y sus Antifonarios
entre millones de radio y de televisiones.
Son las lámparas de las vírgenes prudentes esperando
al esposo en la noche de los Estados Unidos!⁸

Es evidente que este poema se puede leer como una reflexión evangélica a partir de la parábola de las vírgenes necias y las prudentes: las «vírgenes necias» se representan a través de los anuncios consumistas de una civilización materialista y olvidada de Dios. Sin embargo, tampoco parece insensato ver en el final («la noche de los Estados Unidos») una prefiguración de la poesía antiimperialista de años posteriores⁹.

b) *La narrativa y el teatro*

En la narrativa hispanoamericana del siglo XX son escasas las obras de temática religiosa. Hechas algunas excepciones como *Adán Buenosayres* (1948) de Leopoldo Marechal, *Paradiso* (1966) de José Lezama Lima y tal vez *Hijo de hombre* (1960) de Augusto Roa Bastos, las mayores novelas hispanoamericanas han dejado en un segundo plano este aspecto que sería, paradójicamente, uno de los timbres distintivos de su identidad cultural¹⁰.

8. Ernesto CARDENAL, *Gethsemany*, cit. en nota 4, p. 21.

9. En el último verso hay una alusión intertextual a un verso del sacerdote y poeta nicaragüense Azarías H. Pallais (1884-1954), precursor de la TL y conocido de Cardenal. Pallais escribió «Cristos escupidos, patrias en andrajos/ y avanza la noche de los Estados Unidos». El acierto de Ernesto Cardenal reside en insertar el verso en una escena concreta.

10. Cfr. Fernando AINSA, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid 1986, pp. 90-91. Ainsa señala la escasez de novelas que toquen de manera directa la penetración del cristianismo en la dilucidación de la identidad iberoamericana. De todas formas, hay novelas señeras como *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos, que tratan el tema mediante un lenguaje simbólico muy personal y eficaz. Para una introducción sobre la relación entre Iglesia católica y la literatura iberoamericana puede verse el libro de Nieves PINILLOS, *El sacerdote en la novela hispanoamericana*, UNAM, México 1987; Pablo RICHARD (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana*, CEHILA, San José de Costa Rica 1985; o también mi artículo: *Imagen de la Iglesia en la literatura hispanoamericana contemporánea*, en Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI (eds.), *¿Qué es la Historia de la Iglesia?*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 367-386.

Esto no quiere decir que en la novelística de los años cincuenta y sesenta no exista ningún tipo de inquietud por el tema, que suele posar una mirada crítica hacia el estamento eclesiástico o, al menos, presentar al sacerdote como un héroe problemático. El enfrentamiento entre sacerdotes individuales y con ideas renovadoras y la iglesia oficial aparece en algunas novelas como *El Cristo de espaldas* (1952) del colombiano Eduardo Caballero Calderón, o en el relato «El viejo señor obispo» del paraguayo Augusto Roa Bastos. Otras obras son críticas con la jerarquía, como *Oficio de tinieblas* (1962) de Rosario Castellanos; *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas; o *En noviembre llega el Arzobispo* (1967) del colombiano Héctor Rojas Herazo¹¹. En una línea que algo puede recordar al *San Manuel Bueno, mártir* (1933) de Unamuno, ciertos narradores ofrecen la figura de un sacerdote en soledad, muchas veces atormentado por la falta de fe. Sería el caso de *La babosa* (1957) del paraguayo Gabriel Casaccia o, sobre todo, de *Los deshabitados* (1967) del boliviano Marcelo Quiroga Santa Cruz. En esta última novela el protagonista, el Padre Justiniano, aprende a vivir relativamente feliz mediante el subterfugio del fingimiento.

Es interesante confrontar este enfoque, tratado de una forma poco menos que solipsista, con otras novelas en donde el héroe vuelca el sentido de su vida hacia la acción exterior.

De acuerdo con esto una novela interesante es *Megafón, o la guerra* (1970) de Leopoldo Marechal. Su autor militó en el nacionalismo católico argentino y había publicado una magna obra, *Adán Buenosayres* (1948), síntesis de experiencia religiosa y biográfica en el Buenos Aires de los años veinte. Marechal, tras haber sufrido el ostracismo por su militancia peronista, publicó otras novelas y en una de ellas, *Megafón, o la guerra*, unía la necesidad de las batallas celestes con las terrestres para lograr un orden metafísico y político más justo. Allí, Marechal, quien poco antes había defendido la revolución cubana y se había declarado «cristiano sin aditamentos», pone en escena a un tal Obispo Frazada, un sacerdote que vive en una barriada miserable desengañado de haber servido toda la vida a los farisaios capitalistas y otros oficiantes del poder.

Megafón, o la guerra no es propiamente una novela revolucionaria al uso, pero no deja de llamar la atención la cercanía de sus planteamientos con el con-

11. Colombia ha dado otros novelistas anticlericales, como Gustavo Álvarez Gardeazábal y su parodia de *El bazar de los idiotas* (1974), o el mismo Gabriel García Márquez, aunque en un tono menos agresivo. Este tipo de críticas se han repetido en novelas más recientes de denuncia de las dictaduras, como *La balada de Johnny Sosa* (1991) del uruguayo Mario Delgado Aparain. Naturalmente estas novelas son un fruto de coyunturas históricas nacionales y no pueden aplicarse sin más a toda la producción de América Latina.

texto guevarista y cristiano socialista de la época. En una línea paralela, otro autor de profunda inquietud religiosa, José María Arguedas, establece una nítida división entre el Dios de los pobres y el Dios instrumentalizado por una oligarquía corrupta. «El Dios de los señores no es igual», afirma un personaje de su novela *Todas las sangres* (1964). Efectivamente, los personajes arguedianos se identifican con un Dios sufriente que representa el dolor de todos los desposeídos del Perú¹².

Hay textos más claramente decididos a servir a la causa marxista revolucionaria, como *Redoble por Rancas* (1970) del peruano Manuel Scorza, y aquí sí encontramos la figura de un sacerdote que denuncia los males de la comunidad indígena señalando culpables muy concretos: las multinacionales yanquis.

Entre otras novelas que tratan el entrelazamiento entre compromiso revolucionario y cristianismo de forma central podríamos citar *La cruz invertida* del argentino Marcos Aguinis (1974) o *Siete lunas y siete serpientes* del ecuatoriano Demetrio Aguilera Malta (1970). Ésta constituye un interesante experimento en donde se relacionan la protesta social, la preocupación religiosa y el realismo mágico, tendencia muy en boga en aquellos años y de la cual el mismo novelista fue temprano cultivador. En ella se presenta a un sacerdote que viaja en piragua junto a un crucifijo con cuya imagen conversa a menudo. El efecto magicorrealista se produce cuando la escultura le responde e incluso le impele a actuar frente a las injusticias que se ven a su alrededor.

Una excepción a este panorama no demasiado amplio, aunque simpatizante con las tesis liberacionistas, lo representaría una obra más tardía de Mario Vargas Llosa: *Historia de Mayta* (1984). No se trata de un texto que se centre en exclusiva en el fenómeno y quizá es más representativo del pensamiento individual que de una inclinación común entre los escritores, pero debido al prestigio internacional de su autor es inexcusable referirnos a él.

Ya en otra novela inmediatamente anterior el escritor peruano se había ocupado de la religiosidad popular en América Latina. *La guerra del fin del mundo* (1981) se centraba en la conocida rebelión de Canudos. La acción se inspiraba en un acontecimiento histórico del Brasil de finales del siglo XIX en el que un grupo de fanáticos religiosos fue aplastado por las tropas gubernamentales de la república liberal. Se presentaban en aquella novela dos tipos de fanatismos: el religioso

12. El mensaje humano de la obra de Arguedas ha llamado la atención de renombrados teólogos de la liberación como Gutiérrez, quien dedica un estudio al autor de *Los ríos profundos*, en Gustavo GUTIÉRREZ, *Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de José María Arguedas*, en Pablo RICHARD (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana*, cit. en nota 10, pp. 345-363.

en el que creían las masas campesinas y el político modernizador del gobierno ilustrado. Después, en la *Historia de Mayta*, Vargas Llosa vuelve a desacreditar las utopías mediante la vida apócrifa de un intelectual idealista que habría protagonizado la primera intentona revolucionaria en América Latina, un año antes del triunfo de Fidel Castro. El relato va siguiendo las huellas biográficas del protagonista a través de una serie de entrevistas realizadas por el narrador. En una de ellas, conocemos a dos monjas que trabajan en una barriada miserable de Lima. Una de ellas, hermana de un compañero de Mayta, afirma que toda la violencia marxista ha sido estéril, cuando no perversa, puesto que después de dos décadas, hay más pobreza que nunca. Frente a las algaradas, añade, «tal vez la gran revolución de esos años no fue ninguna de éstas, sino la nuestra», una revolución silenciosa y pacífica¹³. Las monjas pintadas por el agnóstico y liberal Vargas Llosa no parecen ingenuas. Ni creen ya en las labores de caridad ocasional realizadas «desde arriba», ni confían en las acciones guerrilleras del Padre Miguel, un fanfarrón, «muy incendiario de la boca para afuera pero, en el fondo, un bombero»¹⁴. La entrevista a las dos hermanas es un capítulo dentro de una novela en donde no vuelve a mencionarse la cuestión religiosa. Ahora bien, en un texto cuya tesis central es la deconstrucción de la utopía revolucionaria en América Latina, cumple por encima de todo una función crítica esencial. Más que una defensa de la doctrina social de la Iglesia (aunque también lo sea en cierta manera), este capítulo manifiesta un profundo rechazo a las concepciones más extremas de la Teología de la Liberación. No por casualidad el episodio acaba con una reflexión del narrador en donde recuerda la visita de Ernesto Cardenal a Lima. Su semblanza irrumpe abruptamente en el relato y no puede ser más negativa: en manos de Vargas Llosa, la figura histórica del poeta, político y sacerdote nicaragüense se convierte en un monigote insincero e histriónico. «Desde entonces» —concluye el narrador— «evito conocer a los escritores que me gustan para que no me pase con ellos lo que con el poeta Cardenal al que, cada vez que intento leer, del texto mismo se levanta, como un ácido que lo degrada, el recuerdo del hombre que lo escribó»¹⁵. *Historia de Mayta* es seguramente una novela fallida por muchos motivos. Sin embargo, no puede dejar de advertirse su carácter de contrapunto frente a la tendencia dominante que vengo examinando.

Finalmente, por lo que se refiere al teatro, son más bien escasas las obras que han abordado el fenómeno de la teología de la liberación. Podríamos mencionar dos zonas muy concretas: Centroamérica y Chile. Sin embargo, es obvia la influencia de las tesis liberacionistas entre cierta crítica teatral y, lo que es aún más

13. Mario VARGAS LLOSA, *Historia de Mayta*, Seix Barral, Barcelona 1984, p. 68.

14. *Ibidem*, p. 72.

15. *Ibidem*, p. 92.

Revolución, cristianismo y literatura en América Latina

relevante, en la concepción de algunos autores sobre la finalidad y el modo de llevar a cabo su producción dramática¹⁶.

Javier de Navascués
Departamento de Literatura
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
jnavascu@unav.es

16. Puede consultarse el capítulo que dedica a esta cuestión Adam VERSÉNYI, *Teología de la liberación y Teatro de la liberación: convergencia de dos líneas paralelas*, en ID., *El teatro en América Latina*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 223-280. Tal vez resulte revelador que este estudio, marcado por la ideología liberacionista, no pueda proponer apenas ejemplos de praxis teatral propiamente cristiano-revolucionaria al llegar a los años sesenta. Como mucho, se tiene que conformar con referirse a fenómenos tangenciales o a teorías pedagógicas aplicables al drama.