



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Teología de la liberación y narrativa latinoamericana.
(El pensamiento latinoamericano como problema del
hombre y su vinculación con la narrativa latinoamericana
y la teología de la liberación)

D. Francisco José García Carbonell
2020

UNIVERSIDAD DE MURCIA

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

Programa de Doctorado en Artes
y Humanidades

Línea de Investigación en Teología

**TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NARRATIVA
LATINOAMERICANA**

(El pensamiento latinoamericano como problema del
hombre y su vinculación con la narrativa latinoamericana
y la teología de la liberación)

Director: Bernardo Pérez Andreo
Francisco José García Carbonell

2020

ÍNDICE

Introducción	3
Metodología	11

PARTE I

MARCO EPISTÉMICO RELACIONAL QUE SUSTENTA EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO LIBERACIONISTA

Capítulo I. Raíces epistemológicas de la teología liberacionista

1. Cristología liberacionista: acontecimiento y lazos entre Europa y América	13
1.1. Eclesiología liberacionista: el avance de las comunidades	24
1.1.1. La comunidad eclesial en la historia de los países latinoamericanos	34
1.1.2. El sentido liberacionista de la comunidad eclesial	39
2. La Escuela de Salamanca y la Teología Humanística	43
3. Fe y humanismo en la teología de la liberación	48

PARTE II

SITUACIÓN Y MARCO CONCEPTUAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Capítulo II. Principales promotores de la teología liberacionista

1. Gustavo Gutiérrez y los pobres	56
1.1. Cristología de los pobres en Gustavo Gutiérrez	59
1.2. Eclesiología en Gustavo Gutiérrez	64
2. Concatenando el pensamiento de Jon Sobrino	66
3. Concatenando el pensamiento de Ignacio Ellacuría	71

PARTE III

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NARRATIVA HISPANOAMERICANA. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO VÍNCULO TRASCENDENTE EN LA HISTORIA DE LOS PAÍSES LATINOAMERICANOS

Capítulo III. Domingo de Soto y los prototipos del teólogo liberacionista

1. Prototipo de la teología de la liberación	78
2. Lazos con Europa	80
3. La teología cristiana que se exporta a Latinoamérica	88
4. Domingo de Soto: concepto de justicia bíblica y choque cultural	95

Capítulo IV. José Martí, el profeta de la nación

1. José Martí	113
2. El romanticismo latinoamericano frente a la nueva situación social	124
3. La independencia de Cuba. Nacionalismo y antimperialismo	136
revolucionario en José Martí	
4. Contexto político, expresionismo literario y socialismo	146

Capítulo V. Ernesto Cardenal, el profeta del cambio

1. Lo indígena	159
2. Política y poesía en Ernesto Cardenal. Hora cero	171
3. Teología y poesía en Ernesto Cardenal. Canto cosmológico	178

PARTE IV

LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DE LA LIBERTAD EN LO TRASCENDENTE

Capítulo VI. Situándonos en la experiencia histórica trascendente

1. ¿Cómo llegar a lo trascendente histórico?	188
2. Libertad y teología	192
3. El proceso emancipador: claves	202
Conclusiones	214
Bibliografía	223

INTRODUCCIÓN

A lo largo de mis estudios en el Instituto Teológico de Murcia, fue surgiendo en mí un interés considerable en la relación entre la Teología y la narrativa latinoamericana. Al mismo tiempo que satisfacía mis inquietudes por los estudios de literatura, intentaba dilucidar el profundo calado que la teología ha suscitado en el ser latinoamericano.

En este sentido, tras terminar la licenciatura en Estudios Eclesiásticos, me propuse ampliar mis conocimientos a través de un máster en Literatura Comparada Europea, que cursé en la Universidad de Murcia en 2017. De hecho, mi trabajo fin de máster se basó en la relación entre estas dos disciplinas, y estuvo dirigido por el profesor D. Vicente Cervera, catedrático y especialista en Literatura y Pensamiento Hispanoamericano.

Tras defenderlo, el trabajo fue adaptado a un ensayo y publicado por la editorial Letra Impar,¹ aun cuando presentaba muchas lagunas y dejaba abiertos bastantes asuntos dentro del campo histórico. Por ello, bajo la supervisión del profesor D. Bernardo Pérez Andreo, profesor titular del Instituto Teológico de Murcia, me propuse plantear la situación de la teología de la liberación desde un punto de vista histórico más trascendente, en el que cada parte del proceso social de la historia que configuró la acción y el pensamiento latinoamericano formaran un todo bastante cohesionado, y a la vez, abierto a los cambios que suscita la búsqueda de un pensamiento latinoamericano todavía en proceso.

Mi propósito con todo esto es apuntar hacia unos objetivos que van mucho más allá del nacimiento oficial de la teología de la liberación en América Latina, entre los años cincuenta y sesenta, pues situó el inicio de la misma ya desde los albores de la colonización americana.

A través de este estudio quiero poner de manifiesto, parafraseando a Claudio Guillén,² una percepción de conjunto. Reuniendo y contrastando situaciones

¹ García Carbonell, F.J. *Teología de la liberación y narrativa hispanoamericana*, editorial Letra Impar, Almería 2017.

² Guillén, Claudio, *Entre lo uno y lo diverso*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2015, pp. 371-378.

pertenecientes a tiempos diferentes, en nuestro caso, desde las sendas abiertas dentro de un marco teológico y literario, pretendo demostrar si se produce una relación entre estos dos campos de estudio: la teología y la narrativa latinoamericana, dentro de un espacio literario en continuo diálogo. Es decir, en primer lugar el objetivo de mi trabajo es establecer si se produjo, como señala de una manera explícita la investigadora Celia María Parcero Torre, un enorme cauce «entre movimientos literarios y corrientes filosóficas» de los países latinoamericanos con el Viejo Mundo.³

De este modo, planteo si es posible determinar las corrientes de pensamiento que ponen en relación la literatura con la teología. Señala José Carlos Barcello, estas han buscado siempre unas características dentro de la literatura comparada que incluso «llega hasta el análisis histórico-cultural de las relaciones entre la teología de la liberación y la literatura latinoamericana».⁴

Volviendo a las exhaustivas investigaciones de Celia Parcero Torre, debemos decir que «la literatura iberoamericana del siglo XIX está unida a la independencia de los países iberoamericanos de sus respectivas metrópolis». En este sentido, la investigadora nos indica que el proceso emancipador dio también como resultado la búsqueda de un pensamiento propio y, de aquí, «la literatura fue el vehículo de expresión utilizado para conseguirlo».⁵

Así, en segundo lugar, intento indagar si existe un nexo en la opción por la defensa de los oprimidos entre la teología humanista del siglo XVI y el proceso emancipador, expresado en la narrativa latinoamericana, desde los propios orígenes de la conquista. Como indica Roxana Gardes Fernández, «la literatura hispanoamericana representa un proceso configurativo de sucesivas rescrituras sobre el trasfondo de la literatura española».⁶ Sobre esta frase es bueno tener en cuenta las investigaciones de Olga Anet Custodio García, la cual expone que el estudio de la literatura latinoamericana

³ Parcero Torre, Celia María, «*Pensamiento filosófico y literatur*», en Juan B. Amores Carredano (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006, p. 857.

⁴ El autor hace mención a los estudios: Gómez-Martínez, José Luis, *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Milenio Ediciones, Madrid, 1996; Rivera Pagán, Luis, *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*, Publicaciones Puertorriqueñas, Hato Rey, 1996; Fornet-Betancourt, R (org.), *A teología na historia social e cultural da América Latina*, Unisinos, Sao Leopoldo, 1996, Vol. 3, pp. 107-89.

⁵ Parcero Torre, Celia María. Op. cit. en n.3, p. 865.

⁶ Gardes de Fernández, Roxana, *Metáforas contextuales en la literatura hispanoamericana*, Universidad Nacional de Misiones Studia aurea. Actas del III Congreso de la AISO, Centro Virtual Cervantes, Argentina, 1993.

«busca poner al descubierto la realidad y las relaciones de dependencia que existen en el continente». Existe un proceso dialéctico en el cual la teología de la liberación cumple un papel muy fundamental puesto que en esta se centra la cara de la realidad de un contexto histórico que es una búsqueda emancipadora. Aunque no hay que olvidar, como veremos más adelante, y como nos recuerda la investigadora, que esta literatura no es totalizante, sino que es un proyecto, como ha señalado Celia María Parceró, de búsqueda de una originalidad emancipadora, «esta va al encuentro de Occidente y América como un proceso de intercambio y generación de nuevas realidades sociales», algo que es fundamental para comprender la teología de la liberación y la literatura que se hizo en torno a ella.

La autora da un lugar prominente al Concilio Vaticano II, pues con este se inició un proceso descentralizador en cuanto que los cristianos de los países latinoamericanos empezaron a sentir «como parte integral de un cristianismo abierto a la inculturación en la liturgia y el formalismo». Esto supuso una apertura de la problemática latinoamericana, tanto desde el aspecto político como de su historia, todo elaborado desde la propia situación contextual histórica.

De aquí, el siguiente paso fue la herramienta literaria como expresión de un nuevo enfoque de pensamiento que encontró en la teología de la liberación, e incluso podríamos decir, como demostraré más adelante, de las propias fuentes de la teología humanística del siglo XVI de la que bebe la propia teología liberacionista, el pensamiento «teológico, social, histórico e ideológico negativo para el desarrollo cultural del continente», como resalta Olga Anet.

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 eso, 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 [...] El «Nuevo Mundo» buscará su reivindicación salvífica, a través de su invención y reinención (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.⁷

Claudio Guillén, por otra parte, en referencia a su libro *Entre lo uno y lo diverso*, nos habla sobre el cambio y la oposición al cambio, la innovación y el apego a las raíces. Los géneros son los signos más notorios de ese entrecruzarse y anteponerse lo continuo y lo discontinuo que marca el itinerario de la literatura. Esta investigación pretende elucubrar ese cambio paradigmático de mentalidad, parafraseando al mencionado teórico de la literatura, que es el proceso de unos encuentros sociales y culturales, y que dará origen a una forma de narrar los acontecimientos externos. Estos se distinguen ya no como un elemento aislado sino como algo que forma parte de un todo.⁸ Así, extrapolo una reflexión de Claudio Guillén haciendo referencia a la construcción literaria dice:

No se relata lo que sucedió como mero momento, allá lejos, nebulosamente significativo, sino como posible intersección con el presente. El pasado – como los espacios lejanos de un mundo más o menos unificado – no es lo meramente semejante, ni lo simplemente remoto y singular. Las reiteraciones del tiempo –y las del espacio– son como los latidos de una vida que es también la nuestra.⁹

Lo que yo aspiro con este trabajo, como ya he señalado, es verificar que efectivamente existe una relación de continuo dialogo entre la teología y la narrativa latinoamericana. Para ello, como resalta el mismo teórico literario en su obra, me centraré en plantear las secuelas que fueron surgiendo durante y tras las colonizaciones europeas y norteamericanas. Ese mismo conflicto que surgió de la superposición de lenguajes y culturas.

Con esto podremos concluir que dicho dialogo no solo comparten una misma esencia que se va actualizando a lo largo de la historia, y en donde los oprimidos ocupan un primer lugar, sino que este mismo dialogo ha definido el pensamiento identitario de los pueblos de América latina.

⁷ Custodio García, Olga Anet, *Figuraciones de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX: Escritura entre sacrificio y redención*, Friedrich-Shiller-Universitat Jena, Alemania, 1986, pp. 22-89. Disponible en Deutsche Nationalbibliothek: <https://bit.ly/3a9guyE>

⁸ Guillen, Claudio, op. cit. n. 2, pp. 137-165.

⁹ Guillen, Claudio, op. cit. n.2, p. 389.

Después de haber hecho un recorrido a través de la teología de la liberación, cabe decir que hubo una evolución hasta llegar a una definición clara de la misma, y en concreto en esta época. Para hablar de dicha evolución y de su relación con la teología de la liberación, me he propuesto estructurar el plan de trabajo de esta tesis en torno a tres figuras que son claves, así como su contexto social y cultural.

- Domingo de Soto (1494-1560), distinguiendo la figura de Bartolomé de las Casas y los dos conceptos de evangelio (profano y cristiano), vistos en los estudios hermenéuticos de Gilberto da Silva.¹⁰ También he decidido tomar como referencia el choque cultural entre la cultura precolombina y poscolonial, tomando algunas reseñas del teólogo liberacionista Roberto Olivero y comparándolas con las de Enrique Dussel. Las investigaciones de Domingo de Soto, más que por sus reflexiones sobre el concepto de justicia paulina (que reseñaremos de manera breve haciendo una comparación con la obra *Teología de la liberación* de Daniel M. Bell), son importantes por su famoso extracto sobre las controversias entre los teólogos españoles Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (1550-1551), puesto que es en este documento donde mejor se expresa ese choque de identidades, ya vistas en los estudios sobre la historia cristiana de Ellacuría, y que se va a ir prolongando a lo largo de los siglos.
- José Martí (1853-1895), quien desarrolla un concepto de justicia liberacionista que nos planteará, en palabras de Bell, «la primera cuestión a lo que de manera posterior deben hacer frente los teólogos de la liberación cuando subrayan el papel de justicia en la resistencia cristiana frente al orden capitalista es: ¿qué es la justicia?». ¹¹ Esto nos ha llevado, señalando al propio Bell, al reconocimiento de algunos liberacionistas del uso legítimo de la violencia «para restaurar los derechos violados». A través de este poeta es como mejor se expresa, mediante una ideología mesiánica, en donde se mezclan los ideales románticos traídos de la mano de Víctor Hugo (1802-1885) y el socialismo marxista francés que llegó a Latinoamérica (del cual

¹⁰ Ver página 73

¹¹ Bell, Daniel M. *Teología de la liberación tras el fin de la historia*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2009, p. 206.

hablaremos más adelante), esa doble visión entre los conceptos de imperio y lucha por los oprimidos, que se pueden sonsacar del famoso extracto de Domingo de Soto y que hemos ido viendo en referencia a la historia específica de la teología de la liberación.

- En tercer lugar y como culmen de estos dos momentos, y en relación con estas dos voces que he citado, terminaré con el pensamiento y la obra de Ernesto Cardenal que, sobre todo, se desarrolla a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Con este último autor se da tanto el pensamiento teológico de justicia y liberación, que hemos visto expuesto en el estudio sobre la teología de liberación, como el aspecto literario y político de José Martí. También es importante puesto que el poeta y revolucionario sandinista, como veremos más adelante, vive y participa de primera mano de las propias ideas liberacionistas a través del desarrollo y praxis de la propia teología de la liberación.

Para demostrar los objetivos que he planteado, conciliaré en los citados autores los siguientes puntos:

- 1) En Domingo de Soto, en concreto a través de su concepto de justicia paulino que se enfrenta a unas corrientes de pensamiento totalizador más acorde con el proyecto imperialista español, deja sentado que, en el cumplimiento de la ley de las obras, es como se puede obrar con justicia. Esta teoría se materializó en la figura de Bartolomé de las Casas y en demostrar que los nativos americanos eran seres humanos iguales a los europeos. No es de extrañar que Gustavo Gutiérrez, llamado por muchos el padre de la teología de la liberación, fundara en 1975 el centro de reflexión «Bartolomé de las Casas». El problema en el teólogo español es que se queda en la simple teoría, es Bartolomé de las Casas quien lleva a través de una praxis pastoral la respuesta del ser humano a través de su fe, una fe recibida gratuitamente, aquí el concepto de fe paulino, y que el hombre, a su cuenta, vuelca en la lucha hacia los más pobres.

Podemos decir que una fe gratuita a través de un Dios que se hace presente en la historia de los hombres nos lleva, siguiendo esta línea, a ese mismo

Dios que obra en el pueblo hispanoamericano. Ese Dios cuya justicia divina ha sido teorizada por Domingo de Soto y llevada, a través de la praxis, a la luz de la fe en la lucha que mantiene Bartolomé de las Casas, primer prototipo de teólogo de la liberación, a favor de los más débiles. Esto es lo que da voz propia a los pueblos hispanoamericanos frente a una religión que justifica el dominio colonial.

- 2) Ese pensamiento cristiano llega a José Martí a través de un socialismo desacralizado y un sentimiento romántico. Esto último de la mano de Víctor Hugo, unido al acontecimiento político independentista, va a originar una obra literaria que, junto a Rubén Darío, será referente en la literatura hispanoamericana posterior.

En el espíritu político de José Martí se da esa praxis del concepto de justicia teorizado por los teólogos humanistas españoles del siglo XVI. Un tipo de praxis política, en definitiva, que también plasma en parte de su obra literaria.

- 3) Ernesto Cardenal, en el cual desemboca la existencia social y la herencia cultural de ambos, tanto de Domingo de Soto como de José Martí, dentro del desarrollo del contexto histórico donde vive, le lleva a aunar una literatura comprometida, una praxis política y un sentimiento religioso que justifica la opción que toma hacia los que más sufren. Como detallaré en el apartado en el cual haré referencia a él, tres son los pilares que lo mueven: poesía, como pilar central, Dios, y revolución.¹²

Claudio Guillen en su obra *Entre lo uno y lo diverso*, haciendo referencia a la construcción literaria dice:

La literatura nos convida a una significación personal de los muchos aspectos que trasciende los límites de la imaginación individual. Si ninguna teoría es permanentemente cierta, si las visiones de los niveles múltiples de la realidad son ellos también múltiples y discordantes, es ineludible la selección y estructuración llevada a cabo por el arbitrio personal. Pero de tal arbitrio depende, hoy por hoy, de nuestra capacidad para lo que podría llamarse

¹² Ver página 179.

solidaridad creativa, con los hechos, sentido y sufrido por los hombres y las mujeres en diversos espacios y tiempo.¹³

La escritura de José Martí, gracias a la nueva estética literaria que le aporta la vieja Europa y el pensamiento cristiano que le llega, digamos de una manera desacralizada, a través de un socialismo que se ha ido mezclando con la cultura latinoamericana, logra insertar en la lengua castellana una forma y un contenido literario con un ser propio hispanoamericano,¹⁴ un nuevo ser en la literatura hispanoamericana que va a servir de referente a los grandes escritores hispanoamericanos del siglo XX, entre ellos Ernesto Cardenal. Esta nueva literatura está llevada, también, de un compromiso político.

El lector, como señala Guillén, no puede aportar una calidad de arbitrio a la lectura de José Martí sin esa llamada solidaridad creativa con los hechos sufridos, y las mujeres en diversos espacios y tiempo. Tanto en la poesía de José Martí como en la de Ernesto Cardenal se esconde una intrahistoria; la de personas en su quehacer diario que les ha hecho vivir, de manera débil, en una minoría de edad desde antes y después de las grandes conquistas que empezaron a arribar en el Nuevo Mundo. A través de pensadores como Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas, poetas y activistas políticos como José Martí y Ernesto Cardenal, zafarse de eso que se había convertido en algo connatural en ellos. De alguna u otra manera, independiente de un escritor como Gabriel García Márquez o su antagónico ideológico Vargas Llosa, la literatura hispanoamericana, ya haya pasado por el estadio del modernismo o se sitúe en una etapa postmodernista, en su mayor parte, va a ser una mezcla de una estética propia y un compromiso histórico hasta nuestros días.

¹³ Guillén, Claudio, op. cit. n.2, p. 388.

¹⁴ Reflexión tomada de las investigaciones de Parcero Torre, Celia María, op. cit. n.3, pp. 865-868.

METODOLOGÍA

Expuesta la introducción junto a los objetivos que pretendo en este trabajo, en los cuales trasluzco la experiencia vital del pueblo latinoamericano, abordando la relación entre las crisis y un proceso existencial hacia la emancipación que está marcado por la propia teología liberacionista, esta investigación toma como base una fuerte información proveniente de lecturas de diversos pensadores, de modo principal teólogos e historiadores, y la captura de sus ideas. Todo esto con el propósito de poder llevar a cabo la construcción de un texto coherente y transversal, puesto que se trata de dar una explicación trascendente de la historia, donde cada parte histórica esté en clara conjunción con el todo. Para ello, antes de pasar a lo profundo de la investigación, trataremos de dilucidar un marco epistemológico que nos sirva de herramienta para poder caminar con la suficiente claridad y, de este modo, conseguir que esta investigación sea consecuente con los objetivos que nos hemos propuesto en los puntos siguientes.

PARTE I

MARCO EPISTÉMICO RELACIONAL QUE SUSTENTA EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO LIBERACIONISTA

CAPÍTULO I

RAÍCES EPISTEMOLÓGICAS DE LA TEOLOGÍA LIBERACIONISTA

1. CRISTOLOGÍA LIBERACIONISTA: ACONTECIMIENTO Y LAZOS ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

Si queremos entender el desarrollo de todo este pensamiento, tenemos que detenernos a estudiar con detenimiento el pensamiento liberacionista de la teología en Latinoamérica, e ir desglosando aquellos puntos que la fueron definiendo. En primer lugar, voy a detenerme en el significado y la acción cristológica en la teología de la liberación.

Para hablar del concepto cristológico en la teología de la liberación, debemos situarnos de inicio en el contexto histórico de la propia teología. Por ello recurriremos a la obra *Mysterium liberationis*, y a varios autores concretos, cuyo pensamiento iré alternando. Estos son: Roberto Oliveros, Juan José Tamayo e Ignacio Ellacuría.

Roberto Oliveros nos habla de dos cuestiones importantes: el acontecimiento del Concilio Vaticano II y los lazos entre Europa y América. Dos puntos de encuentro que han dado lugar «a una nueva evangelización en América latina». Esta, prosiguiendo con el autor, toma como referente la experiencia contextual, y «la reimpulsa en la vida cristiana y eclesial». Una teología de corte liberacionista se va a enfrentar contra una opresión institucionalizada. El autor nos abre la vía a la comprensión de esa teología que se alza contra «el hecho brutal de la esclavitud y la pobreza de las mayorías latinoamericanas que empujaron decisivamente a reflexionarlas a la luz del Dios de Jesucristo y recomprender nuestra misión».¹⁵

Ante esto nos preguntamos: ¿qué sentido se da a Cristo en la teología de la liberación? João Batista Libânio hace mención a la dimensión cristológica de uno de

¹⁵ Oliveros, Roberto, "Historia de la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, pp. 17-18.

los artilleros de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez. Este pionero en la teología de la liberación nos sitúa dentro del proceso salvífico de Cristo «como la acción liberadora entendida en toda su plenitud». Pero, ¿de qué nos libera? Nos libera de esa opresión que enmarca el pecado y que se proyecta en la dura realidad del pobre.¹⁶

Como nos cuenta Marcelo Barros, hubo unos lazos que trasladaron a las nuevas tierras americanas una religión sincretizada con «experiencias religiosas antiguas de los griegos, romanos y bárbaros, con la tradición judeocristiana». Pero no se quedó ahí la cosa, puesto que esta religión se hacía al contexto histórico de los pueblos que pasaban a formar parte de la comunidad eclesial. Un choque cultural entre religiones que hizo que una se situara encima de la otra. Esto llevó a los fieles de base a «rehacer la espiritualidad de la alianza propuesta por la fe bíblica» con el entorno en el cual se desenvolvía la misma, planteando una cosmovisión propia de los textos bíblicos. Dios se manifiesta para estos a través del entorno que viven. Nos dice el investigador respecto a esto:

Estos tipos de expresión de fe vienen de personas no ligadas a la cultura occidental. Su intento de síntesis cristológica, cuando tiene lugar, no es para legitimar poderes jerárquicos o de dominación de personas sobre otras personas (hay cristologías oficiales que sí fueron pensadas para eso, y disfrazan ese hecho). Por todo ello, son cristologías a partir de abajo, y vinculadas a la vida de quien sufre. Son cristologías narrativas y fragmentadas que, por no ser de carácter dogmático (cuentan historias, no afirman dogmas), no se avergüenzan de ser incompletas. Al contrario de cualquier tendencia hacia un cristocentrismo exclusivista, Jesús es considerado el Cristo (el ungido de Dios), pero no está aislado de sus hermanos y hermanas.¹⁷

Leonardo Boff nos plantea la cristología desde la situación del oprimido, de aquí que, para este, en sus propias palabras: «La encarnación es el punto de llegada, no el punto de partida». El teólogo nos da una explicación de cómo ya desde un inicio los orígenes históricos de Jesús están situados en Nazaret. Este, en aquella época, es considerado un lugar mísero. De aquí que haya relacionado la encarnación como

¹⁶ Batista Libânio, João, *Gustavo Gutiérrez*, Editorial San Pablo, Madrid, 2006, p. 36.

¹⁷ Barros, Marcelo, "Jesús de Nazaret, Orixá de la compasión", en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, editorial Comisión Teológica Internacional de la ASETT, (s.l.), 2007, p.27, disponible en www.servicioskoinonia.org

el punto donde el cuerpo se posiciona, en este caso, en «el mundo de los pobres y marginados».¹⁸ Esto que un primer lugar puede suscitar un escándalo, sobre todo para el pueblo judío, nos hace encontrarnos con un modo concreto y radical de la humanidad de Cristo. Como indica el propio Leonardo Boff:

No es, por tanto, a través de un análisis abstracto de lo que sea Dios y de lo que sea ser hombre, como nosotros entendemos quién es Jesús Hombre-Dios. Pero fue conviviendo, viendo, siguiendo sus pasos y descifrando a Jesús como hemos llegado a conocer a Dios y al hombre. El Dios que en Jesús se revela es humano. El hombre que en Jesús se revela es divino. En eso reside la singularidad de la experiencia cristiana de Dios y del ser humano. Ser humano y Dios están tan íntimamente implicados, que no podemos ya hablar del ser humano sin hablar de Dios, y no podemos ya hablar de Dios sin hablar también del ser humano.¹⁹

En la propia obra *Mysterium liberationis*, Leonardo Boff ve una dificultad atrinitaria que se da en la actualidad, y que dificulta la liberación de los oprimidos. Es la abstracción absoluta de Dios que conduce a una historia de extorsión más que de salvación. Este concepto, explica el autor, va ligado a la propia actividad política que se ha desarrollado a lo largo de la historia. Un Dios absoluto es un dios omnipotente que justifica una jerarquía política centralizadora que sirve, pues, como base legitimadora del poder político. Esto se lleva a la vida real y «por más que el dogma enseñe que el Dios verdadero es la comunión de tres divinas personas, la experiencia común, expresada en el lenguaje, es de una concepción monoteísta de Dios». Una concepción que pone la vista dentro de las bases en una desintegración del misterio trinitario, donde cada persona de la Trinidad es seguida de una manera desgajada de las otras tres.

Leonardo Boff, prosigue, ve en esta separación la causa principal de la perversión del mensaje cristiano. Entonces Dios puede ser visto como el «gran patriarca» al que se subordina todo el mundo, incluidas las otras dos personas. También, «en los estratos modernos en los que predominan relaciones horizontales», se puede caer en un cristocentrismo. Cristo como absoluto conductor, «que se convierte en un cristomonismo», en donde «no existe relación con el Padre, como si no lo hubiera

¹⁸ Boff, Leonardo, "Cristología a partir del Nazareno", en J. M. Vigil, (*Bajar de la cruz...*), pp. 29-30.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

enviado, y la actualización histórica del Espíritu Santo». Si es, en cambio, este último la figura endiosada, nos metemos de lleno en la interiorización individual frente al proyecto que da la dimensión histórica. Tiene que haber, pues, una imprescindible relación trinitaria, termina Boff, que «inserte a la creación en su propia realidad divina».²⁰

Volviendo al artículo de Boff sobre la *Cristología a partir del Nazareno*, este persigue la misma dinámica ante la pregunta: «¿Cómo combinar Dios y hombre en el Nazareno?». Este parte de la idea de que no es a través de un análisis abstracto como el cristiano vive la experiencia de Dios, sino a través de la vida, muerte y resurrección de un personaje que vivió en un contexto histórico determinado. Existe pues un vínculo fuerte entre Dios que se revela en Jesús, y el Dios que nos revela Jesús. Leonardo Boff nos dice que «cuanto más ser humano era Jesús, más Dios se revelaba en él. Cuanto más Dios se relacionaba con Jesús, más se humanizaba en él».²¹ Prosigue este que en el Concilio de Calcedonia es cuando se explica con detenimiento la cuestión suscitada:

Esta fórmula no explica cómo Dios y el ser humano concurren para formar uno y el mismo Jesucristo; simplemente asegura los criterios que deben estar presentes en cualquier tipo de explicación: deben mantener simultáneamente la humanidad completa y la divinidad verdadera de Jesús, sin comprometer su unidad fundamental. El mismo Concilio, para expresar tal verdad, utilizó el modelo cultural vigente griego, utilizando las palabras naturaleza y persona. En Jesús están las dos naturalezas, la humana y la divina, cargadas y soportadas por la única persona del Hijo eterno, responsable de la unidad el único y mismo Jesucristo. Cómo se dé, sin embargo, esa unidad de las naturalezas a través de la Persona divina, es una cuestión que los padres conciliares dejaron abierta.²²

Y a partir de aquí entramos de lleno en lo que el teólogo denomina «esa apertura que convoca la creatividad de los teólogos», y prosigue el mismo «cada generación intentará insertar a Jesús, Dios-Ser humano, dentro del contexto de salvación». Para ser más exactos: es desde el propio hombre, su propia humanidad abierta no

²⁰ Boff, Leonardo, "Trinidad", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, pp. 514-516.

²¹ Boff, Leonardo, op. cit. n. 18, p. 31.

²² Ibidem, p. 32.

predefinida, de donde debe partir la salvación. La misma humanidad que se vertió en Cristo.²³

Si volvemos la vista de nuevo a la introducción de João Batista en *Gustavo Gutiérrez*, estos, desde la perspectiva del teólogo liberacionista, nos hacen reflexionar sobre el papel que cumple Cristo en la historia política de liberación; algo que ya hemos visto, como nos ha sugerido Leonardo Boff, en la figura de Cristo que toma forma de cuerpo para no difuminarse en una especie de espiritualismo sometido a los vaivenes del poder político dominante.²⁴

Prosigue João Libânio hablando sobre el estado donde se concretizan el «compromiso por las exigencias del Reino», y que no es otro que la lealtad de los propios seguidores de Jesús con su mensaje. En este sentido, se puede decir que a través de ellos «Dios mismo está actuando en la historia».

El punto principal de todo esto llega a los pueblos latinoamericanos a través de una realidad tremenda, dice el autor: «Crear en la resurrección es incompatible con la aceptación de una sociedad en la que el pobre está condenado a muerte».³⁴ Es más, el investigador expone literalmente una frase importante del pionero de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez: «La morada de Dios en la historia alcanza la plenitud en la Encarnación».³⁵

En el tercer apartado de la obra de João Batista, este recoge una reflexión del propio Gustavo Gutiérrez sobre el significado de «dar testimonio de la resurrección», en la cual el teólogo peruano expone dos conceptos claves. En el primero dice:

La teología es una función eclesial. Se hace en una Iglesia que debe dar en la historia el testimonio de una vida que ha vencido a la muerte. Ser testigos de la resurrección significa optar por la vida, por todas las expresiones de la vida, porque nada escapa a la globalidad del reino de Dios. Este testimonio de vida (vida material y espiritual, personal y social, presente y futura) reviste especial importancia en un subcontinente marcado por la muerte prematura e injusta, pero también por los esfuerzos orientados a la liberación de la opresión.²⁵

²³ Loc. cit.

²⁴ Batista Libânio, João, op. cit. n.16, página 36.

²⁵ Batista Libânio, João, op. cit. n. 16, p. 90.

En el segundo punto, este hace énfasis sobre la propia celebración de la vida en la eucaristía, «que es la obligación principal de la comunidad eclesial», prosigue:

Al partir el pan, recordamos el amor y la fidelidad de Jesús y la confirmación de su misión con el pobre a través de la resurrección. En ella se expresa la comunión profunda con el dolor humano, provocado en muchas ocasiones por la falta de pan, y se reconoce en la alegría al Resucitado que da la vida y suscita la esperanza del pueblo convocado por sus gestos y por su palabra.²⁶

¿Cómo se produce esta relación entre el Reino y los actos e ideas de los discípulos? Sobre esto explica el teólogo liberacionista Juan Luis Segundo que esta comunicación tiene como emisor al propio Dios, es este «el que se comunica con el hombre mediante actos e ideas y que solo entenderán la comunicación quién esté a tono con las prioridades del corazón de ese Dios». Todo acontecer de signo liberacionista que se dé en la historia es pues «señal de la presencia y revelación de Dios». Y termina el autor: «Dios se da a conocer como revelando algo al hombre cuando encuentra en este una sensibilidad histórica convergente con sus propias intenciones».²⁷

Existe pues una dirección en la teología de la liberación que tiene que ver con la actividad de los discípulos de Jesús como transmisores en la historia del mensaje salvífico de este. Un mensaje que se concretiza en un contexto histórico y que se va actualizando con el devenir de los tiempos. Este mensaje, no podía ser de otra manera, aterriza en los pueblos latinoamericanos y desarrolla un pensamiento dirigido al esfuerzo en la lucha a favor de sacar a los más oprimidos de su situación.

Hubo una preteología de la liberación como veremos más adelante. Lo que aquí nos interesa es examinar el movimiento de la teología de la liberación como elemento de cohesión entre sectores de la iglesia, que toman conciencia de la realidad histórica de la situación latinoamericana.

Volviendo al primero de los puntos señalados por Olivero sobre la referencia al Concilio Vaticano I,²⁸ este plantea una dirección opuesta a la teología liberacionista.

²⁶ Ibidem, p. 91.

²⁷ Segundo, Juan Luis, "Revelación, fe, signos de los tiempos", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 460.

²⁸ Ver página 14

Teófilo Cabestrero, «en la II Conferencia, celebrada en Medellín del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968, el Magisterio de los Obispos latinoamericanos aplicaba a las Iglesias particulares de América Latina el Concilio Vaticano II». En esta conferencia uno de los puntos centrales fue la de resaltar la dignidad de los pobres.²⁹ ¿Qué les hizo situarse en esa postura? ¿Y qué relación tuvo en esto el Concilio? Prosiguiendo con Cabestrero, este nos señala dos enfoques referentes al concilio: el primero trata sobre «el estado de bienestar en Europa», y el segundo, que es el que nos interesa, es una declaración clara en referencia al cambio en los pueblos de América Latina.

Los procesos de toma de conciencia generalizada de la injusticia, dependencia, miseria y opresión, hacían imposible no escuchar el clamor de los millones de empobrecidos que irrumpían en la sociedad y en la Iglesia reclamando salir de su «estado de malvivir».³⁰

Siguiendo con Teófilo Cabestreros, y con el apoyo papal, el pensamiento liberacionista en la teología latinoamericana fue concretizándose. El Concilio Vaticano II había servido de estímulo para abordar e intentar buscar solución a los problemas de los pueblos latinoamericanos. En referencia a ese camino marcado por el Concilio hacia Latinoamérica, nos dice el autor:

De los puntos luminosos de Juan XXIII, de Pablo VI y del Cardenal Lercaro, que iluminaron la experiencia eclesial y espiritual del Concilio Vaticano II en Roma, se ven pocas huellas en los Documentos conciliares. Pero su luz se extiende por los Documentos de Medellín, de Puebla, e incluso por los de Santo Domingo, aunque con menor intensidad. Esos puntos luminosos se concentran en bastantes páginas de los Documentos de Medellín, sobre todo en «Pobreza de la Iglesia», «Paz» y «Promoción humana».³¹

Esto nos puede situar ante la siguiente pregunta ¿cómo se llegó a este lazo entre el concilio y el desarrollo posterior de la teología de la liberación? Jon Sobrino cuando nos habla dentro de *Mysterium Liberationis* del Reino de Dios en la teología de la liberación, nos lleva a la consecución última de la fe cristiana. De manera precisa nos recuerda el teólogo que, a partir del Concilio Vaticano II, quedó como algo claro «que existe una jerarquía de verdades para la fe». A partir de ahí, él mismo

²⁹ Cabestrero, Teófilo, Primacia de los pobres en Jesús y la Iglesia, en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, editorial CTI ASETT, (s.l.), 2007, p. 36.

³⁰ Ibidem, p. 36-37.

³¹ Ibidem, p. 40.

nos habla de que la organización, en coalición con esas consecuencias últimas que he nombrado, corresponde a la teología. Estas consecuencias últimas parten del mensaje escatológico de Jesús y el finiquito «del mero positivismo teológico, dogmático o bíblico y el comienzo de teologías escatológicas, es decir, de teologías que han tratado de nombrar lo último de la fe y de desarrollarse desde eso».³²

Oscar Campana, en relación al Concilio Vaticano II y una cristología entorno a los pobres, nos cuenta que es la propia historia de este Concilio quien responde a esa vocación de servicio que se fue impregnando «primero hacia los pobres, luego junto a los pobres, finalmente desde los pobres». Fue una recuperación de algo impreso a fuego en el Evangelio de Jesús. Retomar el mensaje, las circunstancias, e imprimir «la radicalidad del Evangelio en los más difíciles momentos de la historia». Romper con el concepto imperialista y darles a los pobres «la centralidad del Reino de Dios». Pues el anuncio de este Reino les pertenece. La misión que se propuso Jesús pasa por ellos.³³

Referente a ese carácter que se imprimió hacia la teología de la liberación en los países latinoamericanos, quepa decir que esta ofrece, en primer lugar y en palabras del teólogo Jon Sobrino, una concretización de la propia teología, pues sale de su quehacer abstracto para llegar a la realidad de los pueblos latinoamericanos. Y, en segundo lugar, «es una determinada historización de esa totalidad, necesaria para que la teología pueda ser una teología de la liberación».³⁴ Si nos remontamos a los albores del movimiento liberacionista siempre optó por los pobres. Jon Sobrino nos habla de una visión desgarradora sobre la realidad de los pueblos latinoamericanos. Él lo expresa como «la masiva e injusta pobreza que acerca a la muerte a la mayoría». De aquí la profunda reflexión que ocupa a una teología impregnada por el Concilio Vaticano II. Esta se expone a esa realidad que desnuda la esperanza de la gente, la vuelve injusta. Expone el teólogo liberacionista:

Cuando la teología ve la realidad latinoamericana en ese primer momento preteológico, encuentra, sin caer en ingenuidades ni anacronismos, una realidad que tiene gran afinidad

³² Sobrino, Jon, "Centralidad del reino de Dios", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 467.

³³ Campana, Oscar, "Jesús, los pobres y la teología", en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, editorial CTI ASETT, (sl), 2007, pp. 43-44.

³⁴ Sobrino, Jon, op. cit. n. 32, p. 474.

con la realidad en que surgió la noción de Reino de Dios, tanto bíblicamente en ese lenguaje como extrabíblicamente en otros.³⁵

De aquí que el teólogo sepa leer entre líneas sobre esa realidad histórica; pues, subraya Jon Sobrino en relación a la realidad histórica actual y la de los pueblos que forjaron el reino de Dios:

La afinidad entre ambas realidades [...], es también la que posibilita comprender mejor lo que entonces significó el reino de Dios. El *Horizontverschmelzung* (entrelazamiento de horizontes) que exige la hermenéutica se realiza antes que nada en la misma realidad.

Lo que ha ocurrido entonces en la teología de la liberación es que en un momento pre-teológico se ha captado la realidad como irrupción del pobre con una esperanza de liberación. Esa captación supone un pre-juicio, si se quiere; pero en ello está el origen de la teología de la liberación.³⁶

A la hora de entrelazar la historia de los países latinoamericanos con una cristología orientada a la lucha contra las marginaciones que han sufrido los pobres de dichos pueblos, recurrimos otra vez a Jon Sobrino. Este nos habla sobre la situación político- social que creó Jesús desde un enfoque teológico. Explica el teólogo que «Jesús está convencido de la existencia del antirreino». El contexto histórico en el que se movió no seguía las sendas de Dios. El mundo reflejaba una serie de controversias que se apartaban de la voluntad de este. De aquí que Jon Sobrino nos lleve a plantearnos: «¿Quién es Dios?», «¿cómo debe ser el mundo según Dios?». Las respuestas están, como nos sugiere el autor, en la vida. «Dios es un dios de vida». Todo lo que se mueve alrededor de él debe, pues, girar en torno a la vida. De aquí esa lucha entre el reino y el antirreino, y ese rechazo de Jesús al mismo que socava la vida.³⁷

Este rechazo se convierte en denuncia contra aquellos que oprimen la vida de otros. Ese antirreino puede tomar muchos disfraces, presionar y pervertir con un poder que se esconde bajo la máscara de lo socialmente correcto. Nos dice al respecto Sobrino:

³⁵ Ibidem, p. 475.

³⁶ Ibidem, 475-476.

³⁷ Ibidem, página 484.

Jesús desenmascara el antirreino y sus raíces, desenmascara los mecanismos por los cuales el antirreino se puede hacer pasar por el reino. Desenmascara las tradiciones religiosas creadas por los hombres para poder anular la verdadera voluntad de Dios y mantener la opresión en nombre de Dios. Afirma por lo tanto que hay opresión, porque la hay y cómo puede justificarse ideológicamente tal situación de opresión.³⁸

Si echamos un breve repaso a la situación latinoamericana en la que se desarrolló la teología de la liberación nos encontramos con varias fases de transformación política, social y económica que nos lleva a una fase de postergación con la valorización de un sistema en continua crisis. Para ello podemos echar mano de los textos de Alberto J. Gullón Abao y Carlos Sixirei Paredes, sobre la sociedad de América latina en el siglo XX.

Los mismos exponen el crecimiento exponencial de los países latinoamericanos entre los años 1880 y 1930, y cómo esto generó una actividad lucrativa que benefició a unas poblaciones territoriales frente a otras. Se instaló así una asimetría en el manejo de capitales entre zonas. Esto trajo consigo un desdoblamiento social en donde se distinguía todavía el dominio caciquil del viejo patriarcado frente a las poblaciones que se expandieron como resultado del lucro mercantil, y donde ese sistema oligárquico no pudo mantenerse en pie.³⁹

Para terminar este apartado hagamos una breve reflexión entre la cristología liberacionista y el desarrollo actual del socialismo.

Como expone Jon Sobrino, en la actualidad, aunque el socialismo que recorrió Latinoamérica durante los años setenta y ochenta hoy en día ha caído, y no nos podemos situar en el mismo contexto histórico de Medellín, «el cristiano ve que hay algo que no ha cambiado: el pecado del mundo».⁴⁰ El cristianismo en sus orígenes, apunta el teólogo, la realidad que ofrece este, sobre todo el escándalo de la cruz, constituye un cambio paradigmático sin precedentes en el cual el oprimido ocupa un lugar primordial en la salvación. Es este cambio paradigmático

³⁸ Ibidem, página 485.

³⁹ Gullón Abao, Alberto J. y Sixirei Paredes, Carlos, "La sociedad de América latina en el siglo XX", en Juan B. Amores Carredano (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006, p. 776.

⁴⁰ Sobrino, Jon, Jesús y pobres. Lo meta-paradigmático de las cristologías, Instituto Español de Misiones extranjeras, Madrid, 1997, p. 2, disponible en www.seleccionesdeteologia.net

se suscita «una buena noticia que tiene una expresión cristológica: el Hijo. Y ese Hijo es Jesús de Nazaret». Al respecto comenta el autor:

Sin embargo, lo fundamental no es el Hijo sin más, sino el Hijo que fue Jesús de Nazaret. Si buscamos lo universal con un criterio cuantitativo, aquel Cristo será más universal que mejor exprese y comunique la buena noticia de Dios a todos los pobres de este mundo. Si lo buscamos con un criterio cualitativo, aquel Cristo será más universal que mejor sepa qué hacer con esa pobreza globalizante y cómo ser fiel a los pobres hasta final.⁴¹

Señala Sobrino que esta centralidad cristológica en el pobre se hace también marco en América Latina. ¿Por qué? Por la propia presencia histórica de Jesús, una presencia que toma como misión volver a ordenar el desbarajuste creado por la opresión hacia el pobre. En esto «no hay ni mitología ni ascética, sino voluntad de realidad».⁴² Es el propio Dios que se hace carne, se vuelve uno de nosotros y sufre con nuestra debilidad. Este se sitúa en un contexto histórico, contexto que se va a ir actualizando a través de sus fieles seguidores. Los propios sinópticos son un testimonio de esta realidad histórica, dando igual la posición narrativa que dé cada autor de los mismos. Para Jesús, prosigue el autor, los pobres son «los destinatarios fundamentales del Reino». Para ellos Jesús es el referente frente a los opresores y en cuanto a la opresión que ejercen. Es una lucha denostada contra aquellos que acumulan las riquezas.

En la propia resurrección de Jesús, nos dice Jon Sobrino, es donde esa relación última con la realidad produce un proceso de universalización «que pone el fundamento para la inculturación. Pero sin olvidar nunca a Jesús y los pobres». Como expone el autor:

La resurrección, hace, pues, referencia esencial a las víctimas, al pobre por excelencia. Dios hace lo que Jesús hizo: ponerse de parte de lo débil de este mundo. ¿Cómo vivir como resucitados en la historia? No se trata de vivir en condiciones lo más inmatrimoniales que sea posible -tentación desde los corintios hasta nuestros días-, sino de vivir el seguimiento de Jesús con el mayor amor posible. *Hay que bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Esta es la gran tarea. Pero juntamente hemos de preguntarnos qué añade la resurrección,

⁴¹ Ibidem, p. 3.

⁴² Ibidem, p. 4.

como triunfo sobre la muerte, al seguimiento de Jesús. Estas tres cosas: esperanza, libertad y gozo.⁴³

1.1. Eclesiología liberacionista: el avance de las comunidades

Joan del Alcázar, hace un cuestionamiento de la crisis del orden oligárquico, y se plantea con esto «la reforma y la revolución» en Latinoamérica. Con esto nos da a entender no solo la lucha entre posicionamientos reaccionarios frente a liberales, sino también cómo el panorama político latinoamericano, dentro de esa divergencia, situaba el poder en manos de unos pocos. Como señala el investigador:

A pesar del bipartidismo formal, el carácter oligárquico homogeneizaba la forma de gobierno que, en lo concreto, era algo que suscitaba el consenso de la propia clase dominante, la burocracia estatal, los profesionales y otros grupos de notables urbanos.⁴⁴

Esta situación nos lleva a la siguiente cuestión: ¿en qué modo surgió dentro de la comunidad cristiana una teología liberacionista que chocó contra este dominio sobre el oprimido?

Leonardo Boff nos recuerda el camino de revelación del misterio de Dios a través de la Santísima Trinidad. En resumidas cuentas, nos distingue los dos caminos: «El camino de la historia y el camino de la palabra», como significantes de ese propio desvelamiento. Por un lado, esto nos indica que si bien «la Trinidad se reveló en la vida de las personas, en la historia común de los humanos», luego también lo hizo tanto en la propia vida, muerte y resurrección de Cristo como en la presencia histórica del Espíritu Santo.

Prosigue Leonardo Boff, en Jesús se desvela el misterio trinitario y esa liberación se alarga hacia los pobres y oprimidos de la tierra. Es a través de Jesús que el Padre se hace presente y en donde esa práctica liberadora encuentra acogimiento. Es a través de este que el Hijo se hace presente en el contexto histórico y su mera presencia ya revela una autoridad que viene validada por lo divino. Así el autor nos hace entender la presencia de la fuerza del Espíritu, «que está en Jesús y es exterior

⁴³ Ibidem, p. 5.

⁴⁴ Alcázar, Joan del, "América latina en el siglo XX", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2006, pp. 801-804.

al mismo, y que se hace potencia a lo largo de los siglos, insuflando su forma liberadora entre los oprimidos de la tierra».

Es aquí donde el teólogo dice: «A partir de la conciencia trinitaria nosotros, los cristianos tomamos conciencia de la presencia de Dios en la creación y en la historia». ⁴⁵

La teología de la liberación surgió de manera oficial, como hemos visto, a mediados del siglo XX, a partir de unas controversias. En primer lugar, y recapitulando, por un choque de culturas, en el que una civilización se impuso sobre la otra, y como señala la investigadora Ana de Zaballa Beascochea, esto produjo «una sociedad indiana, conformada en el mestizaje de una población indígena ya de por sí profundamente religiosa, y una castellana que hizo del catolicismo su más clara señal identitaria». ⁴⁶ En segundo lugar por un proceso histórico emancipador que va de la mano, como señala el historiador Juan B. Amores Carredano, de un camino que se da a la par de las circunstancias políticas, económicas y sociales de Europa. ⁴⁷ Y en tercer lugar, en consonancia con ese proceso de independencia, y como señala también Juan B. Amores, una vez finalizada esta, se produjo un debilitamiento económico y social, acompañado de vaivenes de crecimiento, cuyas consecuencias tomaron auge en el siglo XX, aunque se desarrollaron a lo largo del XIX, dando lugar a enfrentamientos y radicalización de la política, formación de oligarquías dominantes (que a veces tomaban tintes liberales) provenientes de familias que se aprovecharon del comercio exportador, de la relegación de las clases oprimidas, y del colonialismo mercantil de países extranjeros que vivieron en la época posindependencia. Un vasto mercado donde cebarse, y levantamientos revolucionarios frente a la explotación sobre las capas más oprimidas del pueblo. ⁴⁸ Como explica el autor sobre el modelo económico hacia fuera del que se aprovecharon las oligarquías frente a un cambio de las estructuras sociales, esto ha producido un debate histórico en el que se dirime las responsabilidades en los

⁴⁵ Boff, Leonardo, op. cit. n. 20, pp. 516-519.

⁴⁶ Zaballa Beascochea, Ana de, y Paniagua Pérez, Jesús, "La Iglesia en Indias", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2006, p. 420.

⁴⁷ Amores Carredano, Juan B., "La independencia de la América continental española", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2006, p. 593.

⁴⁸ Amores Carredano, Juan B., "Hispanoamérica en el siglo XIX. Política, Economía y sociedad", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2012, Ariel, 2006, Madrid, pp. 657-687.

manejos de explotación de los países ricos y el grado de autonomía y corrupción de los gobiernos regionales en Latinoamérica.⁴⁹

Por último, y esto es importante para adentrarnos en un estudio eclesiológico liberacionista, tenemos que recurrir al mismo autor para señalar el papel que cumplió la Iglesia en ese proceso.

Leonardo Boff nos sitúa dentro de la misión de la Iglesia en algo que se desenvuelve en «la realidad socio-histórica en la que se encuentra inserta».⁵⁰ En este sentido, el teólogo apunta a algo muy importante en la conciencia evangelizadora de la misma. Algo que «da cuerpo a la práctica evangelizadora», y que es el servicio a los hombres dentro de la gracia liberadora. Esa fue la misión de Jesús y ese debe ser también el aspecto que se debe dar en los países de América latina. La labor de profeta que denuncia las causas perdidas que se mueven dentro del despojo y violencia hacia el más oprimido en Latinoamérica. Lo que recoge Boff a través de la reflexión de Las Casas quien, a su vez, toma como referente para ello al autor Eduardo Hoornaert.

Bartolomé de las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, describía las dos actitudes fundamentales de los colonizadores: la primera la constituyen "las guerras injustas, crueles, sangrientas y tiránicas"; la segunda sigue la misma lógica de violencia: "opresión de los seres humanos con la más dura, horrible y áspera servidumbre a la que nunca fueran sometidos hombres o animales".⁵¹

En este sentido, miembros de la Iglesia han actuado como profetas denunciando las tropelías contra las comunidades indígenas y su cultura, algo que quedó en nada pues no se pudo explicar la situación debido a las causas políticas que rodeaban estas posesiones de la Corona de Castilla. De hecho, Leonardo Boff nos dice lo siguiente sobre ese colonialismo y el desarrollo del mismo a lo largo de la historia:

El viacrucis latinoamericano tiene demasiadas "estaciones" para que podamos siquiera enumerarlas. Limitémonos a constatar que el colonialismo se transformó en neo-

⁴⁹ Ibidem, pp. 706-708.

⁵⁰ Boff, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1986, p. 45.

⁵¹ Ibidem, p. 47.

colonialismo, y que la servidumbre de antaño persiste, bajo distintos signos y distintos señores, hasta día de hoy.⁵²

Prosigue Boff diciendo que la Iglesia es el epicentro desde donde debe surgir respuesta a ese grito desesperante que denunció la comunidad de obispos latinoamericanos reunidos en Puebla.⁵³ En tal sentido, el teólogo nos indica que la Iglesia debe encontrar respuestas a este grito de desesperación. Todo esto se consigue con la denuncia y también con «la proclamación del Reino de Dios, que significa la liberación plena de toda creación, cósmica y humana, de sus injusticias, y la realización integral del designio de Dios, que consiste en la inserción de todo en su propia vida divina».⁵⁴ Con ello nos quiere decir que ese Reino, que como hemos visto es la comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, constituye ese hacer de la Iglesia a la luz del Evangelio que a través de la palabra y la acción transformadora dan un sentido pleno en el servicio a la comunidad de hombres y mujeres.

Enrique Dussel expone en unos estudios que realiza sobre los senderos que ha recorrido la Iglesia en Latinoamérica, que la misma desarrolló una actitud profética en los países latinoamericanos que le permitió desprenderse del anquilosamiento que le estaba provocando la totalización institucionalista, algo «que llevó a una interpretación política» fuera de una visión de futuro esperanzadora sobre la comunidad y el servicio exterior de la propia. En este sentido, Dussel es muy explícito:

La Iglesia en cambio es esencialmente una institución misionera, una institución profética y, voy a explicarlo después, una institución liberadora. De tal manera que no puedo primero definir a la institución y después a la misión, como nos habían enseñado: primero organizar la comunidad y después salir al apostolado; organizar antes la comunidad y después preguntarnos cómo realizar la profecía. ¡No! Es que la comunidad se organiza en lo que llamamos el apostolado, la comunidad se organiza en y para la profecía, en la misión, en el servicio a la exterioridad. Si primero se piensa en la sola comunidad, la ley

⁵² Ibidem, p. 48.

⁵³ Ídem.

⁵⁴ Ibidem, p. 49.

esencial de su constitución se contradice ya. A tal punto que cuando la Iglesia no tuviera exterioridad donde cumplir su misión habría muerto.⁵⁵

Aquí se puede comprobar la distinción significativa entre la radical institucionalización eclesial que deriva en una situación política interesada como es el caso que representó Sepúlveda, como veremos más adelante, y la exteriorización de la misión eclesiástica de Bartolomé de las Casas, paradigma de la teología liberacionista.

Ignacio Ellacuría nos habla sobre un concepto de realidad humana en expansión continua, debido a la «esencia abierta» que la caracteriza. El pensador se ciñe a dos momentos en los cuales se asienta «la sustantividad real»:

Ahora bien, la sustantividad real tiene dos momentos: uno, el momento según el cual en virtud de las notas que posee con su unidad primaria es tal o cual realidad (un astro, una encina, un perro, un hombre, etc.); otro, según el cual el carácter mismo de su realidad es distinto, porque es distinta la manera según la cual cada realidad es «de suyo». El primer momento se llama talitativo porque de él depende que una cosa sea tal cosa o tal otra; el segundo momento se llama trascendental, porque según él estamos ante una manera u otra realidad. Pero estos dos momentos no son independientes, porque son las notas, en su concreta totalidad, las que determinan el carácter del momento de realidad. Las notas tienen, por tanto, una doble función: la función de construir la sustantividad «tal» como es (función talitativa) y la función de construir la manera de ser «de suyo» (función trascendental).⁵⁶

Hemos visto que la comunidad eclesial se erige a raíz de la necesidad de transformación, una necesidad que siente la misma debido a lo que Álvaro Magaña, al dar una definición de la Eclesiología, ve como «una experiencia eclesial rebotante de la fuerza del Espíritu Santo», y «que se va gestando con un nuevo rostro y en torno a los pobres» que, igual, se centra en la experiencia histórica de la propia comunidad que la conforma, una experiencia que toma raíz en la necesidad transformadora de una «situación infrahumana de dimensión catastrófica y de acuerdo con la participación activa de los creyentes».⁵⁷

⁵⁵ Dussel, Enrique, *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*, Latinoamericana Libros, Buenos Aires, 1973, p. 88, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131101011/TEOLOGIA.pdf>

⁵⁶ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta, Madrid, 1991, p. 258.

⁵⁷ Quiroz Magaña, Álvaro, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1983 página 50.

Esto sigue la misma línea en la que hemos situado el Reino de Dios si lo relacionamos con la función talitativa y apertura trascendente, de la que nos ha hablado Ellacuría, y que debe reunir la comunidad eclesial. Álvaro Quiroz, dentro de esa perspectiva abierta en el hombre, señala la importancia que tuvo el concilio para sentar el orden que luego serviría a la teología liberacionista y nos comenta que esta lo tiene presente en «su misión peregrina» a través de los intrincados y virulentos obstáculos que sufre el pueblo oprimido. Álvaro Quiroz toma el pensamiento del teólogo Hans Küng al poner en un lugar central dentro de la eclesiología la predicación de Jesús.

Küng, recoge Quiroz, hace una aclaración precisa sobre este acontecer de la Iglesia. Este expone que la misma se tiene que mantener fiel al mensaje misionero de Jesús «pues, aunque él, en su estadio prepascual, no haya propiamente fundado una iglesia, sí dio origen a ella con el conjunto de su acontecer: su acción, su muerte y resurrección, el envío del Espíritu».⁵⁸ Pero no hay que detenerse aquí, se debe ir más lejos, se tiene que tener una conexión con la realidad circundante y hay que tener en cuenta lo siguiente:

Que el carácter escatológico y trascendente del reino de Dios en cuanto reino de Dios nos impide afirmar aquí una identidad o simplemente una continuidad... porque el reino de Dios no nace de una evolución orgánica, ni de un proceso de madurez y penetración, sino de la nueva intervención de Dios, indeducible y consumadora, a la que corresponde del lado del hombre, abertura y disposición, obediencia, vigilancia, fe y conversión.⁵⁹

A esto Hans Küng, aunque nos alerta de la ya mencionada glorificación de la Iglesia, también nos indica que «no debe entenderse» una diferencia radical entre Iglesia y reino, pues la Iglesia, la propia misión de la misma debe girar en torno a la búsqueda de ese reino. Es más, esta se debe presentar como servidora del mismo en una «diakonia espiritual que no es identificación sin crítica con los modelos históricos existentes; más aún, que supone ponerlos en constante tela de juicio».⁶⁰

Y aquí entra el pensamiento que imprime Ignacio Ellacuría a la *Mysterium liberationis*, con la narración que realiza en torno a la utopía y el profetismo. Ya

⁵⁸ Ibidem, p. 130.

⁵⁹ Ibidem, pp. 130 y 131.

⁶⁰ Ibidem, p. 131.

desde un principio nos subraya la inviolable unión entre estos dos conceptos «para no perder su efectividad histórica y propender a convertirse en escapismo idealista». ¿Por qué le da tanta importancia a esta asociación? Este nos habla de la utopía como un camino que se está realizando aquí y ahora, con lo cual tiene «una concretización en términos históricos sociales» que se une a la búsqueda utópica del Reino de Dios. Es muy importante, pues, para el teólogo que la situación histórica en la que se desenvuelve la comunidad no pueda dejar de lado el hecho profético que ya se remonta al Antiguo Testamento, y que pasa por la misión de Jesús, la comunidad que se formó tras su paso histórico y todo el desarrollo del pensamiento y la función de la Iglesia a lo largo de los siglos. De ahí que Ellacuría, fiel a su filosofía, nos hable del aspecto abierto que debe tener el pueblo de Dios y que cualquier «cierre debe hacerse por una opción del mismo con su carácter orgánico más que jerárquico», a través del cual «cabén muchos carismas, funciones y actividades, unos más pertinentes que otros a la hora de definir los caracteres históricos constatables de la utopía cristiana».⁶¹

En relación a América latina, prosigue el teólogo, se da una relación fecunda entre utopía y profetismo debido al contexto histórico en el que se desenvuelve esta. Para argumentar esta fecunda relación Ellacuría ve parecido entre «las características peculiares que rodean a esta, que le asemejan a las atribuidas al siervo de Yahvé». En este sentido expone las consecuencias de «una región maltratada ya desde la conquista armada hecha por la cristiandad española».⁶² La situación de pobreza, marginación y explotación que describe concuerda con historiadores como Lutgardo García Fuentes, que escribe lo siguiente en un artículo sobre la economía de América latina.

Al derribarse los imperios americanos de España y Portugal, surgió en su lugar un mosaico de naciones con una variada gama de formas políticas, incluyendo confederaciones, repúblicas federales y un imperio. Los niveles de vida eran bajos, pero no había una gran diferencia respecto de los países de América del Norte. En los primeros decenios del siglo XIX el ingreso real per capital de Iberoamérica fue modesto. Se pensaba con bastante optimismo que sería suficiente con capital y mano de obra para poder explotar los

⁶¹ Ellacuría, Ignacio, "Utopía y profetismo", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, pp. 393-395.

⁶² *Ibidem*, páginas 399 y 400.

recursos naturales del vasto continente y tener acceso a los mercados europeos. Han pasado casi dos siglos y los sueños no se han cumplido. Hoy en día la evidencia no admite discusión: les está resultando muy difícil superar la brecha que existe entre el desarrollo económico de la región y el de los países avanzados.⁶³

Ellacuría, toma la palabra al respecto para denunciar, en consonancia con el profetismo que detalla, la tremenda injusticia social que asola a los países latinoamericanos que se viraliza, entre otras muchas situaciones, «en un fenómeno tan dramático como el de la deuda externa de América latina, tanto en el origen como en el modo de exigir su pago», esto nos hace tomar conciencia, a su vez, de lo hipócrita de un sistema que «hace un daño mortal a los que se supone quieren ayudar».⁶⁴

Sobre este mismo asunto, de vital importancia a la hora de describir la situación de la comunidad eclesial que se desenvuelve dentro de este contexto, coincide con el ya citado Lutgardo García, quien habla del problema generado por la enorme deuda en América latina, apoyándose en fuentes estadísticas, y que han tenido consecuencias dramáticas como ajustes económicos que parece no servir para recuperar la economía, ni tampoco se traduce en erradicación de la pobreza y un mayor bienestar social. El historiador nos describe un contexto de lucha que intenta satisfacer por un lado los problemas macroeconómicos, y que exigen entidades como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, y por el otro el combate contra la regresión social que crea más clases desfavorecidas y en situación, incluso, de pobreza radical frente a la exigencia de una austeridad por parte de las instituciones financieras internacionales que no merman la deuda y provocan, aun si cabe, más miseria.⁶⁵

En este sentido, Leonardo Boff, volviendo a la narración sobre el partido que tiene que tomar la teología hacia el pobre, nos señala la importancia de la «misión evangelizadora» de la comunidad eclesial. La Iglesia, señala el mismo autor satisfacción de las demandas de las entidades internacionales antes mencionadas. No puede suscribir su campo de acción a lo meramente religioso «porque ello supondría

⁶³ García Fuentes, Lutgardo, "Economía en América Latina", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), Historia de América, Ariel Editores, Barcelona, 2006, p. 735

⁶⁴ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 61, p. 403.

⁶⁵ García Fuentes, Lutgardo, op. cit. n. 63, pp. 770-773.

incurrir en un dualismo que ya hemos superado y que se expresaba en términos de natural/sobrenatural, sagrado/profano, mundano/divino». Por el contrario, la Iglesia debe recurrir al aspecto intemporal de su misión sin apartarse de los problemas de los hombres, los cuales no dejaron indiferentes a Jesús, siguiendo una estela que abarque todos los aspectos de la vida, que como nos indica Boff: se trata de la misión evangélica y evangelizadora de la Iglesia. En otras palabras: a la Iglesia le interesa tanto el que haya comunidades cristianas que vivan el espíritu del Evangelio (fortalecimiento de la propia realidad eclesial) como que se refuercen en la sociedad los mecanismos generadores de justicia social, de participación del pueblo y de transformaciones estructurales de la sociedad hacia unas formas más democráticas de convivencia. Tanto en un campo como en otro se realiza bajo distintos signos el Reino de Dios sus bienes.

De aquí que este teólogo liberacionista vea una clara relación «entre salvación de Cristo y liberación humana» que se viene actualizando en el contexto social histórico en el que se desenvuelve la comunidad. Sobre esto hay que destacar «que las liberaciones históricas no son únicamente históricas; son también sacramentos de una salvación que se dio en la vida, muerte y resurrección de Cristo». La salvación que nos señala el autor abarca mucho más que la mera justicia en el terreno temporal, siguiendo con esta reflexión, está abierta a la integración de todos los aspectos que rodean lo sagrado y lo divino, pues se erige «hasta llegar a la expresión suprema»⁶⁶ en la que se amparan «los hijos de Dios», aquellos que reclaman justicia a lo largo de todo el orbe. Algo que está abierto a todos desde la fe, y que se concreta y marca una relación en la que, en palabras de Leonardo Boff:

En esta perspectiva resulta comprensible el que la actividad humana jamás sea únicamente humana, sino que es penetrada, sustentada, animada y acrecentada por la acción divina. Pero tampoco la acción divina en la historia es exclusivamente divina, sino que hace uso de las mediaciones humanas, sociales y cósmicas para encarnarse, hacerse presente y realizarse. Las relaciones entre una y otra tienen en el misterio de la encarnación su paradigma, pero también su carácter místico. No son dos liberaciones, del mismo modo que no hay dos

⁶⁶ Boff, Leonardo, op. cit. n. 50, pp. 92-95.

Jesuses [s/c], sino una sola liberación dentro de dos dimensiones, la humana y la divina, que se encuentran sin confusión, sin mutación, sin división y sin separación.⁶⁷

Volviendo a Hans Küng, este nos da unas pautas acerca de esta historia de la Iglesia que se mueve entre lo divino y las mediaciones humanas que la hacen presente dentro de los determinados contextos históricos. Nos da una señal muy clara al dilucidar el concepto de Iglesia que se da «por la forma histórica que adopta en cada caso la misma». Es importante resaltar esto, pues el autor denuncia que esta determinación empuja a la Iglesia a quedar cerrada por ese espacio-tiempo en el que se desenvuelve la comunidad. Sí es cierto, siguiendo la línea investigadora del mismo, que dicha comunidad tiene una figuración histórica «determinada por ciertos teólogos históricos. Pero, como muy bien señala, y como hemos visto con Leonardo Boff, esta tiene «dentro de todas las corrientes y contracorrientes del espíritu, algo que permanece por encima de todos los vaivenes históricos» que la define y la determina. En esto el teólogo es muy claro, solo fijándonos en esa esencia que envuelve la temporalidad de la comunidad eclesial es cuando a partir de lo móvil e inmóvil de la que se abastece, podemos entender que no existe una rigidez metafísica que la determine, sino que esta manera permanente se forja a través del desarrollo histórico. Es la forma histórica lo que concretiza la esencia de la propia Iglesia. Ambas concepciones inseparables forman una unidad, pues «no existe una diferencia real sino conceptual» entre ambas. Partiendo de esta importante reflexión, Hans Küng nos sitúa en la línea histórica y «las variaciones del concepto de la Iglesia en las distintas épocas históricas». En ese punto en el que suma la mediación humana, podemos ver reflejado el manejo de los teólogos a la hora de contribuir a que esta se adapte a la realidad circundante. Lo podemos comprobar en los padres de la Iglesia, en los concilios, en la defensa de la fe y de la institución, etc. Como síntesis a todo esto, expongamos la siguiente reflexión del teólogo.

Ha habido una coherencia real en el acontecer histórico de la Iglesia y la teología... La eclesiología en cuanto la Iglesia misma, está compuesta de hombres y es para hombres que existen en el tiempo y el mundo, en el irrepitible ahora de su mundo constantemente cambiante, es esencialmente histórica. No hay una esencia en un cielo inalterable de ideas platónicas, sino solo la historia de la Iglesia. La Iglesia real no sólo tiene una historia, sino

⁶⁷ Ibidem, p. 45.

que ella misma es el acontecer de la historia. No hay una doctrina sobre la Iglesia como sistema metafísico-ontológico inmutable, sino sólo en el contexto de la historia de la Iglesia, de los dogmas y de la teología, como condicionada esencialmente por la historia.⁶⁸

Una vez llegados a este punto, podemos pasar a desarrollar dos aspectos que son vitales para la tesis que estoy tratando:

- La comunidad eclesial en la historia de los países latinoamericanos.
- El sentido liberacionista de la comunidad eclesial.

1.1.1. La comunidad eclesial en la historia de los países latinoamericanos

Ana de Zaballa Beascochea hace un estudio pormenorizado sobre la cuestión de la historia de la Iglesia en los países latinoamericanos. Una de las características que va a reunir desde el principio de la llegada al Nuevo Mundo de los conquistadores españoles es, junto a los intereses políticos del imperio, el pensamiento teocrático pontifical que databa desde la edad media. Este daba lugar, por parte del papado, «a conceder el derecho a conquistar tierras de infieles, con el deber inherente de evangelizarlos». Es aquí, como nos cuenta la autora, que la intervención de la religión cristiana tenía un papel predominante en la expansión colonial del Nuevo Mundo, tanto a través de la expansión evangelizadora, donde las órdenes regulares cumplieron un importante papel, como en el asentamiento y estructuración de las incipientes comunidades por parte de las jerarquías eclesiásticas. Esto dio pie, de una manera obvia, a una mezcla cada vez mayor en la configuración de las iglesias de «españoles, criollos y mestizos». Las diócesis, prosigue la investigadora, se establecía bajo asientos seguros tanto a nivel político como evangelizador, esto último por parte, como se ha dicho, de las órdenes regulares. Uno de los puntos importantes que señala Ana de Zaballa, y que desarrollaré en el primer apartado de la segunda parte de la tesis es el siguiente:

En el mundo urbano, la pastoral eclesiástica prestó atención preferente a la sociedad hispano-criolla. Las sedes diocesanas, los cabildos catedralicios y las universidades dispusieron, a medida que avanzó el siglo XVI, de una mayor presencia del clero secular.

⁶⁸ Küng, Hans, *La Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1968, pp. 14-24, disponible en www.laicos.antropos.es

Los teólogos se plantearon los temas morales del precapitalismo americano relacionados sobre todo con el comercio, la minería, los ingenios agrícolas, etcétera.⁶⁹

Los pasos que siguió la Iglesia en los países latinoamericanos hasta desembocar en la teología de la liberación entroncan con las vicisitudes del pueblo de Israel, algo que nos describe Hans Küng en su citada obra sobre la Iglesia, principalmente cuando nos habla de la estructura fundamental de la misma. Este nos recuerda que los israelitas se proclamaban como el pueblo elegido de Dios. Ellos le prestan su confianza a él, que los hace depositarios de su plan de salvación. Fue con ellos con quien forjó «una alianza que significa un pacto de vida». Todo entendido, como subraya el teólogo, desde la libre disposición, sin coacción ninguna. Dios, otorgó al pueblo de Israel ser «el eje central de la historia y la salvación», pero en nuestro caso (y de aquí lo que caracteriza a la Iglesia de los hombres) el desarrollo de la Iglesia en las tierras del Nuevo Mundo, y su similitud con el pueblo de Israel, es que en ambos casos no hicieron correspondencia con la acción de Dios. Ambas historias están compuestas de intereses particulares y egoístas que traicionan esa confianza depositada y que igualmente provocan daños y sufrimientos entre los más desfavorecidos como consecuencia de esa traición. En este sentido, y aquí fue el papel que cumplió la teología de la liberación, «los profetas tuvieron la misión de anunciar al pueblo infiel el juicio y reprobación de Dios y al vencido y pisoteado Israel la misericordia y nueva elección de Dios».⁷⁰

La pregunta principal sobre la mentalidad evangelizadora que arribó en las tierras del Nuevo Mundo es, ¿cuál fue el eje central político y de las comunidades eclesíásticas que chocó en su expansión con las culturas precolombinas? La respuesta es la consecuencia de la realidad histórica que estamos describiendo.

Para responder a esta pregunta debemos retrotraernos, dentro de la historia del cristianismo, a la época medieval y a partir de ahí desarrollar las vicisitudes políticas y teológicas que fueron configurando el quehacer de la Iglesia. Para ello, en un primer lugar, haremos uso de un elemento fundamental descrito por el historiador Emilio Mitre Fernández: el panorama de la defensa ortodoxa por parte occidental frente a

⁶⁹ Zaballa Beascochea, Ana de, y Paniagua Pérez, Jesús, op. cit. n. 46, pp. 414-417.

⁷⁰ Küng, Hans, op. cit. en n. 68, pp. 142-144.

un oriente en el cual el islam, en continua expansión, amenazaba constantemente a Europa. Este acoso provocó que los distintos territorios que configuraban el continente constituyeran una suerte de unión en defensa tanto de su integridad territorial como de sus valores culturales y religiosos. Esto tuvo un gran «impacto tanto en una anticristica que se veía próxima», como en el sustento económico y las divergencias teológicas, por falta de comunicación, entre las iglesias occidentales y orientales, debido a la situación compleja en la que cada una se desenvolvía. Con respecto a este capítulo histórico, el autor hace referencia a la mentalidad que se traspasó a tierras americanas, cuando nos dice:

El fortalecimiento de una Iglesia latina no se haría sólo en confrontación con su vecina de Oriente. Se haría también a través de la pugna con las peculiaridades teológicas desarrolladas en su interior. Ello explica que la querrela de las imágenes —un problema esencialmente oriental, pero con unas fuertes repercusiones también en el exterior— tenga un no desdeñable impacto en Occidente. Y explica también los anatemas lanzados contra lo que J.E. Martínez E. Tur ha denominado «herejías menores». Una serie de disidencias de cierto arraigo en una península Ibérica mayoritariamente sometida a la férula política del Islam». ⁷¹

En este sentido, uno de los temas más interesantes y que también influiría en la misión de la Iglesia en los países americanos fue lo que la historiadora Esther González Crespo menciona como el paso de la distribución de poderes: clero, caballero y trabajador a la usurpación de los mismos poderes políticos por parte de los primeros; puesto, como pensaban, «su situación era la más alta y noble». Por eso, y partiendo de esta concepción, «el clero fue capaz de definir un nuevo concepto de sacerdocio y de transmitir a Occidente la necesidad de reformar la propia sociedad cristiana». ⁷²

En este sentido, la Iglesia intentaba, sobre todo después de la reforma, luchar contra «los poderes políticos a cuya cabeza se hallaba el emperador y que se habían apropiado de los bienes y cargos eclesiásticos que ofrecían al mejor postor». Es por ello que desde la jerarquía eclesiástica se viera como algo prioritario hacer una

⁷¹ Mitre Fernández, Emilio, "Oriente y occidente en defensa de la ortodoxia", en *Historia del Cristianismo*, Vol. 2. (El mundo medieval / coord. por Emilio Mitre Fernández), Trotta, Madrid, 2003, pp. 15-16.

⁷² González Crespo, Esther, "El pontificado, de la reforma a la plenitudo potestatis", en *Historia del Cristianismo*, Vol. 2. (El mundo medieval / coord. por Emilio Mitre Fernández), Trotta, Madrid, 2003, pp. 183 y 184.

extensa reforma para corregir los desmanes de los poderes temporales, de aquí, como expone la autora:

El pontificado, una vez recuperado su prestigio, especialmente a raíz del gobierno de León IX, y conseguida su libertad (en 1059, cuando se instituyó la elección del pontífice sólo por los cardenales), comenzó a defender la preeminencia del poder espiritual por encima del temporal. Esta posición del dominio espiritual para dirigir la sociedad cristiana ya estaba plenamente configurada con Gregorio VII. Éste la defendió con una fuerza extraordinaria, llegando a sostener duros enfrentamientos políticos y religiosos que conmocionaron a toda Europa occidental.⁷³

Vemos pues, tras estas palabras, una fuerte intención de buscar la diferencia entre el poder temporal y espiritual. Una distinción que dio lugar, como ha citado la mencionada historiadora, a un proceso radical de emancipación. En esa lucha tuvo un papel muy destacado, como veremos a continuación en el historiador Thomas M'Crie, la insistencia en la formación de los sacerdotes. Una ignorancia «que llevaba a la adopción de las más absurdas opiniones y a la práctica de las más extravagantes supersticiones». Algo que luego era trasladado a las bases cristianas dando forma a una credulidad cada vez en mayor auge.⁷⁴

La reforma en España, siguiendo la línea de investigación de M'Crie, nos adentra en el terreno de sortear obstáculos contra el poder político heredado de los Reyes Católicos cuyo culmen llegaría a través de sus sucesores dinásticos, en concreto Carlos V y Felipe II. Uno de los azotes politizados llegaría de la controladora mano de la Inquisición. Algo que sirvió al poder temporal frente al rechazo y la alarma nacional, como dice el autor:

Cisneros contribuyó, más que ningún otro individuo, a remachar las cadenas del despotismo político y espiritual en su país natal. En posesión de talentos que le capacitaban para prever los terribles efectos que la Inquisición había de producir inevitablemente, fue llamado a intervenir en los negocios públicos en una época en que esos efectos habían ya decididamente aparecido.

A través de la política del Cardenal Cisneros se puede entrever la política de control imperialista en donde este con la aquiescencia de los Reyes Católicos, «no

⁷³ Ibidem, p. 184.

⁷⁴ M'Crie, Thomas, *La reforma en España en el siglo XVI*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2008, p. 61.

satisfecho con perpetuar la Inquisición en su país natal, extendió tan precioso legado a dos continentes, estableciendo un tribunal en Orán, África, y otro en Cuba, América». Y como dice el autor, en este personaje que representa toda una época se daba «el carácter de un monje en quien la severidad de su orden se combinaba con la impetuosidad de los nativos del sur». ⁷⁵

Una de las causas por las que el poder político buscó esta manera de agarrar con manos de hierro las riendas del país, fue la reciente llamada Reconquista española y los posteriores disturbios llegados del sur de la península por parte de los vencidos. Algo que provocó una forzada conversión y posterior expulsión de todos aquellos que no se adaptaron a los dictados de los poderes políticos. De aquí que, ante la desconfianza suscitada por la posibilidad de conatos revolucionarios, se diera la excusa para hacer utilización del poder espiritual y eclesial, con el fin de atar el dominio peninsular y controlar, a su vez, los ánimos rebeldes venidos, sobre todo, de los últimos bastiones conquistados. ⁷⁶

Esto nos lleva, otra vez de la mano de la historiadora Ana de Zaballa, a la situación de la institución inquisitorial en las colonias del Nuevo Mundo. Esta nos cuenta que «la monarquía peninsular prefirió esperar a que la sociedad indiana se consolidara», aunque fue la incursión de los países que se habían desligado de la Iglesia católica, y por tanto habían abrazado las reformas, o «por la existencia de focos de criptojudasmo en los territorios virreinales», por lo que se fueron estableciendo tribunales de la inquisición para controlar la situación política. Lo que nos interesa sobre todo de este tema, más que narrar la función que cumplía la Inquisición, es la importancia de la Iglesia como instrumento para las pretensiones de control y extensión imperialista, como veremos más adelante con las controversias teológicas-políticas que se produjeron por diversas cuestiones trascendentales. Es cuando decimos que la ideología peninsular traspasó las fronteras hacia las nuevas colonias ultramarinas. De ahí la importancia que la historiadora da a los miembros inquisitoriales cuando dice:

⁷⁵ Ibidem, pp. 103-112.

⁷⁶ Ibidem, p.112.

En cuanto a la actuación inquisitorial, hay que insertarla en su momento histórico, en el que no sólo se valoraba la culpabilidad del hereje desde el punto de vista religioso, sino que se le consideraba como perturbador del orden social y como elemento peligroso para el bien común. En efecto, las herejías tuvieron consecuencias desestabilizadoras dentro de la sociedad, en un momento en que el ámbito religioso y político estaban fuertemente entrelazados: de hecho, el delito de herejía tenía la misma consideración penal que el más grave de todos, el de lesa majestad.⁷⁷

Pero aún hay más, y quizás esto sea lo más importante que toca la autora, en relación al tema que estamos desarrollando. Y es la cuestión indígena fuera de la jurisdicción inquisitorial y puesta en mano de la autoridad de los obispos. Sobre esto comenta:

Una de las peculiaridades más señaladas del Santo Oficio americano fue la absoluta exclusión de los indígenas de la jurisdicción inquisitorial. Los naturales, en lo que se refiere a la heterodoxia, quedaron de esta manera bajo la jurisdicción ordinaria del obispo a través de su tribunal eclesiástico, denominado a veces como el Provisorato de Naturales. Además de la novedad que esto constituye —la exclusión de un estamento racial por razones pastorales, su novedad en la fe—, el tribunal no pudo contar así con toda esa población para facilitar su actuación, por ejemplo a través de las denuncias, que era el modo normal de iniciar los procesos. Además, al intensificarse el mestizaje, se hizo habitual alegar la condición de indio para evitar un procesamiento, una práctica constantemente denunciada por los magistrados y los eclesiásticos que la corona nunca logró impedir.⁷⁸

Esta importancia es vital en el sentido de que hubo una vía de escape al control que ejercía la Inquisición como poder político de la corona frente a la salvaguarda que el clero humanista ejercía sobre los derechos de los indígenas, que veremos en cuanto desarrollemos de manera más profunda las incidencias de pensamientos teológicos y políticos durante esta etapa.

1.1.2. El sentido liberacionista de la comunidad eclesial

Álvaro Quiroz nos habla de una etapa muy decisiva a la hora de configurar el concepto de comunidad eclesial. Este en un principio nos dice «que la Iglesia ha sido

⁷⁷ Zaballa Beascochea, Ana de, y Paniagua Pérez, Jesús, op. cit. n. 57, pp. 426-427.

⁷⁸ *Ibidem*, páginas 427-428.

aquello que se quiere decir con la expresión cuerpo de Cristo», aunque esta «no ha tenido siempre conciencia de ello».

El autor nos sitúa en el marco de la encíclica de Pío XII sobre la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo (1945), que supuso una etapa decisiva en la eclesiología». Si bien, como señala el mismo Quiroz, esta hizo hincapié, al menos se podría interpretar así, en torno al poder de la jerarquía, también señaló la actualidad contextual del mensaje de Cristo. Esto sirvió luego de preámbulo para que se pudiera desarrollar en la etapa del Concilio Vaticano II, y después en la praxis pastoral dentro de las comunidades eclesíásticas latinoamericanas, la portación y coordinación «de los conceptos Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios como calificativos de la Iglesia». En palabras del investigador, de aquí se pasó a un antireduccionismo «del misterio de la Iglesia de Cristo que constituía una sola visión de la imagen de la misma». Nos cuenta Quiroz al respecto:

Se trata, en efecto, de algo que ilumina y enriquece las comprensiones de la Iglesia como pueblo de Dios o sacramento de salvación. Pues es precisamente a ser iglesia de Cristo, a constituirse como cuerpo suyo a lo que graciosamente es convocado el pueblo de la nueva alianza, y es como cuerpo del Señor como ha de ser la iglesia de la visibilidad de la llamada salvífica y su realización anticipatoria. Y no hay que pensar que la imagen, Cuerpo de Cristo, está de por sí ligada a una concepción interiorista de la iglesia. Más bien, ofreciéndose como una forma de expresar su esencial referencia a Cristo, incluye ya los elementos articulares — siempre con él y a partir de él— su relación con el mundo y con la historia.⁷⁹

Una de las características de la colonización española en su mezcla con la población autóctona de las nuevas tierras, es que no practicaron una suerte de relación endogámica que se cerrara en banda sobre la población indígena. Un ejemplo, como expone el investigador Jorge Polo Blanco, sobre el tipo de colonización española es que «no podía comprenderse como un mero proyecto de homogeneización economicista y depredadora. En un esquema semejante no habría encajado, por ejemplo, la prolija fundación de ciudades y universidades tal y como esto se produjo dentro del imperio español». Todo esto sin quitarle importancia a la depredación social y económica que sí se produjo, pero sin los tintes con que la han descrito

⁷⁹ Quiroz Magaña, Álvaro, op. cit. n. 57, p. 190.

muchos historiadores y políticos del otro extremo del charco. Como resalta el propio investigador:

Pero utilizar dicha leyenda para negar «todos» esos abusos resulta absurdo, entre otras cosas porque las cabezas pensantes más importantes del siglo XVI español abordaron dicha problemática con una intensidad indisimulada. Sin acercarnos lo más mínimo al insalubre chauvinismo, podemos decir con verosimilitud que muy probablemente ofrezca España un caso realmente inédito en la historia de las civilizaciones humanas, a saber, el de una nación imperial que revisa, a través de un verdadero examen de conciencia, su obra colonizadora en el preciso momento de empezar a desarrollarla.⁸⁰

Como señala Jorge Polo, ya desde un principio hubo una serie de humanistas que ante la panorámica de conquista y depredación que se encontraron en América, pusieron la voz de alarma y no callaron ante las atrocidades. Cabe reconocer esto porque «la intelectualidad española del momento siempre quiso y supo abordar, cuerpo a cuerpo, todo el compendio de acuciantes problemas teológicos, morales, jurídicos y políticos».⁸¹

Jorge Polo hace un estudio profundo de una serie de leyes, como la de Burgos (1512), que fueron acuciadas por dichos intelectuales y dieron como resultado una moderación a la hora de mantener la soberanía sobre las tierras colonizadas. En esa presencia primordial de la Iglesia, y los esfuerzos de esta para hacer sentir su predominio, como hemos visto en el apartado anterior, se asentó la libertad de denunciar las tropelías hacia las comunidades precolombinas que se hallaban allí. Esto, prosigue el historiador, desembocó en una serie de disputas, no en contra de la expansión soberanista de España, entre los partidarios de una política y teología más acorde con la utilización inhumana de los indígenas y quienes abogaban por abolir dicha inhumanidad. Esto tomó culmen, nos indica Jorge Polo, en las disputas de las Juntas de Valladolid entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, representantes de un extremo y del otro (como desarrollaré en el apartado siguiente).

⁸⁰ Polo Blanco, Jorge, *Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del «género humano» en el pensamiento hispano del siglo XVI*, Revista de Indias, vol. LXXXVIII, n.º 273, 2018, Ecuador, p. 364, disponible en <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/1074>

⁸¹ *Ibidem*, p. 365.

Bartolomé de las Casas, nos señala Jorge Polo, fue una especie de profeta influido por la teología humanista española del siglo XVI, cuya figura es significativa por denunciar de una manera vehemente la falta de práctica humanitaria contra las poblaciones de los nuevos mundos. Este es el prototipo liberacionista o, mejor dicho, el pionero de una serie de luchadores contra la opresión que servirían de marco para toda esa serie de sucesos históricos que se fueron desarrollando en los países latinoamericanos y que desembocarían en la teología liberacionista.⁸²

Es la propia teología, sobre todo la teología humanista, como intentaré demostrar, la que dio pie a una forma de pensamiento original en Latinoamérica, que aún se sigue desarrollando. Un pensamiento que, de igual manera y a la par que al desarrollo de una política reivindicativa con el pobre, influyó en la literatura latinoamericana dándole un sesgo especial.

Pero sigamos con este apartado. Una de las características de ese estado defensivo del incipiente imperio español que iba de la mano de la más arraigada defensa de la fe católica, tuvo que ver como sostiene Thomas M'Crie con «la supresión de la reforma de España».⁸³ Hasta tal punto tuvo una repercusión la censura de las nuevas ideas de la reforma en nuestro país que, como nos indica el autor:

Llevaron a la perpetuación del tribunal de la Inquisición, no sólo constituyendo un pretexto para armarlo de nuevos poderes, sino aumentando la influencia que ejercía sobre la mentalidad pública. El tribunal se jactaba de haber extirpado la herejía del norte, y por consiguiente se enseñó a todos los verdaderos españoles a considerarlo como el paladín de su religión. Esto, si no sujetó a España a las miserias de la tiranía y la ignorancia, por lo menos selló el vínculo de sujeción. A la filosofía egotista y superficial que es fácil encontrar en nuestros días, debemos el descubrimiento de que la cadencia de la nación española no se debe a la Inquisición... pero es igualmente cierto que ella era en sí misma una autoridad moral, que ejercía su poder sobre las mentes de príncipes y súbditos.⁸⁴

Esto no quitó, pese a todos los hostigamientos que suscitó dicha supresión, que surgiera una serie de humanistas, sobre todo dentro del campo de la teología que,

⁸² *Ibidem*, p. 366 y 367.

⁸³ M'Crie, Thomas, *op. cit.* n. 74, p. 231.

⁸⁴ *Ibidem*, páginas 343-344.

influidos por las nuevas corrientes de pensamiento europeo, sentaran unas bases que pronto atravesarían el gran charco.

2. LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA TEOLOGÍA HUMANÍSTICA

Llegados a este punto, ya sabemos el papel destacado que tuvo Bartolomé de las Casas, como prototipo de teólogo de la liberación, en la defensa enconada que hace de los nativos americanos. Como nos describen las investigadoras Lorena Zuchel y Iwona Krupecka, el teólogo en sus ya famosas controversias con Sepúlveda da una muestra de su poder orador. Esto, a voz de las propias autoras, nos da una muestra de la importante formación intelectual del mismo, derivada de un conocimiento profundo de la retórica aristotélica y de la forma de exponerla que se debe mucho a las disputas, durante el renacimiento, entre el verdadero Aristóteles. ¿De dónde parte esa formación humanística? Una formación, siguiendo los estudios de Zuchel y Krupecka, que tienden hacia una «sabiduría práctica».⁸⁵

Por entonces la Iglesia en España estaba abierta a profundas reformas que pudieran hacer frente a las ideas del protestantismo que venía del norte de Europa. En un estudio sobre el clero en el obispado de Calahorra, la investigadora Elena Catalán Martínez deja entrever la complejidad que por un lado tuvo ese movimiento reaccionario que respondió más a impulsos auspiciados desde el poder político que a una verdadera controversia eclesial, aunque la una dio pie a la otra. Nos dice esta que «la aparición de las herejías protestantes obligó a la iglesia romana a elaborar una estrategia global que legitimara parcelas de poder, justificara los escenarios de confrontación ideológica con la iglesia reformada, y permitiera el rearme ideológico y moral de la sociedad». Desde el concilio de Trento se buscó una unidad totalizadora que engullera a todos los fieles contra dicha herejía. En este sentido, nos dice Elena Catalán:

Las disposiciones tridentinas, sobre el ejercicio del poder, se prestaron a múltiples interpretaciones, por lo que su aplicación constituyó la definición de la propia reforma. En España, Felipe II se erigió líder del cambio, eliminando cualquier interferencia del papado en la disciplina de sus reinos: el derecho de presentación de los candidatos a las sedes

⁸⁵ Zuchel, Lorena y Krupecka, Iwona, *Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de las Casas*, Pensamiento, vol. 73 n.º 278, 2017, pp. 1153-1154. Disponible en <https://revistas.comillas.edu>

episcopales vacantes le permitió controlar la jerarquía del clero hispano y a través de ella, dirigió la reforma favoreciendo el fortalecimiento de la identidad nacional y el disciplinamiento social. La cura de almas y la labor pastoral se convirtieron en los principales instrumentos rectores de la acción de la Iglesia, encaminados a la interiorización de las nuevas normas y modelos de conducta. La iglesia post-tridentina apostó por un modelo de santidad basado en el acatamiento de la norma que superase la virtud heroica y el empeño religioso de emular al primitivo pueblo cristiano.⁸⁶

Un dato a destacar por la autora de esta investigación es «la promoción de la contrarreforma que produjo una auténtica eclosión milagrería que respondía al gusto de la sociedad barroca por lo truculento, lo fantástico e imaginario». De aquí que se potenciara la «vida y milagros de los santos», o se buscara con énfasis «lograr beatificaciones o canonizaciones de los hijos predilectos de cada territorio». Hubo una especie de guía a la hora de elaborar la formación del clero, así como se dejó asentada, debido a las duras Reformas Gregorianas, la autoridad episcopal sobre los sacerdotes. Como nos dice Elena Catalán:

La segunda mitad del siglo XVI vivió un auténtico boom de santidad, como respuesta católica a la negación protestante de la capacidad intercesora de la invocación de los santos, el honor de las reliquias y el uso legítimo de las imágenes. Roma centralizó y monopolizó cualquier iniciativa de culto y veneración como parte de una estrategia de reforzamiento del centro jerárquico de la Iglesia. En consecuencia, las órdenes mendicantes iniciaron una carrera por producir más y mejores candidatos que satisficieran las necesidades de la iglesia reformada y ampliaran su capital de santidad como arma de propaganda frente a las demás congregaciones.⁸⁷

Entonces, ¿cómo es que se dio una escuela en Salamanca, de donde surgiría una teología humanística que bebería de las grandes corrientes europeas?

Si bien es verdad que hubo una crisis, e incluso se puede hablar de una decadencia como hemos visto que encierran las nuevas ideas venidas del resto de Europa, sí que hubo un intento reformador del clero.

⁸⁶ Catalán Martínez, Elena, " *De curas, Frailes y Monjas: disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra, 1500-1700*", Hispania Sacra LXV Extra I, enero-junio 2013, 229-553, doi: 10.3989/hs.2013.021, Universidad del País Vasco, pp 230-232, disponible en <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/352>

⁸⁷ *Ibidem*, páginas 233-240.

Juan Antonio Bonachía Hernando en unos estudios pormenorizados sobre las intenciones de reforma en la Iglesia antes del siglo XVI, nos comenta que se daba, a pesar de la poca virtuosa jerarquía eclesiástica, una honda toma de conciencia para paliar los defectos que se habían convertido en algo común en la época. Esta preocupación iba dirigida no solo contra el alto clero sino también contra las formas de vida de «un clero, secular y regular, con difíciles condiciones de vida en ocasiones, diezmado y perjudicado económicamente por la crisis del siglo XIV, y afectado igualmente por importantes defectos en su formación y comportamiento». Existía, pues, una mala formación en los sacerdotes «desconocedores de los principios básicos de la teología, de sus propias obligaciones pastorales e incluso del latín». Algo a lo cual se sumaba un absentismo y conducta impropias de las obligaciones que les afectaban, e incluso en el clero regular una «relajación monástica».

En este estado de cosas, las reformas que, una y otra vez, se reiteraban en concilios y sínodos trataban de incidir en asuntos como el cumplimiento de los deberes pastorales por parte de los clérigos, su adecuada formación intelectual y religiosa y una correcta instrucción de los fieles.⁸⁸

A través de estudiosos de la Escuela de Salamanca como el investigador Anton Alexandrovich Afanasyev nos da un botón de ancla que sirve para ejemplificar la importancia de una serie de teólogos humanistas y la incidencia que tuvieron en el trascurso de la historia que les precedieron. El investigador hace referencia sucinta al tema económico, esto es algo de destacar, por el valor que tuvo esta materia como herramienta social de la que siglos más tarde hablaron los teólogos de la liberación. El resto de precedentes, sobre todo en el continente americano, será objeto de un estudio más exhaustivo cuando profundice en el desarrollo de la tesis en relación con el pensamiento humanista que arribó, desde la península, a las nuevas tierras. Solo cabe destacar la importancia que jugaron muchos teólogos en la configuración del pensamiento social, político y económico en la historia de los países latinoamericanos.

⁸⁸ Bonachía Hernando, Juan Antonio, *La Iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473*, Biblioteca: estudio e investigación n.º 25, 2010, pp. 3-6, disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

Volviendo a Anton Alexandrovich, este nos muestra «las muchas doctrinas y teorías económicas fundamentales que fueron presentadas y justificadas por los profesores de la Escuela de Salamanca en los siglos XVI-XVII». Como ejemplo de todo ello, nos da una retahíla de teólogos y juristas que tuvieron una vital importancia en el estudio de la economía fijando un paradigma nuevo en este campo. Paradigma que abarca desde el estudio del precio justo que resultó del pensamiento, entre otros, de Francisco de Vitoria, pensador fundamental «en sus *Comentarios a la Secundae de Santo Tomás*» y que busca un precio justo, «honesto y razonable», que responda al interés de la comunidad. Por esta misma línea van también los teólogos Juan Medina y Juan Salas. Igualmente se debe a la Escuela de Salamanca, «el descubrimiento de dos mecanismos de competencia del mercado: la competencia entre compradores y la competencia entre vendedores». Menciona también la importancia de «distintos pensadores salmantinos; Luis de Molina y Jerónimo Castillo de Bobadilla», Martín de Azpilcueta, así como los franciscanos Ángel Carletti de Clavasio y Rodrigo de Porto. No nos vamos a detener en este asunto, pero es bueno reflejar lo que se iba cocinando en esta Escuela, la importancia que revelaba, el sentido de hacia dónde caminaba, y la importancia en el pensamiento, como veremos más adelante, en las nuevas colonias y el desarrollo histórico y emancipador de estas.⁸⁹

Lo que más nos interesa aquí, aparte de resaltar el valor que tuvo la Escuela de Salamanca, es mostrar el aporte de una serie de teólogos, de los cuales dos de los principales, como señalaremos más adelante, fueron Domingo de Soto y Francisco de Vitoria.

En esta España tan convulsa de los siglos XV y XVI, Narciso Martínez Román nos señala que surgió una escuela que dio una cantidad enorme de pensadores que «iluminaron el saber de otras universidades europeas, tanto en el campo de la teología, como en el ámbito de la filosofía y el derecho, especialmente de la filosofía jurídica».⁹⁰ Si bien, el concepto generalista de los Derechos Humanos no aparece

⁸⁹ Alexandrovich Afanasyev, Anton, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica, Revista empresa y humanismo* (vol. XIX, n.º 1), 2016, pp. 3-18, disponible en www.unav.edu

⁹⁰ Martínez Román, Narciso, *Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía n.º 30, 2003, p. 491, disponible en <https://summa.upsa.es>

hasta la Modernidad, es importante señalar las palabras de este autor por su significado tan real.

Siempre se ha atribuido a Inglaterra el mérito de haber iniciado el proceso de generalización de los Derechos Humanos. No obstante, si profundizamos en el pensamiento de nuestros autores clásicos y si comparamos las fechas de algunos textos jurídicos reconociendo derechos para los indios, podremos deducir que tanto en el ámbito de la teoría y las concepciones filosófico- jurídicas como en la praxis la generalización de los Derechos Humanos se inicia y se realiza en España aún antes que en Inglaterra. Fue, sin duda, una conquista debida al esfuerzo, la tenacidad y la lucha de los misioneros españoles en América, entre los que cabe destacar al P. Las Casas, respaldados por las conclusiones a las que llegaron los teólogos, filósofos y juristas en el debate sobre los indios y la conquista del Nuevo Mundo en las aulas de Salamanca, entre los que sobresale Francisco de Vitoria, especialmente en sus famosas y elocuentes Relecciones de indii.⁹¹

Siguiendo las reivindicaciones de Narciso Martínez, este nos da una muestra de cómo los debates teológicos que fueron surgiendo se iniciaron a raíz de un mal practicado poder que se imponía en forma de explotación contra los colonos de las nuevas tierras. Era un debate que se remontaba al Derecho Natural de Santo Tomás de Aquino, el cual se regía en torno a la participación del ser humano dentro de un «orden ético-natural, cuyos principios metafísicos eran la igualdad y la unidad entre los hombres y la dignidad de la persona humana». Si bien, el marco de las disputas teológicas que se sucedían en Europa y que llamaban a una moderación, el ejemplo más notable es Erasmo de Rotterdam, influyeron en el devenir de la consistencia humanista en la teología del siglo XVI. El aporte en la defensa de los indios en América tuvo un poder transformador «en la concepción del hombre y sus Derechos». El debate, como profundizaré más adelante, que se originó, «especialmente en la Universidad de Salamanca», fue el detonante que «abrió el camino, tanto en el plano cronológico como doctrinal, a la generalización de los mismos». De aquí que la aportación al concepto generalista de derechos humanos tuvo su origen en la Universidad de Salamanca a partir del cual «se irradió al resto de universidades europeas».⁹²

⁹¹ Ibidem, pp. 492-493.

⁹² Ibidem, pp. 493-497.

Bartolomé de las Casas es quizás el más conocido baladí en la defensa de los derechos de los indios. En su archiconocida obra, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, libro publicado en 1552, en el cual el teólogo hace una manifiesta denuncia sobre el trato denigrante que sufren los indios por parte de los colonizadores españoles. Este al proclamar una teología que exaltaba la inherencia de la igualdad y libertad de todos los hombres y, por ello, negar la esclavitud y la no prescripción espacio-temporal de estos derechos, estaba dando pie a una nueva forma de entender la dignidad de la persona que se trasladaría a través del tiempo en la historia de los países latinoamericanos, tanto en su proceso de emancipación en el siglo XIX, como en la búsqueda de la libertad a favor del pobre.

Siendo breves y no adentrándonos mucho en este tema, el cual retomaremos cuando hagamos un análisis profundo de los lazos culturales que sacudieron América tras el descubrimiento y la posterior conquista, solo cabe añadir que, junto a Narciso Martínez, fue en la Universidad de Salamanca donde se originó una honda preocupación sobre los problemas de la época, que sentaron las bases de «la legitimidad, la coherencia y la oportunidad de las leyes», al mezclarse en los asuntos «jurídicos y políticos». Con ello no solo influyeron en grandes filósofos como Montaigne o Rousseau, sino que ayudaron a establecer «una concepción moderna de soberanía popular» en la cual, y por medio de actualizaciones adaptadas a cada proceso histórico, tuvieron una honda importancia en el desarrollo de un pensamiento libertario y original en Latinoamérica.⁹³

3. FE Y HUMANISMO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Una de las vicisitudes de la teología de la liberación es que su pensamiento va, sobre todo, orientado al camino de la praxis.

Como dice Clodovis Boff, «antes de hacer teología es preciso hacer liberación, el primer paso para la teología es preteológico».⁹⁴ Efectivamente, si hacemos un recorrido por la estructura de pensamiento que ha ido adquiriendo la teología de la

⁹³ Martínez Román, Narciso, op. cit. n. 90, pp. 491-517.

⁹⁴ Boff, Clodovis, "Epistemología y método de la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 99.

liberación, podemos concluir que, siguiendo con la misma línea de este teólogo, esa adherencia al compromiso, de la cual ha participado a lo largo de la historia el pueblo latinoamericano ya casi desde los primeros albores de la colonización, da lugar a un vínculo especial e indisoluble entre los teólogos de la liberación y el «estar comprometido con el oprimido». Es entonces con la praxis que el teólogo liberacionista supera el estadio cerrado o «restringido de la comunicación» con las bases, y se vuelve humilde conviviendo con los otros. Así es como esta teología ha tomado un valor efectivo dentro de la comunidad eclesial. Por eso, y aplicando las palabras de Clodovis Boff, el momento liberacionista que sucedió, primero con Bartolomé de las Casas y los humanistas del siglo XVI y después en un desarrollo emancipador, dependiente del pensamiento de aquellos que pasaría por José Martí, es como se puede llegar a entender «la práctica liberadora» que tocó a la teología en Latinoamérica.⁹⁵ Pero vayamos al resultado de todo ese proceso en la emancipación latinoamericana.

Lo que tienen claro los grandes teóricos de la teología de la liberación como expone Juan José Tamayo, «es que la teología de la liberación tuvo conciencia, desde el comienzo, de su carácter regional o particular», aunque no renuncia, nos dice el mismo, a la universalidad del mensaje evangélico, esta se mueve dentro de un contexto histórico determinado que se ha producido debido a la acumulación de una serie de situaciones que se van gestando en la historia de América latina, «y de ahí la forma social-política que le es consustancial». De aquí que nos ayude a conectar con el propósito de la teología liberacionista al explicar que esta «no se mueve en el ámbito de la razón pura», basadas en la fe, sino que da el salto a la razón práctica al poner sobre el tapete la fe y la salvación junto a los pobres, y la esperanza en un mundo futuro más justo para ellos.⁹⁶ Este salto a la razón práctica nos sirve para adentrarnos en un tipo de pensamiento del que se ha aprovechado la teología liberacionista, y de lo cual paso a hablar en el siguiente punto.

⁹⁵ Ibidem, pp. 99 y 100.

⁹⁶ Tamayo, Juan José, "Recepción en Europa de la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 52.

En primer lugar, debemos partir de la siguiente pregunta: ¿constituye ese pensamiento preteológico una fuente importante en el proceso del pensamiento latinoamericano?

La teología de la liberación bebe del marxismo como pasará a explicar cuando desarrolle el pensamiento del teólogo liberacionista Enrique Dussel, pero ¿qué tipo de marxismo es el que emplea? Para responder a esta pregunta hagamos uso de unas reflexiones de Adolfo Sánchez Vázquez sobre la filosofía de la praxis en Marx. Este, para empezar a distinguir, menciona a Cieszkowski, el cual dentro del campo filosófico, entendía la praxis como una «relación exterior entre filosofía y acción», es decir, la libertad creadora debe orientar la acción de «la vida social futura». Esto choca con la propia crítica de la izquierda hegeliana hacia lo real. En Marx se da un proceso distinto a la hora de elaborar su complejo sistema de pensamiento. Si bien, en un principio, este no se aparta mucho de las ideas cieszkowskianas, ya en su *Tesis sobre Feuerbach*, deja ver el concepto práxico-crítico en el que se va a desenvolver su filosofía. En primer lugar, indica Adolfo Sánchez, distingue «un aspecto material objetivo y por otro subjetivo». Ambos, siempre de cara a la conciencia, son irreducibles el uno del otro, pero como aclara el autor:

La teoría no es práctica de por sí, ni tampoco como modelo que se aplica, sino que lo es por formar parte del proceso práctico.

Como se reafirma en la definición del trabajo en *El Capital*, (Marx, 1964,1, 130-131), la praxis incluye necesariamente su aspecto subjetivo, consciente. Por tanto, la teoría no puede desligarse de la práctica y, menos aún, pretender guiar o modelar el proceso práctico desde fuera.

Así hay que entender, a nuestro juicio, las tantas veces citada e incomprensible tesis XI de Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 1959, 635). No hay que entenderla como si se postulara el sacrificio de la teoría en el altar de la acción.⁹⁷

Tomando como modelo estas premisas, podemos pasar a hacer un mejor desarrollo de lo que pretende explicar Dussel a la hora de relacionar el marxismo con la teología de la liberación.

⁹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis", en Quesada, Fernando (coord.) *Filosofía política*, Vol. I: ideas políticas y movimientos sociales, Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 18.

El teólogo hace una somera descripción de lo que ha significado el pensamiento de Marx en la teología de la liberación. Partiendo, como hemos mencionado, y como nos recuerda el mismo, de que la «teología surge de la praxis cristiana», o sea, de sentar las bases de una libertad a través del desarrollo de un proceso histórico que dé pie a la teología liberacionista. De aquí que Dussel no entienda los portazos que la doctrina social de la Iglesia ha dado a un estudio comprensivo del marxismo cuando este es un vehículo importante para poder entablar un diálogo con los nuevos tiempos políticos que se sucedieron en los países latinoamericanos. Y ¿cuál es el motivo de esta importancia? Pues, como subraya el mismo, quizás porque en los movimientos revolucionarios en Latinoamérica, de índole marxista, la relación entre cristianismo y dichos movimientos políticos revolucionarios han guardado bastante relación. Cualquiera que se haya sumergido en las grandes revoluciones acaecidas a lo largo del proceso emancipador americano puede comprobar esto. Aunque el propio Dussel nos pone ejemplos de lo acontecido a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, época del auge de la teología liberacionista, como, por ejemplo, fueron la revolución sandinista o cubana.⁹⁸ Lo cierto, como veremos más adelante, es que la praxis cristiana que fue configurando la teología de la liberación, se remonta a los propios orígenes de las primeras colonizaciones venidas del Viejo Mundo.

El propio Gustavo Gutiérrez pone en pie esta relación cuando parte de la concepción del hombre moderno europeo centrado sobre sí mismo frente al espíritu profético de la edad media que conectaban con el otro a través de la relación con Dios.

En la Edad Media el hombre, aunque se totalizó, con excepción de sus grandes santos (como San Francisco de Asís), o sus grandes teólogos (como Tomás de Aquino), aunque se totalizó como cristiandad siempre reconoció al otro y este otro era Dios. Los críticos de aquella Edad profetizaban desde la trascendencia divina. De ahí San Francisco se llamó «hermano menor», que era como denominarse hoy "hermano proletario", porque los "Signore" de la época eran los grandes y, en cambio, él se hizo pequeño. Todos, sin embargo, reconocían al otro como Dios y reconocían en el centro del mundo al hombre, que era una persona ante Dios.

⁹⁸ Dussel, Enrique, "Teología de la liberación y marxismo", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, pp. 115-118.

El hombre moderno europeo, en cambio, se "centra" sobre sí mismo y, en cierta manera, se panteiza, negando la trascendencia divina. En el renacimiento surge el sujeto secularizado, y ese *sujeto* se diviniza con Spinoza, aquel gran filósofo judío de los Países Bajos, o con Hegel, que no es sino la deificación del *cogito*.⁹⁹

Enrique Dussel nos indica que el mundo de hoy en día está en «constante transformación socio-cultural». A todo esto, el hombre ha podido reflexionar sobre su situación y comprobar el continuo desgaste al que está siendo sometido y la creciente desigualdad que se está conformando entre los distintos pueblos a lo largo y ancho del planeta. Esto le ha hecho cuestionarse, desde su propia experiencia, el cómo se están organizando las cosas, y cómo esta forma de organización que acrecienta la brecha entre ricos y pobres merma la dignidad del ser humano. Los países tercermundistas reconocieron tal enfoque y tomaron conciencia de su situación de «interdependencia global», donde las consecuencias de los países más ricos arrastran a los que tienen menos, aún más si cabe, a un hondo precipicio. Al final el propio teólogo termina diciéndonos que hay que buscar «nuevas estrategias, al menos algunos lo están intentando, que permitan frenar de alguna manera esta manera de gestionar la economía y que lo único que provoca es que cada vez los ricos sean más ricos y los pobres sean más pobres».¹⁰⁰ De esto, Enrique Dussel nos da una clara opinión de lo que ha sido el proceso histórico de dicha búsqueda emancipadora y alienante por parte de unos pocos que entronca desde el humanismo cristiano al comunismo marxista.

Sería un error pensar, por lo demás, que esta óptica que tiene en cuenta valores humanos es exclusiva de estudiosos de inspiración cristiana. Desde un horizonte marxista se encuentran puntos de vista convergentes. Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: es una visión histórica, en que la humanidad aparece asumiendo su propio destino. Pero esto lleva justamente a un cambio de perspectiva que — previas algunas correcciones y la inclusión de otros elementos— preferiríamos designar con el término liberación.¹⁰¹

Gutiérrez hace una somera crítica del sistema económico denominado desarrollismo, y de la escasa repercusión que ha tenido en Latinoamérica. Este nos

⁹⁹ Dussel, Enrique, *La teología de la liberación (estatuto epistemológico)*, Décima segunda conferencia, dictada el 19 de noviembre de 1972, Buenos Aires, pp. 167-168, disponible en www.ifil.org.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 194.

¹⁰¹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación (perspectivas)*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 49-50.

sitúa en un contexto muy parecido al actual, en el cual las políticas neoliberales de austeridad con vistas a relanzar la macroeconomía han dado lugar a una crítica peyorativa del término. De aquí que el problema, según él, deba ir orientado a desencajar las piezas del puzzle que han permitido una relación tóxica entre unas sociedades opulentas que se aprovechan de otras.¹⁰²

Lo importante aquí, y lo que hay que dejar claro, es la nítida relación entre el pensamiento de Marx y la teología de la liberación, un pensamiento que parte del carácter humanístico, como hemos expuesto, de la teología preliberacionista del siglo XVI y que se va moldeando a lo largo del proceso histórico emancipador de América Latina. Pero, ¿qué clase de relación guarda el marxismo con dicha teología? Dussel da una respuesta muy aclaratoria que despeja toda crítica frente a la concepción por parte de una comunidad eclesial de una ideología atea materialista. A partir del siguiente planteamiento: «¿Cuál es el marxismo que subsume la teología de la liberación?», nos dice:

De los posibles marxismos, en primer lugar, hay una unánime negación del «materialismo dialéctico». Ninguno de los teólogos de la liberación acepta el materialismo de Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, o el de Lenin, Bujarin o Stalin [...]

[...] el marxismo que marcó la teología de la liberación fue el marxismo sociológico y económico *latinoamericano* de la «dependencia» [...] ya que tampoco existe un marxismo contemporáneo, y menos de los movimientos cristianos. Pero de esta enumeración puede concluirse cuán simplista es la crítica del pensamiento conservador contra la teología de la liberación cuando la acusa de «marxista» —como imputación ideológica—. Ella misma, con total responsabilidad cristiana, tuvo *mucho antes que sus críticos* la lenta tarea de asumir un «cierto» marxismo compatible con la fe cristiana, de los profetas, de Jesús y de la más antigua y reciente tradición eclesial —y ecuménica, por supuesto—. El dogmatismo estalinista o el economicismo de manuales, el marxismo «filosófico», le es totalmente ajeno.¹⁰³

Con esto llegamos al punto crucial de este apartado, y es que de las palabras que se han dicho durante el desarrollo de esta introducción, podemos llegar a la conclusión de que el marxismo (marxismo de dependencia lo llama Dussel), en realidad es una herramienta más del proceso acumulativo que se exporta a los países

¹⁰² Ibidem, pp. 45-52.

¹⁰³ Dussel, Enrique, op. cit. n. 99, pp. 124-126.

latinoamericanos desde el humanismo teológico del siglo XVI. Este es adaptado a la fe cristiana, no al revés. La teología de la liberación, como hemos dicho al principio, bebe del marxismo siempre que el tipo de praxis que defiende se adapte a la realidad circundante que envuelve la problemática del proceso histórico emancipador del pueblo oprimido.

PARTE II

SITUACIÓN Y MARCO CONCEPTUAL DE LA
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN¹⁰⁴

¹⁰⁴ Para el análisis de los siguientes puntos he tomado, entre otras referencias, una obra de mi propia autoría, García Carbonell, F. J., *¿Situación de la teología de la liberación?*, Editorial Círculo Rojo, Almería, 2019.

CAPÍTULO II

PRINCIPALES PROMOTORES DE LA TEOLOGÍA LIBERACIONISTA

1. GUSTAVO GUTIÉRREZ Y LOS POBRES

Aunque la teología liberacionista no surgió con Gustavo Gutiérrez, este es la cabeza visible del nuevo cambio paradigmático que supuso esta corriente de pensamiento. Con él, como señala João Batista Libânio, entran en juego «los pobres como sujetos históricos». Algo, que como expone el investigador, sitúa al teólogo peruano en consonancia con la doctrina social de la Iglesia.¹⁰⁵ ¿Por qué ese giro tan radical hacia el pobre en su contexto histórico? Recurramos, para dar respuesta a esta pregunta, a la obra *Mysterium Liberationis* que nos servirá de vía para profundizar en el pensamiento del teólogo peruano y cómo este mismo incidió, sobre todo, en Latinoamérica.

En *Mysterium liberationis*, Gustavo Gutiérrez expone un discurso orientado hacia los pobres, algo que bien puede entroncar con el sentido emancipador y liberacionista que hemos visto en esta introducción, y que desarrollaré a lo largo de mi tesis. A modo de resumen, este nos va adentrando en la tesis del pobre, en un concepto más amplio, el oprimido, y lo sitúa en un lugar desde el cual debe partir la teología de la liberación. Vemos, punto por punto, el esfuerzo intelectual que imprime el propio Gutiérrez para marcar un sistema teológico paradigmático.

En primer lugar, nos lleva al lado de los sucesos históricos y hace una lectura de aquellas personas, la mayoría, que se han quedado al margen de la historia. Él los llama «los ausentes». Algo, como veremos en el primer punto de esta tesis, que en los países latinoamericanos se retrotrae al propio descubrimiento y la posterior colonización tanto española como de los países avanzados occidentales. Pero volvamos de nuevo al pensamiento de Gutiérrez, tras situarnos en «el mundo del pobre»: «Los pueblos dominados, las clases sociales explotadas, razas despreciadas

¹⁰⁵ Batista Libânio, João, op. cit. n. 25, pp. 14-15.

y culturas marginadas, a la que se sumó una permanente referencia a la discriminación de la mujer»,¹⁰⁶ son al fin y al cabo el sustrato del que se alimenta la muerte. Para el teólogo liberacionista el síntoma de la pobreza es la propia muerte de los pueblos. Pueblos cuya vida es arrebatada por las enormes potencias que hacen uso de las pequeñas oligarquías políticas para satisfacer sus necesidades depredadoras.

Todo ello debido a la conciencia histórica, sobre todo a partir del proceso emancipador de los países latinoamericanos. Uno de sus máximos exponentes, tanto en lo político como en lo literario, como veremos más adelante, fue el poeta revolucionario José Martí, quien favoreció una mayor comprensión de las causas por las cuales los países latinoamericanos, objeto de nuestro estudio, «dibujan con fuerza la crueldad de la situación de despojo y maltrato en que se hallan».

En esa insistencia que pone Gustavo Gutiérrez en ir a las causas, nos encamina por la vereda, tanto de la situación de crisis en los países latinoamericanos, como en la propia actualización del mensaje bíblico, que detallaremos detenidamente más adelante, y que sirve de eje central en la misión evangelizadora de los teólogos liberacionistas. De ahí la necesidad que ve en la utilización de herramientas de análisis social que nos pueda situar en el contexto histórico.

No se trata de escoger entre unos y otros instrumentos; la pobreza es una condición humana compleja y no puede tener sino causas complejas también. Esto no significa dejar de lado la hondura en el análisis; se trata de no ser simplista y más bien de empeñarse en ir hacia las causas más profundas de la situación; en eso consiste la verdadera radicalidad. La sensibilidad ante nuevos retos implica cambios en nuestro enfoque sobre los caminos a seguir para superar auténticamente los conflictos sociales que mencionábamos antes, y construir como lo exige el mensaje cristiano un mundo justo y fraterno.¹⁰⁷

Pero, ¿qué significado concreto tienen los pobres en la teología de Gustavo Gutiérrez? De nuevo João Batista Libanio, nos brinda una aproximación, en este

¹⁰⁶ Gutiérrez, Gustavo, "Pobres y opción fundamental", en I. Ellacuría y J. Sobrino e (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 304.

¹⁰⁷ Ibidem, pp. 303-308.

sentido, al pensamiento del teólogo liberacionista al aclararnos el fundamento en los significados que del término puede resultar, a través de las Escrituras.

Gutiérrez distingue, en este sentido, tres significados trascendentales:

- El primero hace referencia a la materialidad que suscita la palabra.
- El segundo se eleva al terreno espiritual y tiene una relación muy estrecha con la humildad.
- Y el tercero, más en consonancia con la actividad liberacionista que pretende la teología, va en unión de los dos anteriores, y vive «la pobreza como compromiso por la liberación de los pobres».

A partir de aquí, Gustavo Gutiérrez da forma a la conciencia que despierta en el pueblo una fe que se rebela contra la opresión alienante que lo somete.

Nos dice Libânio, en este sentido:

Por consiguiente, algo degradante que la conciencia humana puede rechazar. Es vivir en un plano infrahumano. Es un estado escandaloso, que atenta contra la dignidad humana y es contrario a la voluntad de Dios y que hay que combatir... La libertad para el pobre es un problema material, y para nosotros, espiritual. La espiritualización, por tanto, no se lleva a cabo con la pobreza del pobre, que se manifiesta concretamente en el hambre, en la humillación, en la segregación humana y cultural, sino en relación a los pobres. Se les invita a tener una actitud de humildad ante Dios. Y a partir de esta experiencia de Dios y en contacto con los pobres en el sentido material, se les llama un compromiso por su causa.¹⁰⁸

En esta línea va el también teólogo liberacionista Clodovis Boff, cuando hace referencia a la dicotomía aparente, y recalco lo de aparente, entre la fe y la historia. Este señala, de una manera acertada, «que son una cosa y la otra», puesto que a partir de la fe se deja abierto «el horizonte de la salvación» que sirve de salvaguarda «en el proceso histórico de los pobres». De aquí la importancia que el teólogo da a la fe objetiva «ligada a la óptica del oprimido, o sea, la fe subjetiva».¹⁰⁹

Gustavo Gutiérrez nos da una serie de fundamentos base que se apoyan en las Escrituras y que entroncan, en este sentido, con el tipo de fe resguardada por la

¹⁰⁸ Batista Libânio, João, op. cit. n. 16, pp. 15-16.

¹⁰⁹ Boff, Clodovis, op. cit. n. 94, pp. 80-81.

historia a la que hace mención Clodovis Boff. Este nos sitúa en la encrucijada de la parábola de Mateo donde se ejemplifica la conocida frase: «Los últimos serán los primeros».

Analicémosla detenidamente a través de Gustavo Gutiérrez que hace mella en el fondo de un asunto que envuelve la realidad. Una manera de hacer las cosas a lo largo de la historia «que no da lugar a lo nuevo, que no deja espacio a la generosidad, y sobre todo pretende poner linderos a la generosidad divina», y contra lo que arremete el propio teólogo. La situación que deja la frase los últimos serán los primeros, nos sitúa ante los destinatarios del reino. El teólogo ve en la misma algo que puede inducir a una concepción «antitética en la revelación de Dios», aunque analizando con más detalle la misma podemos vislumbrar el plan de salvación y el giro hacia los pobres que es objeto, como ya hemos visto, de la salvación cristiana y del proceso liberacionista en los países latinoamericanos.¹¹⁰

1.1. Cristología de los pobres en Gustavo Gutiérrez

Uno de los puntos importantes que toca el teólogo peruano es el tema del discipulado en referencia a Cristo, que se puede traslucir a través de la crítica exhaustiva y exclusiva que ha gastado la defensa de la fe en aras a combatir a los infieles. Si bien, en este sentido ha servido bastante para definir el papel de la Iglesia como elemento de salvación universal, se ha despreocupado la complejidad de los problemas terrenales en muchas ocasiones, pues la salvación se crea «más allá de las fronteras visibles de la Iglesia».

Con esto el teólogo expone una cuestión que ha suscitado bastante debate, como veremos más adelante en Bartolomé de las Casas con la cuestión de los indios, que «extiende la posibilidad de salvación al hombre que se abre a Dios y a los demás, incluso si no tienen conciencia de ello. Algo válido, además, para cristianos y no cristianos». En este sentido el autor es muy certero cuando implica

¹¹⁰ Gutiérrez, Gustavo, op. cit. n. 106, pp. 310-314.

una valoración de la gracia desde la perspectiva cristiana, «en las raíces misma de la acción humana».¹¹¹

Volviendo a *Mysterium liberationis*, Gustavo Gutiérrez nos da una valoración de un tema crucial dentro de la opción de los problemas terrenales y Cristo como es el discipulado. ¿Qué significado tiene para el teólogo liberacionista el ser discípulo de Cristo?

Ser discípulo de Cristo lo relaciona Gutiérrez con las bienaventuranzas. Esto es muy importante porque haciendo un desgane, a la par que una reflexión, sobre las mismas, encuentra el punto al cual debe llegar todo aquel cristiano que se precie de serlo.

Cuando habla sobre la primera de las bienaventuranzas, trata, en sus propias palabras, «un tema central del mensaje bíblico», pues trata sobre los pobres reales «que en la mentalidad bíblica se manifiesta a través del conocimiento, de la inteligencia, de la virtud o de la decisión». De aquí, como subraya el autor, que la pobreza de espíritu sea la de saber enfocar la deficiencia social o económica que asola a la mayoría de los seres humanos en referencia a la opresión que sufren, y poder vislumbrar, de esta manera, la necesidad solidaria de luchar para que desaparezca esta situación. «Ser pobre de espíritu es ser discípulo de Cristo».¹¹²

El pecado es la ruptura con Dios, pero también con los hombres y, como el teólogo nos recuerda, con el camino que debe recorrer el ser humano para llegar a «la plenitud que llamamos salvación».¹¹³ Con esto quiere mostrar que la historia no se bifurca con Cristo, que no existe un maniqueísmo histórico que divide esta en dos bloques «yuxtapuestos» en el cual se trata por un lado el cristianismo y aquello que le es ajeno a él. Cristo, como «Señor de la Historia», nos señala Gutiérrez, marca un «solo devenir humano. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a pleno rendimiento».¹¹⁴ Lo que es ajeno al cristianismo no puede aparecer como una especie de antítesis a distinto nivel que este, puesto que, tal

¹¹¹ Gutiérrez, Gustavo, op. cit. n. 101, pp. 193-196

¹¹² Gutiérrez, Gustavo, op. cit., n. 106, pp. 314-315.

¹¹³ Gutiérrez, Gustavo, op. cit. n. 101, p. 198.

¹¹⁴ Ibidem, p. 199.

como se trasluce de las palabras del teólogo, estaríamos restando universalidad a la salvación.

Dominar la tierra como lo prescribe el Génesis, prolongar la creación, no tiene valor si no es hecho en favor del hombre. Si no está al servicio de su liberación, solidariamente con todos los hombres, en la historia. A eso responde la iniciativa liberadora de Yahvé al suscitar la vocación de Moisés. Sólo la *mediación de esta auto-creación* —revelada inicialmente por la liberación de Egipto— permite salir de experiencias líricas y de categorías aproximativas y comprender —en profundidad y sintéticamente— la relación entre creación y salvación tan enérgicamente afirmada por la Biblia.¹¹⁵

Prosigamos con el análisis que hace Gustavo Gutiérrez sobre las bienaventuranzas y como este las relaciona con el discipulado.

La tercera bienaventuranza que toma de Mateo (Mt 1, 25-27), nos lleva a las motivaciones que mueve la teología de la liberación y que casan con el eje central de esta, que son los pobres y los oprimidos. Así pues, el teólogo pone énfasis en el significado hondo de la misma al llevar al ser humano a una lucha radical contra «la injusticia y la opresión en el mundo».¹¹⁶ Si analizamos, detenidamente la cristología que expone Gutiérrez, los pobres y la salvación están estrechamente unidos, de aquí que prosiga:

En Cristo y por el Espíritu, los hombres, superando a través de la lucha y del enfrentamiento todo lo que los divide y opone entre ellos, se van haciendo uno en el seno mismo de la historia. Pero los verdaderos agentes de esa superación en búsqueda de unidad son los que sufren opresión (económica, política y cultural) y bregan por librarse de ella. La salvación —iniciativa total y gratuita de Dios, comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos— es el resorte íntimo y la plenitud de ese movimiento de autogeneración del hombre, lanzado inicialmente por la obra creadora.¹¹⁷

¿Y qué parte, digámoslo así, toca realizar al hombre en este proceso de salvación? Gustavo Gutiérrez indica que es por medio del trabajo solidario a favor de luchar contra la pobreza y opresión, o, mejor expuesto, en la lucha por el desarrollo creador del ser humano en aras a «transformar este mundo para hacerse hombre y forjar la

¹¹⁵ Ibidem, pp. 209 y 210.

¹¹⁶ Gutiérrez, Gustavo, op. cit., n. 106, p. 315.

¹¹⁷ Gutiérrez, Gustavo, op. cit. n. 101, p. 210.

comunidad, es también, ya salvar. De igual modo, luchar contra la situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento». ¹¹⁸ Y en esto es donde se destaca el discípulo que sigue los mismos pasos que Cristo.

Esta teología de Gutiérrez, tal como expone Antonio González F., ha sido expuesta a críticas sobre «una concepción ingenua del devenir histórico, caracterizada por el determinismo y el mecanicismo, que hunde sus raíces en la filosofía de la historia de Hegel y Marx», ¹¹⁹ pero como nos indica el propio investigador, esta visión de la historia (que según estos críticos es una extensión del pensamiento ilustrado hacia una teología generadora de «un hombre nuevo», y todo dentro de una unidad histórica, en un proceso de desarrollo económico y social en equivalencia con la salvación), choca contra el propio concepto cristiano de la fe.

Antonio González ve que este tipo de juicios son muy precipitados y que habría que tocarlos con más rigor y se detiene en un análisis más certero sobre el concepto de la ilustración en la historia, empezando por Kant y terminado por el propio Marx, el carácter receptivo de la teología actual y, sobre todo, «la concepción de la historia esbozada por la teología latinoamericana».

En un primer lugar toca un tema primordial que expone Kant, y es el problema de la «minoría de edad culpable». El ser humano tiene que dejar aparcado su concepción victimita de la historia, de su propia historia, y tomar el control sobre esta, «convertirse en sus verdaderos sujetos». Unos pasos que deben encaminarse a lograr «salir del yugo que unos hombres imponen a otros hombres en el mundo de la economía y de la política». ¹²⁰ De aquí, tras ver las claras convulsiones y catástrofes que han suscitado las grandes revoluciones, puede surgir la cuestión: ¿por qué los procesos de revolución suelen terminar en un terror jacobino?

Kant mismo ve como el desorden se apropia de «la historia universal», esto crea duda en los propios filósofos que tratarán de resolver a través de una

¹¹⁸ Ibidem, pp. 210 y 211.

¹¹⁹ González, Antonio, *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1989, p. 335, disponible en <http://hdl.handle.net/10972/1117>

¹²⁰ Ibidem, p. 337.

«explicación racional», como denuncia el filósofo, «cuando una parte de la belleza y sabiduría de la creación, la historia universal, parece quedar fuera de los proyectos de la Providencia, sumida en el terror, la explotación y las continuas luchas de los hombres entre sí».¹²¹ Entonces no queda más labor que hacer uso del bisturí de la razón, igual que un matemático, para dar sentido y orientación a esta sumisión al desorden. Así, la cuestión es buscar un método que de orden, y de aquí que se busque para tal fin, en el saber racional de la ciencia, una lógica determinista que igual no tuvo en cuenta la propia libertad de la persona, puesto que estos pensadores, desde el propio Kant, pasando por Hegel, hasta Marx y sus continuadores «han propuesto una solución histórica tan inflexible como racional», donde la lucha de clases y el sometimiento de unos y otros, entrando en un bucle infinito, ha sido la nota común. Pero el cristiano no es discípulo de Marx sino de Cristo. Hablar de una historia racional, una historia que tiende a la perfección hegeliana de los estamentos, es no tener en cuenta al otro, y esto es algo primordial que veremos cuando toquemos la cuestión precolombina en Bartolomé de las Casas frente a la centralización de la metrópolis o, ya en la propia teología liberacionista, cuando nos habla de la situación histórica de los pueblos a los que se les impone un modelo de desarrollismo para no ser excluidos.

Antonio González entronca el pensamiento de Gutiérrez con el de Rahner para contestar a la absolutización de la historia. Para ello parte del concepto de este teólogo de la realización salvífica en la historia, va más allá del plano empírico y se sitúa, también, en la apertura trascendental.

[...] la realidad humana tal como la conocemos hoy está ya constituida por la gracia [...]. De este modo, se abre la puerta a consideraciones menos metafísicas [...] y más históricas de salvación [...].

Por otra parte, Rahner intenta superar el concepto kantiano de libertad, [...] el hombre es para él una unidad indisoluble de la concreción corpórea (lo que Rahner denomina "lo categorial") y apertura a la trascendencia [...]. Por eso mismo no se puede reducir la libertad a un dato empírico concreto, pero tampoco se la puede separar, como pretendía Kant, de la realidad espacio-temporal e histórica del hombre [...]. La libertad no es, como pretendía la

¹²¹ Ibidem, p. 338.

ilustración, un siempre-poder-decidir-de-nuevo, sino más bien la capacidad de realizarse definitiva y definitivamente ante los demás y ante Dios.¹³¹

De ahí que Antonio González vuelva de nuevo a la Teología de la liberación de Gutiérrez con un enfoque más exacto de su cristología de los pobres. El punto de partida de este es el rostro de Jesucristo. Con esto quiere decir, «que no se trata por eso de recuperar teológicamente los impulsos críticos y emancipadores de la Ilustración, sino de hablar de Dios desde las víctimas de la historia», dirigirse al pobre. Como subraya el autor, aquí es desde donde la teología en Latinoamérica encuentra su máxima expresión en «la praxis liberadora a la luz de la palabra de Dios». En esta experiencia espiritual, que se hace presente a través de la experiencia presencial de Cristo, «y no los problemas existenciales del sujeto»,¹²² es cuando la salvación adquiere un rasgo primordial hacia el cuidado del pobre, la necesidad, no el punto único y exhaustivo, que ya se materializaron en los milagros de Jesús, hacia una apertura de mí yo hacia el prójimo que sufre. Es de aquí de donde parte la teología de la liberación, tal como la expone Gustavo Gutiérrez.

1.2. Eclesiología en Gustavo Gutiérrez

Cuando Hans Küng nos habla de la comunidad que conforma la Iglesia y su extensión, se para en su eje central que es la propia figura de Cristo. Es a través del propio Cristo «que se articulan todos los miembros, él es el fin del crecimiento. El cuerpo de Cristo crece hacia dentro, en el crecimiento de la fe, en el conocimiento, en la caridad, en los sufrimientos». Mas como expone el teólogo «el crecimiento de la Iglesia no es un crecimiento orgánico que haya que realizarse con necesidad ontológica». La Iglesia no es crecimiento hacia la perfección, eso mismo es incompatible incluso con las Escrituras. En esto coincide con la teología liberacionista de Gutiérrez, y es que la motivación de la Iglesia, como hemos referido antes, responde al impulso que le da la gracia. «No se da, pues, un crecimiento histórico. La Iglesia crece verdaderamente cuando, por la acción histórica de su iglesia, Cristo penetra en el mundo». La propia Iglesia, nos señala el teólogo, pierde así su propio poder señorial en aras a que no puede adueñarse de «Cristo y su

¹²² Ibidem, pp. 349 y 350.

palabra». Es más, esta apropiación indebida lo único que provoca es el alejamiento de la propia palabra de él como «fuente de la que se nutre».¹²³ Por ello, la compleja elaboración de una concepción salvadora de la Iglesia dentro de la historia, que ya parte del propio pensamiento de Gustavo Gutiérrez, nos dice Álvaro Quiroz.

Sobre los anteriores cimientos la eclesiología de la liberación fue señalando la insuficiencia de los modelos eclesiológicos anteriores, cristiandad y nueva cristiandad, para responder a esta nueva situación. La teología de los dos planos y aquellas otras que no daban razón de la unidad de la historia como real historia de salvación tuvieron necesariamente que ir cediendo el lugar a teologías que hablaran con más tino de salvación en la historia y fueran capaces de mostrar la unidad de la vocación humana y cristiana.¹²⁴

De ahí que Quiroz haga hincapié en la búsqueda de un modelo auspiciado por el Concilio Vaticano II que pudiera, de alguna manera, alcanzar una mayor participación por parte de la comunidad. Y en eso era importante hallar la manera de poder hacer una situación de la propia comunidad eclesial dentro de su entorno. Ello requería, pues, una configuración de la propia estructura de la Iglesia que debía girar, como hemos visto con Gustavo Gutiérrez, entorno a la propia opción de los pobres que habitan el mundo.¹²⁵

En mi libro, *¿Situación de la teología de la liberación?*,¹²⁶ investigo al respecto.

Una de las cosas más evidentes en la evolución de la teología de la liberación, tal como Julio Lois explica, es el ir perfilando una nueva imagen de Cristo.¹²⁷ En tal caso, antes de hablar de esa perfilación es conveniente que avancemos a través del conocimiento del proceso de secularización que a nivel histórico deja sentada las bases para un nuevo compromiso cristiano en relación con los pobres. Para ello volvamos a tomar los estudios realizados por Daniel Bell, que a su vez hace un análisis muy certero de la profusión del padre Gustavo Gutiérrez en el mismo. Bell nos sitúa al teólogo peruano ante la insuficiencia de esa nueva cristiandad que surgió a raíz de la Ilustración de la mano de teólogos como Maritain, pues aunque esta

¹²³ Küng, Hans, op. cit. n. 68, pp. 286-289.

¹²⁴ Quiroz Magaña, Álvaro, "Eclesiología", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 259.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 254-259.

¹²⁶ García Carbonell, F.J., op. cit. n. 104.

¹²⁷ Lois, Julio, "Cristología en la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 223.

supuso una concepción nueva de la Iglesia en el mundo que quedaba de algún modo fuera del control autoritario de la misma se queda en el plano meramente moral en cuanto al ámbito de la conciencia cristiana. Esta relación de tú a tú con lo temporal permitió a un sector del cristianismo adoptar una actitud de lucha en pos de la justicia social. De ahí esa concienciación de la que surgirá una alianza fraternal.

Por otro lado, como subraya el autor, estas pretensiones fueron insuficientes pues esa autoridad no desafiaba el poder absoluto salvífico de la Iglesia. Esta concepción de que no había salvación fuera de ella fue decayendo con las ideas seculares de mano de pensadores como Descartes (1596-1650), Kant, Hegel, Marx, etc., que si bien alteraron las estructuras del poder de la Iglesia en el mundo supusieron un quebranto para la fe. El desarrollo de la humanidad del hombre traído por las corrientes seculares desarrolló un pensamiento teológico en dirección a la participación de la gracia de Dios de un modo deslocalizado y externo a la Iglesia, con distintas pedagogías que se desarrollan en las distintas culturas del mundo, que no limitan la fe y otorgan un nuevo compromiso desde el dialogo.¹²⁸ Desde aquí abordamos esa nueva cristología en la teología de la liberación. Esta deslocalización, nos sitúa en una descentralización donde cada una de los lugares acoge el mensaje cristiano dentro de su propia experiencia social y cultural. Remitiéndonos otra vez a los textos de Julio Lois, que habla sobre la situación localizada donde se materializa la presencia de Jesucristo. Para afirmar esto se apoya a su vez en las afirmaciones de Leonardo Boff. Este sitúa al teólogo «no en el aire sino dentro de un determinado lugar» De aquí surge la cristología, todo a partir de ese lugar social.¹²⁹

2. CONCATENANDO EL PENSAMIENTO DE JON SOBRINO

Jon Sobrino es uno de los pilares de la teología de la liberación. Desde un principio su artículo sobre la *Centralidad del reino de Dios* en la teología de la liberación nos recuerda el papel fundamental de la teología para llevar a cabo la organización y jerarquización de todo ese inventario de verdades que desde el Concilio Vaticano II presenta una oportunidad a la teología para abrirse a los pobres.

¹²⁸ Bell, Daniel, op. cit. n. 11, pp. 128-131.

¹²⁹ Lois, Julio, op. cit. n. 127, pp. 233-236.

Sobrino pone énfasis en esa realidad que alumbra la fe en relación a la liberación de los pobres. En esa línea, prosigue, la teología de la liberación, adquiere un plano escatológico al adquirir el valor de verdades expuestas en el Concilio Vaticano II y situarlas en un orden jerárquico y último en la consecución liberadora de los pobres. Jon Sobrino sitúa la salvación, sin ignorar la resurrección y la visión escatológica de la misma, pero, en sus propias palabras: «para hacer una teología que da primado a la liberación de los pobres ve mejor expresado el *eschaton* como reino de Dios».

Entonces deja clara la primacía del Reino de Dios en la tarea teológica de la liberación, e incluso mencionando a Ellacuría pone sobre el tapete la centralidad que aquel le da al valor del Reino de Dios como guía «teologal, de la moral y la pastoral». Jon Sobrino nos habla en la resurrección de Cristo, no ya solo como una forma de dar a conocer el poder de Dios, sino como un acto de justicia. Esta esperanza de la resurrección es, prosigue, una esperanza parcial, aunque luego se haga específica, universal.¹³⁰

Es muy importante, para proseguir con el tema, la exégesis que hace Guy Bonneau del Evangelio de Marcos en referencia a las reglas de la vida en comunidad. Guy menciona la esperanza de Marcos como «una necesidad de conservar en la memoria el mensaje escatológico». El aura de Jesús es una manifestación de Dios «que invita a los discípulos a la escucha, al compromiso y a la formación».¹³¹

En Sobrino estos especificados se muestran en que la propia resurrección no se dirige solo al individuo sino al colectivo para quien este, que tiene poder de liberar de la muerte, también lo posee para hacer libre al oprimido.¹³² El oprimido en forma de colectivo, como hemos visto en el análisis que hemos hecho de la teología de Ellacuría, que no se denomina a sí mismo, sino que es denominado por los individuos que gozan de unos privilegios que no quieren que se hagan extensibles. La máxima aspiración del colectivo, como mencionamos, es ser tratados de igual forma, como individuos.

¹³⁰ Sobrino, Jon, op. cit. n. 32, pp. 467-471.

¹³¹ Bonneau, Guy, *San Marcos, nuevas lecturas*, Cuadernos Bíblicos n.º 117, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2003, p. 30.

¹³² Sobrino, Jon, op. cit. n. 32, p. 471.

Sobrino se centra mucho en el tema del Reino de Dios, pues como llevamos visto es un tema capital en la teología de la liberación. Y aunque nada de ese Reino especifica a Jesús, él propone tres vías que utiliza la cristología sistemática para averiguarlo:

1. «La vía nocional».

¿Qué noción tuvo Jesús del Reino de Dios? ¿Cuál fue el pensamiento de Jesús sobre el Reino? Hasta ahora, como señala el autor, las explicaciones sobre la noción del Reino de Dios se quedan en abstracciones y vaguedades. En una crítica a dos teólogos de relevancia, como son Kasper y Pannenberg, él los sitúa y hace las siguientes críticas: respecto a Kasper, el Reino se hace presente en el propio amor autocomunicador de Dios y ese amor divino es lo que da consistencia más allá de la muerte al propio amor de la propia persona por el mundo.¹³³ En este sentido, responde Sobrino, esto no da claridad al propio significado del Reino. Es más, oculta más que esclarece. Para Pannenberg, el Reino en dos líneas: la primera es la apertura que nos da Jesús y la segunda, la confianza en la Salvación.¹³⁴ Esta explicación, como refiere Sobrino, se queda en algo genérico que no trasluce nada sobre el Reino de Dios.¹³⁵

2. «La vía de la praxis de Jesús».

El Reino se da desde la praxis de Jesús. Sobre esto el teólogo se hace dos preguntas importantes: «¿Por qué esta actividad y no esperar de forma pasiva su llegada?», y «¿A qué la práctica de Jesús?». Sobrino se propone, pues prestar, de una forma más exhaustiva esta relación del Reino con la praxis de Jesús a través de sus signos, como dice él mismo: «El hecho de la actividad de Jesús es claro... lo importante, entonces, es ver lo que aporta su actividad a la determinación del reino».

Él mismo ve en la misión y en los propios signos de Jesús, así como en su muerte y resurrección, una salvación universal, pero haciéndose necesidad, concretizándose en aquellas situaciones históricas de opresión. En el propio

¹³³ Ibidem, p. 478.

¹³⁴ Ibidem, p. 480.

¹³⁵ Ibidem, pp. 477-480.

asesinato de Jesús se ven los indicios político-sociales y, por lo tanto, históricos, «no solo trascendental», a raíz de la proclamación del propio mensaje religioso que hace por designio divino. O sea, todos los obstáculos, si queremos llamarlo así, contra la proclamación de ese Reino, el autor lo sitúa, de manera acertada, como el antirreino. Y aunque esta lucha está enmarcada en la historia, eso no quita la universalidad trascendente del Reino de Dios.¹³⁶

3. «Vía del destinatario del Reino».

Es ya algo obvio, por lo que llevamos desarrollado en esta primera parte de la tesis, a quiénes va dirigido el Reino, y es a la realidad colectiva del pobre. Pero, y aunque ya lo hemos ido elucubrando a lo largo de este trabajo, ¿qué entendemos por el pobre? ¿Se reduce a los pobres? Joan Sobrino cuando habla de Reino y pobreza, lo concretiza en la dignidad y superación de la pobreza. Aquí el autor hace una reflexión entre la propia dimensión trascendental del propio Dios y la caracterización humana de Dios, o sea, la mediación propia de él. Desde luego el Reino que anuncia Jesús, el propio en el significado de «amor al débil», contra la propia inhumanidad de aquellos que los asolan, es una utopía, «puesto que es indefinible», pero lo que tienen de características las utopías no son solo hacia donde quieren llegar, sino el ahora histórico que se realiza en el camino.¹³⁷

Estos tres puntos, desde luego fijan los objetivos que persigue la teología de la liberación, pero cómo hacer frente a esa estructura del antirreino en la actualidad. Para ello recurriré a Daniel Bell y la comparación que hace sobre el control del deseo en la comunidad en San Bernardo y la comunidad cisterciense, a la que él mismo perteneció, y la tecnología del deseo que escarba en el yo productivo del capitalismo salvaje.

Cuando Bell nos habla de San Bernardo, sus reglas, y de la orden cisterciense, para él la caída irrumpe con el pecado y la imagen de Dios se pierde. En este punto Bell nos remonta a la noción de imagen y semejanza en la época medieval. Por

¹³⁶ Ibidem, p. 480 y pp. 486-487.

¹³⁷ Ibidem, pp. 488-492.

un lado, la imagen es considerada una «referencia a la ontología fundamental, en el caso de San Bernardo, al deseo»,¹³⁸ y en cambio la semejanza es ese sentido ético que conduce otra vez a la persona hacia ese deseo de Dios. Por lo tanto, lo que pretendía este no era eliminar el deseo en el hombre, sino reformarlo o volver a orientarlo en la dirección correcta. Con esto no solo transparentaba esa tecnología del deseo medieval en torno a «la violencia el orgullo y la sensualidad», o dicho de otro modo, y como sitúa el propio Bell, se hacía patente una ética que contribuyera a corregir esas perversiones del deseo a Dios a través de la siembra de la «rectitud» para que ese «deseo, una vez más, pudiera fluir caritativamente». Con todo esto el autor, claro está, no nos quiere mostrar que el camino a seguir sea el propuesto por San Bernardo, sino que lejos de rechazar el deseo, el cristiano debe formar una tecnología del deseo en el sentido de combatir los oscuros objetos del deseo con los que el capitalismo salvaje pervierte la realidad.¹³⁹ Esto unido a las tres vías expuestas por Joan Sobrino, en la noción del Reino como el propio amor autocomunicador de Dios que viene emparejado al propio amor de la persona por el mundo y con ello a la Salvación, en la propia praxis de Jesús que nos sitúa en el contexto histórico, y por tanto dentro de un contexto social, político y económico que no solo nos ayude a hacer transparente la perversión del antirreino, sino que igual nos lleve a seguir un camino ético y situarnos en el Reino que anuncia Jesús contra la inhumanidad que asola a los más débiles haciéndonos una idea de las herramientas de las que hace uso la teología de la liberación.

Julio Lois nos hace, a la hora de abordar la cristología actual, una observación importante al hablarnos de una «totalidad dual» y presentarnos la concepción de Jesús como «Dios del reino y el reino es siempre el reino de Dios».¹⁴⁰ El autor hace mención a Leonardo Boff cuando concreta que la predicación del Jesús histórico ha ido encaminada al Reino de Dios. De aquí es de donde debemos partir dentro de esa relación dual, como señala el autor, del «Reino de Dios» para entender ese camino de vida del cual se ha erigido Jesús como él mismo.

¹³⁸ Bell, op. cit. n. 19, p. 11.

¹³⁹ Ibidem, pp. 181-195.

¹⁴⁰ Lois, Julio, op. cit. n. 127, p. 233.

Para poder avanzar en las elucubraciones de dicha senda debemos señalar dos nociones importantes. Julio Lois habla, en primer lugar, y para ello utiliza a J. Sobrino. En esta noción nos sitúa en los textos del Antiguo Testamento y en un estudio exhaustivo de la noción, de aquí el nombre, de gente contemporánea a Jesús. Este camino, termina señalando, al final es insuficiente por la abstracción que hace; por lo que es necesario recurrir a la segunda noción que es el de la praxis, la cual casa mejor con las nociones de la teología de la liberación puesto que va en busca de los signos de Jesús. Y los teólogos de la liberación escogen este camino precisamente por ese énfasis que pone en aquellos que han sido excluidos los derrotados, en definitiva, los pobres de la tierra.¹⁴¹

3. CONCATENANDO EL PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA

En mi libro *¿Situación de la teología de la liberación?*,¹⁴² planteo la siguiente investigación. Ellacuría en su artículo sobre la utopía y el profetismo recogido en *Mysterium liberationis*, nos dice que «la utopía prenuncia de una manera histórica la creación del hombre nuevo, de la tierra nueva y del cielo nuevo», donde, como subraya el teólogo, se busca instaurar un hombre nuevo que sustituya al viejo. Esta nueva instauración vista desde la fe y también dentro de la propia experiencia de una historia en donde el hombre dominante, «en la llamada civilización cristiana, noratlántica y occidental, se rechaza su radical inseguridad conducente a tomar medidas alocadas e irracionales de autodefensa, su insularidad con lo que le pasa al resto de la humanidad; su etnocentrismo, junto con la absolutización e idolatrización de la nación-Estado».¹⁴³

Bell nos habla, mencionando a Foucault, de cómo se va formando una «razón de estado» con la venida del estado moderno. Bell compara la expansión cristiana en «la razón de estado que afirmaba que el gobierno temporal no es responsable ante la ley o principio trascendente alguno», frente a ese rompimiento de esta concepción, vista de manera más clara en Maquiavelo, «donde la razón de estado no tenía que ver con Dios ni con las estrategias de los príncipes; estaba relacionada más bien

¹⁴¹ Ibidem, pp. 233-236.

¹⁴² García Carbonell, F. J., op. cit. n. 104, p. 80.

¹⁴³ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 61, p. 419.

con la viabilidad y durabilidad del estado independientemente de la seguridad del gobernante particular».¹⁴⁴

La teología de la liberación plantea un análisis bíblico que, tal como expone Gilberto da Silva Gorgulho, tiene que tener presente dos elementos indispensables. El primero tiene que significar una reinterpretación cristológica adaptada al momento de crisis de los países latinoamericanos. El segundo, no caer, tal como insistió la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación), en una «relativización subjetiva» que limitara el problema social a una mera lucha de clases e impidiera estudiar en profundidad el complejo entramado social en el cual se desenvuelve el problema. Gilberto da Silva, en un somero estudio sobre la hermenéutica bíblica en relación a los pobres, expone que estos «leen la Biblia en una situación de sufrimiento y de dominación económica y política».¹⁴⁵ En esta situación la interpretación de la Biblia prosigue un camino liberador. En el trazado de este camino el autor no duda en tomar como guía los puntos trazados por Carlos Mester, el cual aclara el significado de esta interpretación de la siguiente manera.

La biblia es leída desde el acontecimiento actual.
Esa lectura es más que nada una interpretación de vida.
Esa interpretación hace una búsqueda de la justicia.¹⁴⁶

Sobre estas tres ideas es importante que nos detengamos en Ignacio Ellacuría y su *Filosofía de la realidad histórica*. En referencia a la realidad formal de la historia, en el capítulo V, él distingue tres pasos que responden a la cuestión sobre el qué y el cómo de la historia del ser humano.

Nos centraremos en el primer paso, en el que hace referencia a lo que él llama «la transmisión tradente». La comunidad de individuos, explica, nos da las características que definen la estructura «filética» de los seres humanos. Este concepto del ser humano como especie no se queda en lo puramente biológico, prosigue el teólogo. Existe en primer lugar una transmisión «de formas semánticas»

¹⁴⁴ Bell, Daniel, op. cit. n. 11, pp. 66-67.

¹⁴⁵ Silva Gorgulho, Gilberto da, "Hermenéutica bíblica", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 170.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 171.

que enriquecen y, como subraya el autor, «no se da una repetición de la especie». Existe, y he aquí la importancia que Ellacuría le da al tema, una «diferencia radical». Ese ser humano está en la realidad y no solo sus condicionantes físicos o factores ambiénteles que lo estimulan como ocurre en los animales, lo que les da opciones para optar u otorgar una cierta indeterminación. El ser humano, prosigue, no solo da a otro ser humano «no solo le transmite vida», no solo lo pone ahí dotándole de unas facultades «psicorgánicas». Esa transmisión va mucho más allá al ser. También se entrega a una tradición dentro de un cuerpo social. Ellacuría habla, pues, de una entrega abierta.

Con esto, y como prosigue más adelante en su estudio, la tradición no se queda estancada en un mero recipiente, sino que implica algo más, puesto que esta propia tradición es «proyectiva» y es sobre esa propia proyección como los pueblos se sitúan en la realidad que de manera continua cambia al individuo.¹⁴⁷

Expone Gilberto da Silva que, si bien el contenido de la biblia no varía, la hermenéutica tiene que situar la palabra divina como interpretativa de un mundo en constante transformación. Es, en definitiva, proyectar el testimonio de aquellos «nuestros padres en la fe» que tuvieron esa experiencia en su historia de ese Dios encarnado en Jesucristo que infunde vida. La Biblia, siguiendo la pauta de este teólogo, encuentra pues fundamento en recuperar esa labor de Dios que conduce al pueblo hacia la liberación. El pueblo pobre resurge en la memoria de la Iglesia a través del discernimiento y proporciona la lectura de los textos sagrados. Esta revelación de Dios trasciende cualquier explicación del campo de las ciencias sociales puesto que es la propia figura divina la que da surgimiento e impulso al pueblo en aras a la resistencia profética contra los que pretenden romper «la armonía del pueblo».¹⁴⁸

Es muy interesante concatenando las explicaciones de Ellacuría y Da Silva, cómo tienen ciertos paralelismos con las reflexiones de Edgar Morín, en referencia, especialmente, a dónde se produce la libertad. En este camino envolvente por la presencia divina en el curso de la formación del pueblo contra la tiranía que lo

¹⁴⁷ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 56, pp. 388-393.

¹⁴⁸ Da Silva Gorgulho, Gilberto, op. cit. n. 145, pp. 172-174.

empobrece. En relación con esto, el pensador reflexiona sobre «¿qué es lo que produce la libertad?», ¿No es precisamente la mezcla de determinismo e indeterminismo lo que produce, siguiendo sus palabras, esta situación? Él habla para que ocurra tal caso de «un ser auto-eco-organizador». Algo que se propague tanto hacia el interior de la persona como al conjunto externo que le afecta. Tanto la realización interior como exterior posibilita, asimismo y de manera respectiva, «la posibilidad de elección» y la igual posibilidad de «acción libre».

En primer lugar, prosigue, esta acción libre «se apoya en el conocimiento y la utilización de determinaciones». En cambio, la acción abre el campo a la posibilidad de emplear de forma aleatoria diversas estrategias con las que poder intervenir frente a los agentes externos. De aquí la consecuencia que lleva a Edgar Morin a la emergencia de la libertad: «Esta emerge en condiciones interiores o exteriores dadas a partir de una autorganización». Esto le sirve para darle la vuelta a la tortilla, en el sentido de que el ser humano para autorganizarse pasa primero por una dependencia que se produce a través del contacto social, o mejor dicho comunitario, que forma al individuo en una mayor autorganización.¹⁴⁹

Esta formación puede tener varias posibilidades como bien explica Daniel Bell. Aquí nos podemos encontrar con una de acercamiento, expresada en términos de derecho como el conjunto de reivindicaciones sociales donde el bien comunitario y la justicia actúan a su vez como dos conjuntos cuya zona de intersección se queda en el respeto a la otra persona. Este tipo de posibilidad relega, como explica Bell, a la justicia al mero ámbito de lo privado. Con este tipo de justicia, prosigue, anula los lazos de amistad entre los individuos para la consecución de una finalidad, esos mismos lazos de amor de los que nos hablaba el autor en referencia a Santo Tomás de Aquino anteriormente. Un tipo de justicia que a fin de cuentas es insuficiente para la lucha contra los desmanes del capitalismo salvaje, puesto que el propio sistema la absorbe para adaptarlas al mismo.¹⁵⁰ La función aquí de la hermenéutica bíblica, volviendo a las reflexiones de Giberto da Silva, es la de «descodificación de los símbolos, de los ritos, del lenguaje, como expresión de relaciones sociales ya sea

¹⁴⁹ Morin, Edgar, *Para salir del siglo XX*, Editorial Kairós, Barcelona, 1982, p. 158.

¹⁵⁰ Bell, Daniel, op. cit. n.11 páginas 259-260.

de dominación y explotación o de vida en libertad igualitaria y solidaridad».¹⁵¹ Aquí el autor nos indica que la teología de la liberación busca en el estudio sociológico el modo en que el sistema de apropiación del derecho que emplea el capitalismo salvaje y que provoca, mediante la construcción de técnicas de deseo como hemos visto en Bell en referencia a Deleuze, un sistema encubierto de explotación. A esto Edgar Morin señala, que el mito que en sí trae grandes conceptos válidos para todas las épocas, como los principios de democracia y libertad, pueden pervertirse hasta alcanzar un grado ilusorio cuando se vuelve «mito de salvación y dominación». En este caso no se trata de desmitificar, pues como señala el autor, los mitos presentan elementos importantes en nuestra vida, sino de emplear una hermenéutica para poder trabajar sobre la complejidad de dichos mitos,¹⁵² como hemos mencionado al señalar reflexiones de Da Silva.

Ellacuría, en este sentido, en su *Filosofía de la realidad histórica*, expone que existe una tradición que nos habla, no de individuo a individuo, sino que alcanza la transmisión social.¹⁵³ Respecto a esto Julio Lois se hace la siguiente pregunta: «¿Cuál es el lugar social que permite la elaboración de la Cristología de la liberación?».¹⁵⁴ Para responder a ello utilizamos los estudios antes mencionados de Ignacio Ellacuría sobre la realidad histórica. En sus reflexiones sobre la sociedad nos habla de esta como un poder que «actúa constantemente en los individuos». Ese controlador de la opinión se mueve desde una posición más o menos agresiva dependiendo de la respuesta afirmativa o negativa a dicho poder. El teólogo hace mención de los estudios sobre el hombre y la gente de Ortega y Gasset.¹⁵⁵

Por un lado, nos sitúa el autor, tenemos a un Ortega que «niega la realidad de una conciencia colectiva». Pero, he aquí lo interesante, una sociedad colectiva que a través del uso de la costumbre anula la voluntad intelectual del individuo al mecanizarlos. Dentro de esta socialización la lengua materna cumple un lugar importante. A través de ella nos situamos socialmente. Entonces, inmersos en una colectividad, aunque busca la verdad, no puede «ser tan estricta para anular el

¹⁵¹ Da Silva Gorgulho, Gilberto, op. cit. n. 145, p. 175.

¹⁵² Morin, Edgar, op. cit. n. 149, p. 199.

¹⁵³ Ellacuría, Ignacio op. cit. n. 56, p. 396.

¹⁵⁴ Lois, Julio, op. cit. n. 127, p. 226.

¹⁵⁵ Ellacuría, Ignacio op. cit. n. 56, p. 227.

carácter individual». Esa unidad que pretende la sociedad puede radicalizar sus pretensiones y volverse autoritaria sobre el individuo.¹⁵⁶

Este golpe de autoridad se produce a través de aquello que Edgar Morin llama la información totalitaria. ¿En qué sentido se mueve este tipo de información? Como señala Edgar, el indicador de esta no es solo moverse hacia un corte censorio postergado a los pies del Estado, lo que de verdad busca la censura es crear una aparente realidad virtual, en donde haya es una especie de «seudoinformación» que distorsiona la historia, es más, la anula en pos de una ideas que crean un universo amputado. Este universo es lo que sirve de sostén a la propia idea que busca convencer a quienes sufren el hostigamiento y a quienes la censura intenta ocultar.¹⁵⁷ Para hacer frente a esa censura que empuja a los márgenes, cualquier confrontación es un paso importante que señala el desarrollo del estudio cristológico de Julio Lois, el lugar en que los pueblos de América latina se sitúan y sobre el que se sienten oprimidos. Tenemos que situarnos para desenmascarar la censura sobre la patología que es producto de las políticas opresoras del capitalismo salvaje, y todo para que a través de la determinación de la práctica social podamos producir «esa ruptura con el contexto vigente de dominación». Entonces se pregunta: «¿Desde qué sitio eclesial debe elaborar el teólogo una cristología de la liberación?».¹⁵⁸

Julio Lois nos da a entender que es desde la experiencia de nuestra vida en Jesucristo, en la fe que depositamos en él, el cristiano en referencia a los pobres necesitará esa curación y desarrollarla en el sitio localizado donde se den esas «urgencias sociales». Para que el cristiano se pueda situar, prosigue el autor, tendrá que romper con el odre viejo para hacer uno nuevo que le acerque al Cristo de los pobres y dicha situación, como he mencionado antes, solo se puede dar situándose en el lugar concreto social desde donde emana, digámoslo así, la pobreza.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ibidem, pp. 227-230.

¹⁵⁷ Morin, Edgar, op. cit. n. 149, pp. 44-45.

¹⁵⁸ Lois, Julio, op. cit. n. 127, p. 226.

¹⁵⁹ Ibidem, pp. 227-228.

PARTE III

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NARRATIVA HISPANOAMERICANA.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO VÍNCULO TRASCENDENTE EN LA HISTORIA DE LOS PAÍSES LATINOAMERICANOS¹⁶⁰

¹⁶⁰ Para la siguiente parte tomo como referencia un libro de mi autoría. García Carbonell, F.J. op. cit. n. 1.

CAPÍTULO III

DOMINGO DE SOTO Y LOS PROTOTIPOS DEL TEOLÓGO LIBERACIONISTA

1. PROTOTIPO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En este apartado me voy a centrar en la figura de Domingo de Soto, no sin antes explicar el pensamiento y el contexto social que se importó al nuevo continente, cuyos resultados nos van a permitir adentrarnos mejor en la figura del pensador cristiano.

Hay que tener en cuenta el enorme impacto social y cultural que se produce al entrar en contacto el Viejo Mundo con la cultura precolombina. Esta mezcla dará pie a un rico mestizaje cultural y una impronta teológica y literaria propia, como expondré más adelante, en el siglo XIX y XX.

El Viejo Mundo se encuentra en continua lucha contra las formas que amenazan el sistema religioso y político en el que se asientan. Se ha reconquistado el último bastión del islam, en la Península Ibérica, con la toma de Granada. Aun así el peligro acecha en las fronteras europeas. Por otro lado, dentro de la misma Europa, empieza a surgir una corriente de pensadores humanistas que irán dando una nueva impronta al pensamiento religioso y político, que dará como fruto una serie de tensiones y rupturas entre las diversas naciones europeas, como resultado de la Reforma protestante. Estas tensiones se agudizan en el momento en el que el poder político y religioso cierra filas con el famoso Concilio de Trento.¹⁶¹

La situación, antecedente de la lucha entre una concepción política y teológica enmarcada en el contexto de pobreza en Latinoamérica y las potencias que la acechan, será trasladada al nuevo continente.

¹⁶¹ Hernández González, Manuel, "La sociedad de la América Española", en Amores Carredano, Juan B. (coord.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, 2006, pp. 371-410.

La figura y el pensamiento de Domingo de Soto, pues, son claves para entender este apartado por las siguientes razones:

1. Fue uno de los peritos enviados al Concilio de Trento.
2. En 1548, tuvo un papel destacado como teólogo católico frente a los protestantes, en la redacción del *Interim* de la Dieta de Augsburgo.
3. Su participación en los debates en torno a la disputa entre Sepúlveda y Las Casas por la cuestión indígena llamada de los justos títulos o polémica de los naturales.¹⁶²

Estos tres puntos son importantes porque engloban esas disputas señaladas en los apartados anteriores, que arribarán en el nuevo continente. Tras el proceso de independencia, en el siglo XIX, se ahondará en ellas en un intento infructuoso de buscar un punto diferenciador con la antigua metrópolis, como expondré en el último tema de esta parte, cuando desarrolle la influencia de la novela indígena en Ernesto Cardenal.

Domingo de Soto, junto a Bartolomé de las Casas, como prototipos de teólogos de la liberación, pensadores, y relevo literario y político-profético que más adelante tomarán José Martí y Ernesto Cardenal, creo que son el punto de inicio a este pensamiento diferenciador, debido al concepto de justicia que desarrollan en su obra y praxis respectivamente, y al partido que toman por la causa indígena frente a otros teólogos más acordes con la ideología imperialista.

Como señala Gustavo Gutiérrez, desde el punto de vista de la reflexión teológica, el desafío que se plantea en América Latina es encontrar un lenguaje sobre Dios que nazca de la situación creada por la pobreza injusta en que viven grandes mayorías de la población (razas despreciadas, clases sociales explotadas, culturas marginadas, discriminación de las mujeres).¹⁶³ ¿No nos habla el propio Ignacio Ellacuría en su artículo sobre la utopía y el profetismo, recogido en *Mysterium liberationis* que «la utopía prenuncia de una manera histórica la creación del hombre nuevo, de la tierra nueva y del cielo nuevo», en donde, como subraya el teólogo, se busca instaurar un hombre nuevo que sustituya al viejo? Esta nueva instauración vista desde

¹⁶² Soto, Domingo de, *Controversias de Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda*, documento editado por Maxtor con motivo del Congreso Internacional sobre los derechos humanos, Valladolid, 2006.

¹⁶³ Batista Libânio, João, op. cit. en n. 16, página 88.

la fe y también dentro de la propia experiencia de una historia en donde el hombre dominante, como hemos visto anteriormente, elige para autoprotegerse de los acontecimientos políticos y religiosos que le envuelven, cerrarse en banda y perseguir todo aquello que atente contra su predominio.¹⁶⁴ Bell nos habla, mencionando a Foucault, de cómo se va formando una «razón de estado» con la venida del Estado moderno. Bell compara la expansión cristiana en «la razón de estado que afirmaba que el gobierno temporal no es responsable ante la ley o principio trascendente alguno», frente a ese rompimiento de esta concepción, vista de manera más clara en Maquiavelo, «donde la razón de estado no tenía que ver con Dios ni con las estrategias de los príncipes; estaba relacionada más bien con la viabilidad y durabilidad del estado independientemente de la seguridad del gobernante particular».¹⁶⁵

2. LAZOS CON EUROPA

Tras los convulsos momentos vividos en los países hispanoamericanos durante el siglo XIX, empieza a surgir un movimiento que busca un papel emancipador que reivindica una identidad cultural. Se hace necesaria, pues, la creación de una identidad propia y legítima que establezca los valores culturales que han de servir de base al nuevo momento social. Son varios los factores, a modo de discurso, que precipitan la aparición de ese nuevo modelo. Aparece la inquietud por buscar conocer las potencialidades, las realizaciones y los fracasos que ha llevado a los países latinoamericanos a su situación actual. Luego se da una concienciación de los latinoamericanos acerca de su realidad y, con ello, empieza una búsqueda de una autonomía intelectual.¹⁶⁶

En relación a esta confrontación de acumulación de culturas, William W. Megenney, tomando como referente a Carmen Maldonado Decker, nos pone como ejemplo la literatura de Gabriel García Márquez, autor de *Cien años de soledad*,

¹⁶⁴ Ver página 72.

¹⁶⁵ Bell, Daniel, op. cit. n. 11, pp. 66-67.

¹⁶⁶ Valera Marcos, Jesús, "Los descubrimientos españoles en el Nuevo Mundo", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006, pp. 165-162.

donde explora esa especie de multiculturalismo que mezcla una cultura cíclica precolombina con aquella cristiana lineal.

[...] la fe y la superstición, la agresión y la pasividad, nos ha revelado la manera como la coexistencia entre la magia y las trivialidades ha producido una visión especial del mundo en el cual es posible viajar entre el tiempo pasado y el futuro sin dejar el presente. Y todo esto con el propósito de entender el papel que tienen los latinoamericanos en el desarrollo de su propio destino (Decker 1984:291).¹⁶⁷

Es importante toda esta breve explicación histórica sobre el devenir que van a seguir los países latinoamericanos, puesto que la reivindicación cultural, literaria y teológica, por lo que respecta a este trabajo, como unidad que comparte unos objetivos comunes, estuvo siempre ligada a una especie de lucha política contra el sometimiento respecto a las potencias exteriores. Para explicar este punto recurramos al teólogo de la liberación Enrique Dussel, y a su obra *América latina y la conciencia cristiana*. Él mismo menciona que en los países latinoamericanos se ha creado un sentimiento reivindicativo indigenista; si bien este tiene, como dice, «un gran valor social, moral y antropológico». Está jugando, digámoslo así, al mismo juego que intenta crear una leyenda oscura en torno a las conquistas hispanas. En palabras del propio autor: «Peca de crear un mito, una retrospectiva de la historia falsa para adaptarla a ese sentimiento antes mencionado». Comenta el teólogo:

Descubre la dignidad de persona humana, de clase social, de alta cultura, del primitivo habitante de América, y trabaja en su promoción, educación, civilización. Sin embargo, cuando se presenta la época pre-hispánica como aquella en la que el indio vivía en paz y orden, en justicia y casi bienaventuranza, se cae nuevamente en el mito —es decir, fuera de la Historia real—.¹⁶⁸

Si tuviéramos que situar el momento del nacimiento de toda esta evolución histórica antes señalada, tendríamos que ir al momento justo del descubrimiento oficial por parte de España, y el descubrimiento oficial de América que, como dice el propio Enrique Dussel, se diferencia de las visitas anteriores de otros pueblos como, por ejemplo, el vikingo, porque es a partir de este encuentro cuando América

¹⁶⁷ Megenney, William W., *Gabriel García Márquez y el Caribe Afronegroide*, Thesaurus. Tomo XLI. Núms 1, 2 y 3, Centro Virtual Cervantes, 1986, pp. 221.

¹⁶⁸ Dussel, Enrique, *América Latina y conciencia cristiana*, Editorial Don Bosco, Quito, 1980, p. 21. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131124343/america.pdf>

se abre al mundo.¹⁶⁹ Y si tuviéramos que buscar un pensamiento que sintetizara todas las controversias que se sucederán con posterioridad y que sirva como prototipo de teólogo de la liberación entonces pienso que la figura y la obra de Domingo de Soto junto a la praxis de Bartolomé de las Casas serían las voces más autorizadas. ¿Por qué? Acaso porque, como hemos visto en Gustavo Gutiérrez, en su artículo *Pobres y opción fundamental* en la *Mysterium liberationis* y comparando sus reflexiones sobre «el conocimiento serio de los pobres» al que da lugar la teología de la liberación y «que el trabajo teológico propiamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la revelación cristiana», es en la lucha de estos dos personajes históricos a favor del pueblo indígena oprimido, cuando se abre un campo pionero del que luego tomarán el relevo al cabo de los siglos, los propios teólogos de la liberación.¹⁷⁰

Cuando los españoles arribaron en el continente americano no encontraron el mundo paradisíaco que describe el propio Colón en sus diarios y cartas de navegación. No es correcto, como por ejemplo creía Eduardo Galeano,¹⁷¹ pensar que las culturas precolombinas eran un paraíso perdido por la mano cruel de los nuevos colonizadores venidos de tierras lejanas. Lo que allí encontraron estos nuevos exploradores fue una cultura clasista y cruel. Una cultura, como explica el propio Enrique Dussel, donde pueblos enteros eran masacrados y esclavizados por otros pueblos. Donde, pese al dominio de muchas artes y algunos avances técnicos, eran dominados por el despotismo más cruel.¹⁷²

Eso sí, hubo un choque tremendo, como bien nos cuenta Roberto Oliveros en su libro *Liberación y Teología Génesis y crecimiento de una reflexión*.

El choque de estas culturas indígenas con la cultura de los conquistadores, mucho más evolucionada, explica el por qué de su derrota. Los conquistadores, con sus caballos y armaduras, siendo un puñado, fueron capaces de destruir la organización social que integraba millones de indígenas. Una sociedad primitiva, al quitarse la cabeza social y religiosa, queda a la deriva por la pobre conciencia reflejo de su núcleo ético-mítico. Las pequeñas oligarquías indias que dominaban, fueron asesinadas o reducidas a cautiverio por

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 26-27.

¹⁷⁰ Gutiérrez, Gustavo, op. cit. n. 106, p. 308.

¹⁷¹ Galeano, Eduardo, *Cinco siglos de prohibición del arcoíris americano*, Periódico El Ciudadano, 12 de octubre de 2012.

¹⁷² Dussel, Enrique, op. cit. n. 168, p. 21.

el conquistador español. Quedó así una gran masa de gente incapaz de ofrecer una resistencia organizada, a disposición de los nuevos señores. Pocos años después, el criollo y el mestizo harán verdad que el choque del indio y el español no fue victoria o derrota, sino el doloroso nacimiento de un pueblo. En esta fusión de la raíz indígena e ibérica se inicia propiamente nuestra historia latinoamericana. No se entiende, no existe sin la sangre y cultura indígena. E igualmente, sin la sangre y la cultura ibérica.¹⁷³

Es pues que la narrativa latinoamericana nace tras un proyecto histórico doloroso en el que cabe el impulso de una concepción del antirreino, del que hemos visto hacer mención al teólogo de la liberación Jon Sobrino,¹⁷⁴ y una concepción de la vida que, si bien intentó buscar su propia identidad, con posterioridad, recurriendo a las raíces precolombinas, no puede deshacerse del gran impacto de la civilización hispana y, a raíz de ahí, con las corrientes de pensamiento que llegaron después, del resto de Europa. Enrique Dussel, sin quitarle parte de razón al propio Roberto Oliveros, da algunas indicaciones que lo corrigen en parte.

Toda esta primera historia tiene sentido con respecto a América Latina si es que consideramos atentamente que toda ella dará como fruto maduro el hombre hispánico, no sólo conquistador de América, sino futuro habitante, y aún más, sustancia misma de la civilización, del ethos y del núcleo ético-mítico de nuestro continente.¹⁷⁵

Con esto queda claro que hubo no solo un choque traumático, sino también el nacimiento de una identidad. Tomamos como referencia ahora a Fernando Calderón y su artículo sobre *Los movimientos sociales en América Latina*. Vemos que cuando expresa la diversidad histórica y cultural de la propia Latinoamérica, que es precisamente en el entramado provocado por las relaciones culturales indias, africanas y, en el caso que nos ocupa ahora mismo, europeas (específicamente hispanas, añado yo), que fue entretejiendo «en este juego intercultural» lo propio y específico de la propia identidad de los países latinoamericanos.¹⁷⁶

¹⁷³ Oliveros, Roberto, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1076), Edición digital de los Servicios Koinonía, México, 1977, p. 10, disponible en <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/oliveros.pdf>

¹⁷⁴ Ver página 22.

¹⁷⁵ Dussel, Enrique, op. cit. n. 168, p. 32.

¹⁷⁶ Calderón, Fernando, Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de la identidad, en Quesada Castro, Fernando (coord.) *Filosofía Política*, vol. 1, Trotta, Madrid, 1997, p. 188.

Pero volvamos a Roberto Oliveros y el análisis que hace sobre este choque histórico y que marca un proyecto, prosigue el mismo:

¿Cuál era dicho proyecto histórico? La globalidad del mismo se entiende sólo a partir de la cultura ibérica del S. XIV y S. XV. En 1492, los moros eran vencidos en Granada y arrojados de España. El poder del rey alcanzaba la cúspide. Al lado del mismo, se colocaba la aristocracia, cargada de privilegios, por providencia divina. El pueblo bajo, los siervos, hechos a la obediencia, pues tal era su destino. En esos momentos, en el corazón mismo de la cultura ibérica, se unían e identificaban la lucha por España y por la Iglesia. La cruzada española que culminó en la toma de Granada, era a título del Rey y del Señor Santiago. La cristiandad medioeval alcanzó su cumbre en España a finales del siglo XV. Los intereses de España se hacían coincidir con los intereses de la Iglesia y del Reino de Dios. Y viceversa.¹⁷⁷

Hay que encauzar, pues, esta obra tras una compleja digestión cultural, un compendio de ideas complejas que irán formando la variopinta cultura latinoamericana. Como bien ha señalado el autor, la historia de este proyecto político español se imbuye de la cruzada cristiana.

Con el paso del tiempo, como señala Fernando Calderón, los conflictos culturales de esos sistemas políticos dominantes han sido, de una manera u otra, el detonante de esas luchas tan llenas de progreso como retrocesos, «de constituir una cultura de la diversidad y el reconocimiento pleno de la otredad», o sea, de convertir a las minorías en los «otros», prosigue el mismo autor, que «este hecho nació de las conquistas, mutó y se prolongó de distintas maneras con la república y con las distintas fases históricas que vivieron las sociedades latinoamericanas». Y es contra todo este desarrollo que se va a rebelar la teología de la liberación. Es contra este proyecto que va a tomar cauces en la nueva tierra donde se va a ir forjando el sentimiento hacia el oprimido. Fernando Calderón nos comenta una cuestión muy importante para nuestra investigación, y es que en esa negación del otro es cuando esos que se erigen por encima, las élites, crean la situación de colectivo, el cual va a reivindicar la teología de la liberación, señalando a esos otros que han negado «como inferior: mujer, indio, negro, mestizo, marginal urbano, campesino, etc.». E incluso, prosigue el propio autor, al propio extranjero si con ello conciben que amenazan, y

¹⁷⁷ Oliveros, Roberto, op. cit. n. 173, p. 11.

esto de una manera paradójica, su propia identidad. Hay, sin embargo, algo central que señala Fernando Calderón, y que por su importancia quiero señalar literalmente y que tiene que ver, como muy bien señala este, con el concepto de fusión desarrollado por Germani.

Paradójicamente, las élites, si bien han negado al otro, también se han identificado con él de manera acrítica, especialmente si ese otro es europeo o norteamericano. Sociológicamente se ha generado aquello que Germani denominó «efecto fusión», en el sentido de que las élites asimilan y usan valores modernos para reafirmar su dominio de tipo conservador.¹⁷⁸

Y es tomando como base este proyecto como la historia, y sobre todo la cultura, irá tomando forma. Bien siguiendo esta línea o bien rechazándola, nunca hay que perder de vista, en esta investigación, esta base cultural que siempre va a acompañar el devenir de los países latinoamericanos. Hay pues una gran influencia cultural, un trasvase de ideas que dan comienzo a una evolución histórica que, poco a poco, va a tomar derroteros propios. Dentro de ese trasvase de ideas, la teología cristiana juega un papel principal.

Pero volvamos a Roberto Oliveros y a la obra que estamos analizando en la que nos interpela con lo siguiente:

¿QUIÉN ERES Latinoamérica? ¿Contra quién luchas? ¿Qué quieres? Para responder a estas preguntas y otras similares y para vivir más plena y conscientemente nuestro presente histórico, es necesaria la toma de conciencia de nuestra identidad. Si la toma de conciencia de la propia identidad se hace necesaria en el plano personal, mucho más como pueblo latinoamericano. La memoria de nuestro pasado nos abre a la intelección de quiénes somos. La persona que perdió la memoria, perdió su identidad. La amnesia de nuestra historia latinoamericana nos dejaría a la deriva, sin conciencia de identidad. Seríamos incapaces de responder a la pregunta ¿quién eres tú?¹⁷⁹

¿Pero a qué se refiere Roberto Oliveros con esa búsqueda? Podríamos responder a esto tomando como ejemplo de nuevo a Enrique Dussel. El propio teólogo de la liberación, en su obra ya citada, *América Latina y conciencia cristiana*, nos habla sobre una serie de pasos que dan luz al hombre como inventor de las civilizaciones,

¹⁷⁸ Calderón, Fernando, op. cit. n. 176, p. 189.

¹⁷⁹ Oliveros, Roberto, op. cit. n. 173, p. 9.

pues «ha utilizado los instrumentos de civilización de diferentes maneras. Esas *maneras, actitudes, posiciones existenciales* forman un cuerpo orgánico de hábito y costumbres en una conducta personal y social, presente e histórica que denominamos *ethos* de un pueblo el *modo de vivir*». Esto trasladado a la situación de los países latinoamericanos y, como expone el propio Dussel, a ese modo en el que el hombre se relaciona con lo que él llama «útiles», es decir, la acumulación de esas características que envuelven a cada una de las distintas culturas, como hemos visto al mencionar a Gabriel García Márquez, y que terminan creando a través de la educación una subjetividad. Esta subjetividad «puede ser transmitida a otros grupos, a otros ámbitos subjetivos, y en ello consiste la transmisión acumulativa y ascendente del progreso».¹⁸⁰ ¿Y qué papel cumple aquí el conquistador hispano? Enrique Dussel nos habla del poder del estudio hermenéutico para dilucidar de alguna manera esos mitos que han ido forjando las civilizaciones, dentro de esto el autor da un papel muy fundamental a la filosofía de la religión. Es a partir de aquí, señala, que podemos descubrir esa fundación, intencionalidad y esencialidad de cada cultura.

Las civilizaciones indo-europeas poseían una estructura intencional dualista: el mundo de lo divino es el que existe realmente; lo experimental es mortal y corruptible; de allí que el hombre sea el alma, y el cuerpo causa del mal; de allí que la historia no exista dentro del eterno retorno del *maya* o la *doxa*, de allí que la salvación sea una ascesis solitaria fuera de la ciudad por naturaleza totalitaria.

De modo análogo, en América, tanto los Aztecas como los Incas poseyeron este *núcleo ético-mítico*. Los Toltecas, por ejemplo, gracias al sacerdote Quetzalcóatl —el principal de los *tlamatinime* (sabios)—, llegan a una cierta claridad en las estructuras intencionales del mundo nahuas. En primer lugar, existe el Dios de la dualidad *Ometéotl*. "Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlilan, Tlapalan*, la región de la sabiduría. Escapando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio".¹⁸¹

Aquí Dussel, en referencia a la civilización hispana, nos señala, que hubo, un choque de civilizaciones, un choque entre «el mundo mítico y el foco intencional cristiano (la fe), entre el *ethos* indio y el cristiano». No un choque, como expone

¹⁸⁰ Dussel, op. cit. n. 168, pp. 10-11.

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 11 y 12.

el propio autor, entre el mito hispano y el indio, sino con «el foco intencional cristiano que es la Fe». Por eso el autor en esta reacción artificial entre la propia ideología extranjera, proveniente principalmente de Europa, se torna en los países latinoamericanos, a partir del encuentro entre civilizaciones, en el caso hispánico, representado por la ideología cristiana que fermenta en la Iglesia, y el amerindio, en un caos, una especie de desequilibrio al reconvertirse en mitos y ser apropiados por una elite que los utiliza de manera totalitaria para conseguir, como hemos mencionado antes, unos fines políticos.¹⁸²

Surgen, recapitulando, en las antiguas colonias españolas una pluralidad de países con multitud de visiones. La creación de una nueva literatura, con toda una existencia de corrientes, intelectuales y artísticas, recogidas de Europa, se dirige a la descentralización política del viejo continente europeo, y a la emergente protesta influenciada por un momento político que es necesario entender para señalar las circunstancias que llevaron a la narrativa latinoamericana a buscar, entre toda la maraña de pensamientos que se destilaba por entonces, una voz propia. Entre esa labor propia, he aquí las líneas de investigación que persigue este trabajo, cabe mencionar la influencia de una incipiente teología, un germen de lo que más tarde se conocerá como Teología de la Liberación, que empieza a empaparse de toda una corriente cultural emancipadora y que busca una identidad propia dentro de toda la acumulación de culturas. Esta teología, más tarde, servirá para que a su vez la futura literatura en Latinoamericana desarrolle un rico potencial único. El pensamiento de la teología de la liberación es, pues, un pensamiento que es necesario tener en cuenta para entender de manera completa el rico proceso de la literatura latinoamericana, igual de importante para entender el proceso emancipador de dicha teología.

Escribe Luis Rivera Pagan, respecto a esta relación entre literatura y teología de la liberación:

En un análisis pionero sobre las implicaciones teológicas de los escritos de José Martí, Reinerio Arce llama la atención sobre la necesidad de estudiar los vínculos posibles entre el discurso teológico y la literatura en la América [...]. Vitor Westhelle y Hanna Betina Götz, por su parte, han publicado un sugestivo ensayo en el que deslindan el fructífero

¹⁸² Ibidem, pp. 20 y 21.

pero descuidado campo dialógico entre teología y literatura como una posible vía prioritaria para superar los actuales escollos del pensamiento teológico latinoamericano, en este difícil tiempo que Elsa Tamez caracteriza como «sequía mesiánica». Apuntan hacia el mito, con sus alegorías de orígenes y futuros alternos, como eje común de ese diálogo. El diálogo entre la teología y la literatura en la América Latina se hace urgente por los obvios intereses que ambas tienen en la memoria mítica y las ensoñaciones utópicas de los pueblos, al margen de la modernidad occidental. Con las notables excepciones de Wolf Lustig, Pedro Trigo, Antonio Carlos de Melo Magalhães, Rubem Alves, Antonio Manzatto, las hermosas reflexiones de Gustavo Gutiérrez sobre la literatura peruana, el reciente libro de Michelle González sobre sor Juana Inés de la Cruz, algunos trabajos de mi autoría, e innumerables textos del prolífico Leopoldo Cervantes Ortiz.¹⁸³

La marginalidad o alteridad es algo que se va gestando poco a poco en Latinoamérica. Este es un proceso intrigante y fascinante. Tanto por su cultura teológica como su posterior influencia a la narrativa latinoamericana, la creciente incultura sigue un camino permanente que empieza con una mirada desconfiada hacia el centralismo europeo. Una desconfianza, sin embargo, que se nutre de las corrientes de pensamiento de ese mismo centralismo.¹⁸⁴

3. LA TEOLOGÍA CRISTIANA QUE SE EXPORTA A LATINOAMÉRICA

El Concilio de Trento (1545-1563), nació con una clara intención de afrontar los abusos que había cometido la Iglesia. Era algo así como, vamos a ver lo que hemos hecho mal y por qué hemos llegado a este conflicto que ha dividido de nuevo la cristiandad. Pero el Concilio de Trento, y esto es importante para el tema que estamos desarrollando, tuvo también un sentido de amurallarse contra lo que consideraban la tremenda «herejía luterana», lo que es significativo. En lo que se refiere a la teología de la liberación, este Concilio busca más que nunca la centralidad romana de la Iglesia. Por lo tanto, «el concilio de Trento es el último concilio general sostenido por la iglesia de Romanista, siendo por consiguiente la más alta fuente de autoridad en cuanto a las doctrinas presentes y al carácter del Romanismo».

¹⁸³ Rivera Pagán, Luis, *Teología, literatura e identidad cultural en la América Latina y el Caribe*, ponencia Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia (Costa Rica), Caminos: revista cubana de pensamiento socioteológico n.º 53, 2009, pp. 24-35.

¹⁸⁴ Empleo término inculturación para referirme al proceso por el cual el mensaje religioso se inserta en una cultura particular, en este caso la cultura católica dentro de la cultura precolombina. Este proceso, como veremos más adelante, es capital para entender la recepción de la teología en la literatura hispanoamericana.

El Concilio de Trento fue una tentativa, digámoslo así, de acto definitivo. Hubo otros intentos de concilios que buscaron encauzar la deriva que había tomado la Iglesia, pero fue debido a la reforma protestante y al avance de esta que se llegó a acelerar hasta desembocar en dicho concilio, en parte debido a la presión del emperador Carlos V, para dar lugar a este encuentro que supondría un punto de unión.

Fueron varios los obstáculos que se tuvieron que sortear. Quizás los más agudos fueron, por un lado, el carácter que se le debía dar a este Concilio, seguir la línea de los anteriores o darle un carácter más renovador, y por otro la función predominante del papa, no solo como poder simbólico, que despertaba bastantes recelos entre los poderes seculares por las injerencias del mismo en sus asuntos políticos. Hubo una bula de Pío IV «la bula *Benedictus Deus* (1564)», que pretendía parar estos privilegios a favor del poder papal mediante dos prohibiciones que «garantizaba la potestad papal de interpretación y dispensa y, en segundo, impedía que los teólogos y políticos de otros reinos pudieran elaborar publicaciones e interpretaciones propias».¹⁸⁵

Pero vayamos a lo que verdaderamente nos interesa sobre dicho concilio y el papel que jugaron los colonizadores. Para ello decir que el Concilio de Trento no tomó en consideración los problemas que surgían al otro lado del océano, en América, por el desconocimiento o la falta de precisión de la información que tuvieron los padres conciliares sobre lo que acontecía allí, sobre todo con el problema indígena. Desde un principio ningún representante de la alta curia en los países de las nuevas tierras (sí pequeñas delegaciones), hizo acto de presencia allí. Se dejó todo en manos españolas. Quepa decir, y esto es lo principal, que el Concilio de Trento estaba dirigido principalmente a las dos cuestiones ya planteadas en este capítulo: la centralidad romana mediante la indiscutible autoridad papal y la lucha contra la contrarreforma.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Tánacs, Erika, *El concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación*, *Fronteras de la Historia*, n.º 7, Ministerio de Cultura Bogotá, Colombia, 2002, ISSN (versión impresa), pp. 117-140.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 125 y 126.

Por lo tanto, los primeros, por no decir los únicos, conocedores de los problemas que acuciaban en las nuevas tierras, sobre todo en lo referente a los desmanes que se estaban produciendo por parte de los conquistadores, no pudieron asistir por una serie de obstáculos que se interpusieron.

Los obispos de allí, como señala Erika Tánacs, sí querían presentar toda esta problemática al Concilio, por eso lo que «querían presentar al Concilio a toda costa era una serie de problemas, unos de carácter dogmático, otros de orden práctico y moral, que habían surgido de las dificultades prácticas que brotaban del encuentro y de la convivencia de culturas tan diferentes, y que eran de importancia vital para la propagación de la fe en las tierras recién descubiertas». Problemas tales, como señala la autora, que impedían una correcta evangelización y que chocaba con las autoridades civiles que querían imponer sus políticas de conquista, y otros referentes «como la forma en que había de ser predicada la fe, las capacidades intelectuales de los indígenas, la norma que se debía guardar tanto en la instrucción religiosa como en la administración de los sacramentos, la relación entre la autoridad civil y eclesiástica o la cuestión del legado pontificio en las indias españolas». Con lo cual, tras el Concilio, las autoridades religiosas se encuentran con un doble problema: por un lado, el no poder solventar todos los obstáculos que querían plantear y, por el otro, llevar a cabo la tarea centralista impuesta por este Concilio.¹⁸⁷

Nos encontramos, pues, con el problema de hacer de un círculo un cuadrado, los problemas de la reforma, el cierre de filas de Europa frente a la acechanza musulmana, la recién reconquista de Granada y la imposición de una unidad cristiana en todo el orbe hispano y luego, por otro lado, los problemas que se estaban ocasionando en la evangelización de las nuevas tierras que, de alguna manera, no solo eran desoídos, en su mayor parte por motivos políticos, sino que también ponían a los obispos en la tesitura de llevar a cabo los planteamientos no solo del Concilio de Trento sino también del orden político del imperio.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 136.

Podríamos, siguiendo las investigaciones de Erika Tánacs, dividir en tres momentos toda la evolución del Concilio:¹⁸⁸

1. Una primera parte, que ya hemos mencionado, donde se invoca la unidad que supuso las pretensiones del Concilio de su apertura. La autora menciona literalmente estas mismas pretensiones en el placet que dieron los padres conciliares en dicha apertura. «[...] para aumento y exaltación de la fe y religión cristiana, extirpación de las herejías, paz y concordia de la Iglesia, reforma del clero y pueblo cristiano, y humillación, y total ruina de los enemigos del nombre de Cristo».
2. Un segundo momento que se divide en dos etapas que iban dirigidas al problema que se estaba originando en Alemania con la reforma en la cual, en resumidas cuentas, ni por un lado ni por el otro, sobre todo en la católica en cuanto a los privilegios papales, hubo entendimiento alguno.
3. Y por último un tercer momento en el cual la Iglesia católica entra en un estado de resignación ante el suceso de la reforma protestante y se dedicó por completo a redefinirse y «definir y delimitar los dogmas y verdades de la fe católica frente a los principios protestantes, y sancionó un programa de reforma destinado a eliminar a los abusos más graves de la Iglesia».

No se puede entender ni el *Hamlet* de Shakespeare o el *Quijote* de Cervantes, por poner dos ejemplos sobresalientes, sin un factor clave en su época. Las influencias de las luchas intestinas entre el protestantismo y el catolicismo ortodoxo latino, sobre todo de la nueva corriente humanista que se mueve por Europa: Lutero, Calvino, Erasmo de Rotterdam, Tomas Moro, Luis Vives, Francisco de Vitoria, Francisco de Suárez, etc. Y tampoco se puede entender el nuevo viraje político y cultural que va a hacer mella en las corrientes políticas y culturales hispanoamericanas sin los precursores de la teología de la liberación como Bartolomé de las Casas o Domingo de Soto. Y siguiendo esta línea no se puede entender a poetas como Ernesto Cardenal o, incluso a novelistas como Gabriel García Márquez, sin el primer choque cultural que sufrieron los pobladores de los futuros países hispanoamericanos, que llegaba

¹⁸⁸ Ibidem, p. 129.

de España. Irán surgiendo diversos teólogos que van a imprimir una serie de caracteres a lo largo de los siglos que traspasan también el gran charco, haciendo hincapié, sobre todo, en este nuevo continente. Estos autores, a su vez, están influenciados por pensadores europeos, tanto de pronta progresista y más abierta a las nuevas corrientes del protestantismo, como a otras más centralizadoras y, por tanto, más en el eje centralizador de Roma. Como el objeto de nuestro estudio no está encaminado a una investigación profunda de dicho pensamiento, sino a dejar sentadas las bases de un pensamiento que, al tomar contacto con las nuevas tierras conquistadas, va a tener, a posterior, una gran influencia en su literatura, solo cabe señalarlo sin más.

Cabe destacar el espíritu de las nuevas cruzadas que se originó, ya lo hemos mencionado en varias ocasiones, contra el dominio musulmán en la península. Reyes y caballeros, obispos, clérigos y religiosos participan en la «guerra divina». Esta fe de Cristo es la que luego va pululando en los ánimos de los conquistadores y grupo de evangelistas que llegan tras ellos. Se crea, con este espíritu, una nueva nacionalidad controlada por la religión, que tomará forma con la temible Inquisición, y que arrastrará, sobre todo tras el Concilio de Trento, una devoción hacia los conversos dañada de todo valor crítico. El pueblo se alimenta de una devoción misionera que condena los errores de protestantismo y se erige como mediadora necesaria en la fe. Ese opio, del que hablaba Marx, se expande como una nube a través de los catecismos, en un pueblo ya de por sí supersticioso y muy devoto de las divinidades.

Tenemos entonces un elemento que va a hacer mucho hincapié en la narrativa posterior: «el elemento de devoción popular intransigente, que fomenta estados como la resignación al sufrimiento, contra el que se va a luchar y que, en un futuro, entrará en simbiosis con la literatura romántica».

La futura literatura que va a ir surgiendo, no lo olvidemos, en México, Centroamérica, Sudamérica, y el Caribe, tienen como lengua madre el español. Su historia, que comenzó durante el siglo XVI, en la época de los conquistadores, está llamada, pese a los fuertes movimientos nacionalistas e independentistas que surgieron durante el siglo XIX, que incluso buscan recuperar las lenguas

precolombinas para oponerse al español, por el mismo espíritu que movieron a los Reyes Católicos a apoyar las nuevas ideas gramaticales de Nebrija. Gramática que traspasaría el gran charco.¹⁸⁹

Para adentrarnos en esos lazos religiosos y políticos que atravesaron el gran charco, tenemos antes que entender los efectos que produjeron en la propia metrópolis, o sea España. Para ello tomaremos como obra de referencia *La reforma en España* de Thomas M'Crie, que nos habla de varios puntos importantes. Este nos hace un bosquejo de la «historia eclesiástica de España antes de la reforma», que quizás no nos interese mucho y no tocaremos en este tema; pero, y esto sí es importante que lo tengamos en consideración, hubo muchos intentos de aclarar, o al menos tener conocimiento, de esos acontecimientos que ilustraban una lectura de los Textos Sagrados, más allá «de los tres idiomas en que se escribió la inscripción de la cruz de Nuestro Salvador». Esta traducción de las Escrituras al español tuvo unos inicios poco halagüeños, tal como nos dice el autor, pues fueron de inmediato destruidos, pero sí que hubo un claro intento de oponerse al sistema. Para ello M'Crie nombra varios autores como Nicolás de Lira, que en sus estudios del hebreo, idioma que conocía a la perfección, agregó algunos comentarios. Lo mismo el obispo Alfonso Tostado «que escribió comentarios sobre los libros históricos del Antiguo Testamento y sobre Mateo, había llegado a formarse una noción exacta de las Escrituras, y del deber del intérprete de adherirse a él, en oposición al sistema de interpretación alegórica de los clérigos». Y aunque hubo una oposición tenaz contra estos vientos reformadores venidos del norte de Europa, sobre todo los que estaban relacionados con el cuestionamiento del poder papal, estos de alguna manera empezaron a calar en las mentes de los jóvenes universitarios, sobre todo en Salamanca, de la que hablaremos con posterioridad, principalmente los escritos de Erasmo tendieron a dar más flexibilidad en la mente de estos frente al rigorismo de la escolástica.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Para el desarrollo de este apartado he tomado como referencia varios artículos ya citados de la obra coordinada por Carredano, Juan Bosco, *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006: Zaballa Beascochea, Ana, y Paniagua Pérez, Jesús, "*La Iglesia en Indias*", op. cit. n. 46, pp. 413-448; Hernández González, Manuel, "*La sociedad de la América española*", op. cit. n. 161, pp. 371-410; Valera Marcos, Jesús, "*Los descubrimientos españoles en el Nuevo Mundo*", op. cit. n. 166, en concreto en el análisis que realiza sobre la política de los países ibéricos, pp. 165-167; Martínez de Salinas Alonso, M.^a Luisa, "*Las reformas del siglo XVIII*", en concreto el apartado La Iglesia indiana y el reformismo pp. 543-545.

¹⁹⁰ Thomas, M'Crie, op. cit. n. 74, pp. 84-85

Y entonces aparece la reacción, sobre todo a través de la Inquisición, siguiendo las investigaciones de Thomas M'Crie. En este relato no me voy a centrar en la historia de la Inquisición, sino en como esta fue utilizada como herramienta política para cumplir unos fines. Como bien dice el autor: «El secreto impenetrable de los que se rodea a todos los procedimientos de la Inquisición, es a la vez un instrumento de terror y un estímulo para toda clase de injusticias».¹⁹¹

Como expresa esta contribuyo a amarrar cualquier tipo de «reforma eclesiástica», con lo cual, y por todo lo que llevamos hablando en este apartado, este poder político central, y siguiendo con el autor, este mismo *modus operandi* fue trasladado a las nuevas tierras conquistadas y fruto de una ingente riqueza, «resultó no menos fatal para sus libertades religiosas que para las políticas». La Iglesia tenía la pretensión de convertir a los indígenas de aquellas inmensas tierras. Como bien señala el autor, la Iglesia de Roma, en su papel político y pretensión religiosa centralizadora, sobre todo, como hemos visto, tras el Concilio de Trento, no solo otorgaba un papel preponderante a las conquistas y descubrimientos españoles, sino que solicitaba servidumbre y empeño en la empresa evangelizadora a todos los descendientes españoles que se embarcaban tras la aventura en aquellas nuevas regiones.

Prosigue M'Crie, que estos nuevos aventureros sentían el unguimiento del cielo en su labor, la misma labor que habían impulsado en España las llamadas cruzadas contra los musulmanes y la expulsión posterior tanto de estos como de los judíos. La cruz tenía que ser llevada a todas partes contra las herejías, la contrarreforma y la lucha contra todo lo que consideraban estigmas de los reformadores y el cuestionamiento del poder centralizador de Roma, también alcanzaron las nuevas tierras.

Por último, y no menos importante en las investigaciones de Thomas M'Crie, es la transmisión del carácter guerrero de los soldados españoles que fueron a luchar en Europa contra las herejías protestantes. Esto imbuyó en los propios soldados un orgullo inusitado como baluartes de la fe católica y del centralismo papal. Ese

¹⁹¹ Ibidem, p. 107.

mismo espíritu de combate es el que se llevó a cabo en los nuevos territorios que se iban conquistando.¹⁹²

4. DOMINGO DE SOTO: CONCEPTO DE JUSTICIA BÍBLICA Y CHOQUE CULTURAL

Para desarrollar este apartado recurriré tanto a la relación de Domingo de Soto con Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Sepúlveda y su participación en la Junta de Valladolid, como a una obra capital del pensador religioso, *Tratado de la justicia y el derecho*.

Hay que tener muy presente, como bien señala Karl Kohut dos cosas. La primera, quizás algo obvia, que el humanismo español se movía dentro del ámbito del cristianismo y su moral; y la segunda, bastante reveladora, en un principio, el papel de los humanistas en las nuevas tierras. El investigador pone mucho el acento a través de la siguiente cuestión: «por qué no había humanistas que hubieran viajado a América e intentado procurarse de este modo las informaciones necesarias. Pregunta difícil y sin respuesta cierta». Prosigue Kohut diciendo que a esta falta de interés se une el hecho de que humanistas de la época tan importantes como, Luis Vives, que vivían más preocupados por los acontecimientos de su tiempo, escribió muchas obras sobre la paz en Europa, pero ninguna sobre los problemas de tipo moral que iban surgiendo en las tierras descubiertas. No fueron los humanistas, deja sentado el autor, quienes se hicieron eco de los abusos a los indígenas, sino los propios misioneros, y con estos la propia teología fue «la que sentó la base de un nuevo derecho internacional».¹⁹³ Pero esto que señala a continuación el autor es, a mi parecer, clave en este trabajo. De aquí que señale de manera literal la explicación que nos da sobre la relación entre ese humanismo despreocupado y el aspecto de la teología en su papel liberador.

Muy otra es la imagen si nos aproximamos a la problemática desde otro ángulo y preguntamos por los elementos humanísticos en los textos escritos en esta época. Gracias a la investigación reciente disponemos de datos seguros que, a pesar de estar todavía muy

¹⁹² Ibidem, pp. 123-126.

¹⁹³ Kohut, Karl, *El humanismo español y América en el siglo XVI*, en Vilanova, Antonio (coord.) Acta del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 21-26 agosto 1989, Tomo I-II, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 476-477, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc90439>

lejos de ser completos, nos permiten ya una evaluación más certera. Los primeros historiadores y literatos de la conquista eran soldados y clérigos; su cultura era muy desigual y muchas veces autodidáctica; sin embargo, todos estaban impregnados, en un grado y una mezcla que difieren de autor a autor, de las grandes corrientes espirituales de su época, entre las que el humanismo tenía en general un papel central.¹⁹⁴

¿Cómo se produjo esa relación entre teología y humanismo en el campo de actuación que estamos tratando?

Hay que enmarcar el pensamiento de Domingo de Soto en referencia a la futura teología de la liberación y su recepción en la literatura latinoamericana, dentro del pensamiento de justicia paulina, en conjunción con la filosofía tomista que hemos visto al tratar la obra de Bell.¹⁹⁵ El pensador, en el estilo de escritura, ya da a entender las exigencias del método demasiado hermético de la Escolástica y, por otro lado, en consonancia con el primer punto, la mezcla que hace de la filosofía, la teología y el derecho vislumbra un campo de transición hacia el humanismo cristiano del siglo XV y XVI.¹⁹⁶ Esto se puede ejemplificar, mejor, en estas palabras de Domingo de Soto en su citada obra, *Tratado de la justicia y el derecho*.

La justicia adquirida, que se aprecia ante los hombres, una es, en realidad de verdad, a saber, cuando el hombre realmente practica las obras de la ley, a la cual llama San Pablo (ad Rom. 3.) la ley de las obras; y se llama ley de las obras, según notamos nosotros allí, porque es una rectitud humana que se consigue en las costumbres por las fuerzas naturales según la norma de las leyes: y se diferencia de la justicia de la fe, en que la tal rectitud, aunque haga las obras moralmente buenas en lo sustancial, mas no justifica a la persona por el perdón de los pecados pasados: la justicia, empero, que se funda en la fe, y que por lo mismo se llama justicia de la fe, justifica primero a la persona de los delitos pasados por medio de la gracia, para que después ejercite obras justas, que sean agradables a Dios.¹⁹⁷

Cuando Daniel Bell nos habla de la terapia del perdón y, sobre todo, de «Dios, la gracia y la Iglesia», cita a Gustavo Gutiérrez. Este «suele decir que la cuestión fundamental de la teología no es cómo hablar de Dios en un mundo que ya ha alcanzado la mayoría de edad, sino cómo anunciar a Dios en un mundo inhumano».

¹⁹⁴ Ibidem, pp. 477-478.

¹⁹⁵ Ver página 72 y 75

¹⁹⁶ Soto, Domingo de, op. cit. n. 162, pp. 195-198.

¹⁹⁷ Soto, Domingo de, *Tratado de la justicia y el derecho*, (vertido al castellano por Jaime Torrubiano Ripoll), Reus, Madrid, 1922, p. 400. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/tratado-de-la-justicia-y-el-derecho>

Bell hace una reflexión sobre un sistema de explotación distinto al de la época que escribe Domingo de Soto, pero en esencia, igual procedimiento de maldad a la hora de explotar a los pobres, en el que expone la misma teoría planteada por el teólogo humanista, en esta indica que «la justificación fundamental de la concepción del perdón como medio de resistencia» nos acerca a plantearnos, en un primerísimo lugar, «quién es Dios y de qué hace Dios en Cristo para vencer el pecado en el mundo».¹⁹⁸

Daniel Bell se hace la siguiente pregunta relacionada con esa justicia de Domingo de Soto y su planteamiento sobre el perdón y la posterior reinserción a través de la justicia, «¿Es condicional el perdón? ¿Depende del arrepentimiento o la conversión?». El autor con estas dos preguntas, como él mismo indica, relaciona la gracia con el perdón, pues nadie merece el perdón, sino que este se concede a través de la gracia. Esto, prosigue el investigador, cala de alguna manera en los teólogos de la liberación que resuelve el problema teológico, y que casa con el concepto paulino de justicia de la fe y la extinción del deseo deleuziano. Así, expone Bell, «la curación del deseo y el camino hacia la comunión que empezaron con la confesión continúan con el arrepentimiento, puesto que el perdón es la manera que Dios tiene de eliminar el pecado, ello comporta que los que confiesan su pecado dejen también atrás ese pecado, rompan con el pecado personal y social y actúen de una forma nueva». ¿Pero qué consecuencias tiene esto? Esta cuestión es muy importante, siguiendo con Bell y su investigación sobre Gustavo Gutiérrez y su seguimiento de Bartolomé de las Casas.¹⁹⁹

De las casas es conocido por su constante lucha contra el maltrato a los indígenas. Siguiendo al teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez, experimentó un cambio radical que le llevaría a servir a este propósito con todas sus fuerzas y contra quien fuera, llegando incluso a señalar en referencia a la explotación y expropiación de estos «que la reparación es una condición de la salvación». Y, como expone Bell, aunque Gutiérrez no puede aplicar estos mismos principios de restitución a los tiempos de hoy en día, esta «es un ejemplo de cómo debe funcionar el perdón, según los

¹⁹⁸ Bell, op. cit. n. 11, pp. 308-310.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 346.

liberacionistas».²⁰⁰ Pero, ¿qué papel cumple el humanismo en todo esto? Hasta aquí, podemos deducir lo siguiente: es a través del cumplimiento de la ley de las obras, cuando se consigue la rectitud humana. Esta ley se debe fundar en la fe, es decir, en la justificación de las obras por medio de la fe. Y esta fe solo es justificada por el cumplimiento de las propias obras. Con esta dialéctica entre fe y obras, entramos en un pensamiento, lo veremos más adelante, que refleja un sacerdote comprometido con la rectitud que otorga la justicia de la fe, puesto que esta concepción de la justicia es el marco a una transformación social radical y rápida. Para entender esta evolución hagamos uso de un pensador radical y ateo, Zizek, que escribe en su obra *El títere y el enano rojo*:

Lo que encontramos en Pablo es un compromiso, una posición de lucha comprometida, una misteriosa "interpelación" que está más allá de la interpelación ideológica, una interpelación que suspende la fuerza performativa de la interpelación ideológica "normal" y nos impulsa a no aceptar nuestro lugar determinado dentro del edificio sociosimbólico.²⁰¹

Por lo que he expuesto en apartados anteriores, el concepto de justicia paulino, concepto que retoma Domingo de Soto, es lo que va a marcar una manera de ser y a definir la identidad, en parte, de la literatura latinoamericana como esa interpelación que rompe, como señala el pensador esloveno, con la fuerza performativa.

Esta relación del pensamiento de Domingo de Soto se puede inscribir dentro de la corriente humanística del pensamiento cristiano, como he dicho antes, donde destacaron importantes pensadores como Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, Francisco Suarez, Vives, Lutero, etc. Y en contra de una teología española de tipo conservador ejemplarizada en teólogos como Diego López de Zúñiga o Sepúlveda. También hay influencias de juristas de la llamada escuela de Salamanca como Francisco de Vitoria, Luis de Alcalá o Martín de Azpilcueta.²⁰²

Como bien explica Armando D. Pirotto en su introducción a *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*,²⁰³ de Francisco de Vitoria, la Escuela de Salamanca,

²⁰⁰ Bell op. cit. n. 11, pp. 309-349.

²⁰¹ Zizek, Slavoj, *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 154.

²⁰² Sánchez-Lauro Pérez, Sixto, *Itinerario vital y doctrinal de Domingo de Soto: implicación político-social desde la ortodoxia*, Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas, n.º 1, 2011, pp. 113-136.

²⁰³ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Colección Austral n.º 618, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1975.

es sin duda el punto de partida del pensamiento de Domingo de Soto. Esta designa un renacimiento del saber que se da en el llamado siglo de Oro español. Piroito, expone sobre Francisco de Vitoria:

El concurso de los que acudían a oírle, atraídos por su saber era numerosísimo, sobrepasando el millar de oyentes. No sólo asistían a sus clases los jóvenes escolares, sino que tomaban asiento en los duros bancos, hombres ilustres, entre los cuales mencionaremos a Azpilcueta, fundador más tarde de la Universidad de Coímbra; a Silíceo, futuro primado de las Españas; a Gregorio Gallo y Pedro Guerrero, que en el Concilio de Trento sostuvieron con ardor sus opiniones; a Domingo de Soto, cuyo enciclopédico saber dio lugar al adagio estudiantil: *qui scit Sotum, scit totum*; a Melchor Cano, que le sustituiría en la cátedra [...].²⁰⁴

¿De dónde venía la influencia de Francisco de Vitoria y esos conocimientos que a su vez transmitió a estos discípulos? Veámoslo de la mano de Armando D. Piroto, antes de meternos en profundidad en el pensamiento de este gran humanista que tanto influenció a Domingo de Soto.

Nos cuenta este que Francisco Vitoria, rechazó la teología que se impartía en la universidad parisina, que si bien antes había sido lugar de grandes teólogos en los tiempos que corrían, para este gran humanista se había convertido en una sombra de lo que fue. Y hasta allí llegó la obra del gran humanista Erasmo de Rotterdam y las polémicas que suscito y de las que fue acreedor y receptor nuestro teólogo español. Allí se convirtió en profesor y reconocido maestro de todas las corrientes humanistas que deambulaban por entonces en Europa. De regreso a España toma posesión de una cátedra de teología prima desde la que no solo despertó el entusiasmo de los estudiantes, sino, como hemos visto, que dejó sentada una escuela. En palabras de Piroto: «Su influencia suscitó un movimiento teológico tal, que superó en sentir del eminente historiador de la cultura medieval cardenal Ehrle, al que se desarrolló en el siglo X en torno a Santo Tomás de Aquino y San Alberto Magno». Vitoria no solo dejó una restauración en la teología, sino también, y es esto lo que nos importa, a través de su legado y relación con los problemas indígenas, algo que ha

²⁰⁴ Ibidem, p. 13.

producido gran admiración durante los siglos o, en definitiva, su defensa de los oprimidos.²⁰⁵

Respecto a la influencia de Francisco de Vitoria, hay unos aspectos importantes que sirvieron de recepción al pensamiento de Domingo de Soto. Aparte del discipulado, es importante dejar sentadas esas coincidencias de ideas. Domingo Ramos-Lisson nos dice al respecto algo que hemos mencionado en varias ocasiones y es los problemas ocasionados en la toma de las Nuevas Tierras. Nos encontramos no solo con los aspectos teológicos-jurídicos, sino aspectos muy mundanos como «intereses personales, económicos, e incluso religiosos, que incidían, en última instancia, sobre las personas indígenas, que poblaban dichos territorios a la llegada de los españoles».²⁰⁶ Ramos-Lisson da mucha importancia a la Escuela Salmantina, ya que la sitúa como el epicentro desde donde, como un terremoto, surgió el derecho internacional de manera posterior. ¿Cómo? Estos, como bien señala, al expandir el aspecto teológico-jurídico sobre las nuevas tierras descubiertas y los pobladores autóctonos, lograron cambiar la mentalidad mediante unas pautas a seguir en el plano ideológico seguido de la actuación del gobierno. Ahora veamos las coincidencias, como he señalado, entre los dos teólogos, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

La recepción del pensamiento de Francisco de Vitoria en Domingo de Soto gira en torno a sus teorías sobre cuestiones morales y de economía. Se preocupó por los derechos de los indios. Su obra *De indis* recoge las elecciones en las que expresó su postura ante el conocimiento de diversos excesos cometidos en las tierras conquistadas en América. En ella afirma que los indios no son seres inferiores, sino que poseen los mismos derechos que cualquier ser humano y son dueños de sus tierras y bienes. Este fue el inicio del Derecho de Gentes. Ramos-Lisson, señala cómo sobre todo Francisco de Vitoria tuvo que hacer un gran esfuerzo intelectual en combatir doctrinas falsas «así por ejemplo, tendrá que combatir la antigua teoría aristotélica, resucitado por algunos humanistas de su tiempo, de que ciertos hombres nacen ya esclavos por naturaleza, y que este era el caso de los indios de América» y, cómo no, aquí también surge ese enfrentamiento contra el centralismo papal y su

²⁰⁵ Ibidem, pp. 10-15.

²⁰⁶ Ramos-Lisson, Domingo, *El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1980, p. 217, disponible en <https://hdl.handle.net/10171/5929>

dominio universal, sobre todo hacia los herejes y quienes están fuera de la Iglesia. ¿Cuál es el fundamento que nos señala el autor y en el que se apoya Vitoria? La dignidad e integridad física de la persona. Una dignidad que no puede ser socavada por ningún medio.²⁰⁷

En su carta dirigida al padre Miguel Arcos en 1534, trata sobre la conquista de Perú. Este le escribe su incompreensión sobre las enormes injusticias de las batallas que se están librando allí. Los indígenas «no habían hecho ningún agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiese hacer la guerra». Argumenta que esta guerra se está haciendo en nombre de personas que por su condición han pasado a ser vasallos del emperador. ¿Por qué entonces los españoles lo tiranizan? Los indígenas, expone el teólogo, no comprenden este tipo de injusticias, esta opresión a la que son sometidos y, sobre todo, la expropiación de sus pertenencias.²⁰⁸

Prosiguiendo con Ramos-Lisson, este nos hace ver que Francisco de Vitoria antepone la dignidad de la persona, que ha sido otorgada por Dios, y por tanto coparticipa con él en «el supremo dominio de Dios en el mundo». Por tanto, el teólogo antepone esa dignidad del indígena mediante la propiedad «de sí mismos y de sus bienes. Lo que equivale a decir que tienen la dignidad humana de personas libres con todos los derechos y facultades propios de todo ser humano». La característica de estos indígenas, prosigue el autor sobre las reflexiones de Francisco de Vitoria, es que tienen una organización racional a través de una forma de vida reglada por leyes.²⁰⁹

A partir de aquí el autor empieza a configurar en su investigación la relación entre el pensamiento del propio Francisco de Vitoria con Domingo de Soto, el mismo nos dice:

Una doctrina similar encontramos en Domingo de Soto, aunque desgraciadamente tengamos que lamentar la pérdida de su obra *De ratione promulgandi Evangelium: ubi de dominio et iure quo catholici Reges in Novum Orbem oceanicum funguntur, amplior patebit discendi locus*. [...] En sus comentarios a las Sentencias, afirma Soto de modo inequívoco que el hombre es un ser libre, dueño, por tanto, de sus actos y sujeto capaz de

²⁰⁷ Ibidem, pp. 216-218.

²⁰⁸ Vitoria, Francisco de, op. cit. n. 203, pp. 119-121.

²⁰⁹ Ramos-Lisson, Domingo, op. cit. n. 206, p. 218.

derechos. El hecho de ser fiel o infiel no acrecienta ni disminuye los derechos y deberes naturales, pues la gracia no destruye la naturaleza, antes la perfecciona, y el *ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*. Este principio que es de Santo Tomás lo repite Soto en diversas ocasiones.²¹⁰

De aquí, prosigue Ramos-Lisson, que la libertad del indígena esté muy presente en su teología en concordancia con la de su maestro Francisco de Vitoria. Él encuentra de la misma manera inadmisibles «la llamada esclavitud natural» y, por tanto, el sometimiento de los propios pueblos autóctonos a los conquistadores. Si alguien es sometido, en palabras de Soto, por el método de la fuerza, no respetando la propia conciencia de los indios sobre la que se manifestaban en contra el propio teocentrismo romano de la época, movido, como ya hemos visto, por las vicisitudes de la época. Esto, subraya de modo tajante Francisco de Vitoria, va en contra de los propios principios de la Iglesia pues «la Iglesia siempre se ha opuesto a la violencia para forzar a abrazar la fe», dejando abierto los intereses políticos y poco cristianos por los que se movían los que ostentaban el poder.²¹¹

Aunque Francisco de Vitoria defienda la dignidad del indígena, dentro de esa defensa de su dignidad está también el no dejarlos exentos de responsabilidad pues, al contrario, esta falta nos llevaría a tratarlos como si fueran animales o esclavos. Y en ese aspecto, sí entra en juego la autoridad moral de la Iglesia a través de la autoridad del papa. Cuando, por ejemplo, habla sobre la templanza, escribe un fragmento en el cual señala una cuestión moral en la que es legítima la utilización de la fuerza.

Una vez establecido que no es lícito comer carne humana, ni sacrificar hombres, se plantea una cuestión moral, a saber: si pueden los príncipes cristianos, con su autoridad, hacer la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne humana o de realizar estos nefandos sacrificios —tal como ocurre entre los bárbaros de la provincia de Yucatán en la Nueva España, que recientemente han sido descubiertos—. Y dado que sea lícito, y que los príncipes no puedan declarar la guerra por sí mismos, sí lo podrán hacer por autoridad del Sumo Pontífice.²¹²

²¹⁰ *Ibidem*, p. 219.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 219 y 220.

²¹² Vitoria, Francisco de, *op. cit.* n. 203, p. 25.

Pero si hay algo, como he mencionado al principio, que relaciona el pensamiento de Domingo de Soto con la cuestión de los países latinoamericanos en comunión con el propio pensamiento de Francisco de Vitoria, del cual Domingo de Soto fue recepcionista, es la cuestión humanitaria del indígena americano que representó Bartolomé de las Casas y, no menos importante, su participación en el Tribunal de Valladolid, y su famoso enfrentamiento con Sepúlveda, recogido en un extracto que realizó Domingo de Soto en defensa del Obispo de Chiapas. Aquí vemos los dos conceptos del Evangelio de los que habla el teólogo de la liberación Gilberto da Silva: el profano y relacionado con el imperio representado por Sepúlveda y el evangelio cristiano, el cual se refleja en Las Casas.²¹³

A raíz de esta triple relación surgió uno de los enfrentamientos más intensos, dentro de la historia de la humanidad, en la lucha por los derechos civiles. Una lucha que será receptiva, siglos después, con los teólogos de la liberación y escritores hispanoamericanos.

Gracias a la labor de Bartolomé de las Casas, el rey Carlos I promulgó el 20 de noviembre de 1542, *Las Leyes Nuevas*, que prohibieron la esclavitud de los indios y establecieron que todos quedaran libres de los encomenderos y fueran puestos bajo la protección directa de la Corona. La Junta de Valladolid es sin duda uno de los debates más intensos e importantes en la historia de los derechos civiles. Debate que tuvo lugar en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, dentro de la llamada polémica de los naturales (indígenas americanos o indios), y que enfrentó dos formas antagónicas de concebir la conquista de América, interpretadas románticamente como la de los defensores y la de los enemigos de los indios: la primera, representada por Bartolomé de las Casas, considerado hoy pionero de la lucha por los derechos humanos, y la segunda, por Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía el derecho y la conveniencia del dominio de los españoles sobre los indígenas, a quienes además concibe como naturalmente inferiores. No hubo una resolución final, aunque fue el inicio de un cambio que se tradujo en más derechos para los indígenas.²¹⁴

²¹³ Ver páginas 73 y 74.

²¹⁴ Zaballa Beascochea, Ana de, y Paniagua Pérez, Jesús, op. cit. n. 46, pp. 413-488.

Correspondió a Bartolomé de las Casas el esfuerzo de demostrar que los americanos eran seres humanos iguales a los europeos. La contribución de Domingo de Soto a esta postura fue fundamental al ser fiel reflejo de la de Las Casas. Con respecto a este, señala Francisco Fernández Buey, de la Universidad de Barcelona, en sus estudios sobre las controversias entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas:

Tocaba ya a su fin el siglo XVII cuando, en 1699, se publica la primera traducción inglesa de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, la más apasionada defensa que se haya hecho nunca, en castellano, del indio americano. Habían pasado casi ciento cincuenta años desde que aquella obra fuera publicada en España. En un siglo y medio muchas cosas sustanciales habían cambiado en Europa. Tantas cosas habían cambiado que el editor inglés no llega a entender ya cómo en la España de entonces pudo coexistir la tremenda requisitoria de Las Casas, su libertarismo y su concepto de la tolerancia, con la Inquisición, con la contrarreforma y con el papismo. Por eso el editor inglés deja constancia de lo que considera una paradoja en el prefacio a aquella traducción llamada a tener una influencia notabilísima en la conformación de la idea que una parte de los europeos modernos habrían de hacerse de la España imperial (Hanke, 1952; Zavala, 1984).²¹⁵

Es este el punto de partida a las tensiones que luego se suscitarían en la historia de los países latinoamericanos. Si tuviéramos que situar un prototipo de teólogo de la liberación y un contexto de partida, sin duda alguna tendríamos que mencionar a Domingo de Soto, en comunión con Francisco de Vitoria, como teóricos de dicho pensamiento, y a Bartolomé de las Casas y la cuestión indígena como elemento de acción pastoral directo en la confrontación contra los intereses políticos centristas e imperialistas.

No hay que olvidar un punto importante, y es que las maneras de proceder a contra o a favor de la opresión se escudaban en los intereses políticos de los monarcas. Prosigue más adelante en sus investigaciones Francisco Fernández Buey, hablándonos de que en la España de aquella época (siglo XVI), aunque hubiera una «corrección política», ambos modos de expresión eran imperialistas.

²¹⁵ Fernández Buey, Francisco J., *La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Batolomé de las Casas. Una revisión*, Boletín Americanista, N.º 42-43, Barcelona, 1992, p. 303.

La primera estuvo representada con muchos distingos teóricos, no pocas dudas y alguna contradicción, por Francisco de Vitoria, señaladamente en sus *Relecciones*, y la segunda, unos años después, por Ginés de Sepúlveda durante su polémica con Bartolomé de las Casas. Es muy posible que estas dos correcciones del cristianismo a través de una recuperación de la filosofía política y moral de Aristóteles (en especial de las teorías de éste sobre la barbarie y la esclavitud natural) tengan que verse como funcionales a dos momentos sucesivos: en el primero de aquellos momentos históricos, el de Vitoria (que pronuncia las *Relecciones* en 1538-1539), habría contado sobre todas las demás cosas el efecto que tuvo en España la hecatombe de indios en Cuba, México y Perú, los intereses de la Corona y las contradicciones producidas por una evangelización que no deja de producir malestar, mala conciencia, a monarcas católicos, los cuales, para mayor complicación, tenían que hacer frente, además, a los vientos de la Reforma.²¹⁶

En las controversias de Bartolomé de las Casas, entonces obispo de Chiapas, y Ginés de Sepúlveda, cronista del emperador, extractadas por el doctor Domingo de Soto, podemos ver el mismo discurso que luego será retomado, como expongo más adelante, por los poetas José Martí y Ernesto Cardenal. Recoge, casi al final del extracto el argumento de la servidumbre natural que hace Bartolomé de las Casas. El autor, siguiendo el protocolo del discurso escolástico, toma nota de los argumentos de Sepúlveda.

La tercera especie de Barbaros son los que, por sus peruersas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación, son como fieras siluestres que viuen por los campos, sin Ciudades, ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos, ni tratos que son iure Gentium; sino que andan palantes, como se dize en Latin, que quiere decir robando y haciendo fuerza como hizieron al principio los Godos y los Alanos y agora dize que son en Asia los Arabes y los que, em África, nosotros llamamos Arabes...[sic].²¹⁷

Aquí podemos ver cómo Sepúlveda justifica el dominio esclavista sobre el pueblo indígena, aparte del lenguaje y el pensamiento escolástico que predomina.

A esto, como señala el propio domingo de Soto, responde el Obispo de Chiapas:

Por esta ocasión, el señor Obispo contó largamente la historia de los Indios, mostrando que, aunque tengan algunas costumbres de gente no tan política, pero que no son en este grado barbaros, antes son gente gregatil y ciuil [sic] que tienen pueblos grandes, y casas, y leyes,

²¹⁶ Ibidem, p. 307.

²¹⁷ De Soto, Domingo, op. cit. n. 162, p. 231.

y artes, y señores, y gobernación, y castigan no solo los pecados contra natura, más aún otros naturales con penas de muerte, Tienen bastantes policías para que, por esta razón de barbaridad, no se les pueda hacer.²¹⁸

Estas controversias, por lo que podemos ver y como desarrollaré a lo largo de este trabajo, serán el principio de esa larga lucha de los pueblos latinoamericanos de zafarse de una minoría de edad que casi se había convertido en algo connatural. Algo tan incrustado en su propio ser, que les hizo realmente incapaces de utilizar su propio entendimiento, puesto que nunca se les dejó llevar a cabo sus intereses políticos. Sería, pues, el contacto con otros tipos de pensamiento lo que haría que estas cadenas se rompieran.

De lo ya expuesto podemos responder a las preguntas que hacía Roberto Oliveros, cuando profundizaba sobre la historia de la teología de la liberación: «¿Qué es la teología de la liberación? ¿Cuáles son sus aportes centrales ¿Por qué suscita controversias?». Recordamos como este hace una denuncia de esa injusticia «secular e institucionalizada que somete a millones y millones de personas a inhumana pobreza». Y vemos aquí la misma denuncia que hacía Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, llevada a la práctica por misioneros, ya lo hemos visto, como el obispo Bartolomé de las Casas. Oliveros menciona el replanteamiento de Medellín en donde se indica la naturaleza del pobre y cómo se intenta recobrar la fraternidad entre todos.²¹⁹ Tanto la teoría como la praxis en esta lucha a favor del oprimido, como señala el teólogo, parten de una teología y por tanto responde a las mismas características de los dos teólogos humanistas, que hemos mencionado, y al misionero Bartolomé de las Casas. Hay, pues, una misma teología «como reflexión crítica sobre la praxis».²²⁰

Cuando volvemos la vista a Clodovis Boff y su artículo *Epistemología y método de la liberación*, y recordando este a Hans Urs von Balthasar, le cita de manera literal: «Allí [en América latina] está surgiendo algo absolutamente central para el

²¹⁸ Ibidem, p. 232.

²¹⁹ Oliveros, Roberto, op. cit. n. 15, p. 17-20.

²²⁰ Ibidem, p. 27.

cristianismo: la opción por los pobres. Esto se ha convertido en algo irrenunciable». ²²¹

Ese algo del que habla Hans Urs von Balthasar, ya había surgido de manera imparable en los primeros albores de estos teólogos humanistas que hemos ido descubriendo a lo largo del desarrollo de este apartado.

Aunque la cosa no quedó en un cuento bonito. Francisco Fernández Buey nos revela algo bastante interesante a lo largo del desarrollo de sus investigaciones, resaltando algo muy importante en sus conclusiones, y es que a la larga fue la visión de Sepúlveda la que ganó, junto a la radicalización de Las Casas. Es el propio Sepúlveda quien durante las famosas controversias hace uso de las propias ideas de Francisco de Vitoria mediante la comparecencia del hermano de este. Fernández Buey nos explica que esta utilización de manera interesada hizo factible la argumentación de Sepúlveda, aunque, como subraya el investigador: «no hay duda de que existen diferencias de tono y de argumentación entre las *Relecciones* de Francisco de Vitoria y algunos pasos del *Demócrates II* y de la *Apología de Sepúlveda*», algo del pensamiento tardío del propio Vitoria hicieron factible la argumentación de aquel. ²²²

Prosigue el autor que en las *Apologías* de Las Casas, los argumentos que da Sepúlveda no son coincidentes con los puntos expuestos por Francisco de Vitoria. Y si bien en dicha obra termina reconociendo algo de este teólogo humanista expuesto por Sepúlveda, lo achaca, llevado de su apasionamiento, a una debilidad del mismo. ²²³ Ya hemos visto la opinión de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto respecto a la falta de responsabilidad. ²²⁴ Citando a Fernández Buey:

Al final, en la parte que todavía resulta más impresionante de la Apología de 1550-1551, la primera conformación moderna de la conciencia de especie ha dado su fruto. Lo que en ella fructifica ya no es sólo la defensa de la inocencia de los indios, ni sólo la exigencia de tiempo para que puedan ser cambiados, pacíficamente, los hábitos de aquellas gentes, ni tampoco sólo la vida ejemplar, alternativa, distinta, de los predicadores de la propia tribu, de

²²¹ Boff, Clodovis, op. cit. n. 94, p. 83.

²²² Fernández Buey, Francisco J., op. cit. n. 215, p. 343.

²²³ Ibidem, p. 342.

²²⁴ Ver página 100 y 101.

los europeos; es algo más que esto: es la posibilidad de comprensión de lo más difícil de entender, de aquellas prácticas que nunca adoptaría uno como propias si le estuviera dada la contemplación distanciada y desinteresada de la propia cultura. En este sentido Las Casas ha escrito que los indios tienen razones naturales probables para la antropofagia y para hacer sacrificios humanos, y que inmolar hombres inocentes para la salvación de toda la república no se opone a la razón natural, como si se tratase de algo abominable inmediatamente contrario al dictamen de la naturaleza, pues el hacerlo, siendo un error humano, puede tener su origen una razón natural probable.²²⁵

El teólogo de la liberación y pensador Ignacio Ellacuría en su obra *Filosofía de la realidad histórica*, mencionada en varias ocasiones, nos habla sobre la apropiación de posibilidades. Este comenta que «toda opción tiene un momento físico de apropiación», y prosigue diciendo que no nos podemos quedar en una «razón de los hechos», es necesario explicar el motivo por el que se producen, es decir, «buscar también una razón del suceder». ¿Por qué? Ellacuría explica que, aunque esta razón del suceder no lo abarque todo, es necesaria la explicación del suceso para que todo quede explicado. Los sucesos históricos, todos los acontecimientos que se van sucediendo a lo largo y ancho de la historia, necesitan «sobrepasar explicaciones puramente naturalistas», sin excedernos, desde luego, en una explicación meramente idealista. En definitiva, siguiendo las explicaciones del autor, y recordando otras pasadas, no podemos caer en la reproductividad de las tradiciones, sino que debemos enfocarlo todo desde el progreso y acumulación de culturas. Ellacuría nos habla desde un plano social de aquellos sujetos que absolutizan la historia y se la apropian.²²⁶

Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, nos habla de «la necesidad natural y la libertad en lo que atañe a la causalidad de los sucesos del mundo». Se refiere a esa estructura natural que choca con la propia inteligencia del hombre. El entendimiento del ser humano puede interpretar esa propia estructura natural porque se encuentra con una razón que, como hemos visto en Ellacuría, busca los sucesos de los hechos y, por tanto, siguiendo a Kant, sitúa al ser humano «libre de toda ley natural». El pensador de Königsberg, nos dice, en definitiva, que como seres racionales que

²²⁵ Fernández Buey, Francisco J., op. cit. n. 215, p. 342.

²²⁶ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 56, pp. 412-413.

somos nos movemos a través del entendimiento y podemos encontrar en «la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de causalidad».²²⁷

Al respecto, y para ir enlazando con el tema que nos ocupa, son muy interesantes los estudios que realiza Francisco Colom González sobre la legitimidad política. Este resalta que en el camino de la construcción de un estado de derecho nos hemos encontrado dos caminos o, como los llama él mismo, dos irreconciliables «postulados heterogéneos», que son el derecho o la propia «normativa jurídica al principio estructural de la generalidad» y el empoderamiento político. Todo esto ha dado lugar a una lucha enconada cuyas consecuencias ha derivado en actos políticos revolucionarios que han supuesto un cambio en la búsqueda de la legitimidad social, encubriendo estas actuaciones a través de la totalización administrativa y destrucción de la libertad democrática para cumplir unos objetivos que, si bien en un principio gozaban de cierta liberalización, han pasado a convertirse en la radicalización de esa lucha y en verdaderos opresores del pueblo.²²⁸

Sobre esto último Michel Foucault es muy claro cuando nos habla en *Microfísica del poder*, de dos puntos importantes: la distancia que se crea en el poder respecto al pueblo que gobierna, y cómo ese distanciamiento se traduce en un odio generalizado por parte de la propia ciudadanía. Un movimiento revolucionario, según expone el pensador francés, es la excusa que emplea de una manera demagógica una capa de enlace, entre el pueblo y la pequeña burguesía, para resolver la manera de hacer justicia de acuerdo a sus propios intereses como clase. Entonces, el problema se tendría que analizar sobre aquellos que de modo verdadero ejercen el poder hacia el principal grupo de explotadores que se han apropiado del poder, totalizándolo, y se esconden tras los gobiernos.²²⁹

Llegados a este punto es importante que resaltemos un documento capital dentro de la Iglesia como es la encíclica del papa Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*. A mi parecer, esta carta se mueve entre la distancia de la normativa jurídica y la

²²⁷ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Edición a cargo de M. Hernández Marcos, (E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, trad.), Colección Filosofía – Los esenciales de la filosofía, Editorial Tecnos, Madrid, 2017, pp. 267-268.

²²⁸ Colom González, Francisco, "Legitimidad Política", en Quesada, Fernando (coord.) *Filosofía política*, Vol. I: ideas políticas y movimientos sociales, Editorial Trotta, Madrid, 1997, pp. 180-181.

²²⁹ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, (Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, trad.), Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1980, pp. 82-83.

proximidad al pueblo, ambas cosas de vital importancia a la hora de centrarnos en los actos de la teología de la liberación. «En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro, se afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales», de aquí que el papa señale la relación vital entre la caridad y la doctrina social. La caridad es la sabia que da vida a la Iglesia «que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la ley (cf. Mt 22,36-40)». En ella se conjuga esa relación personal con Dios y el prójimo. En este juego de relaciones sociales, desde las grandes masas a los pequeños grupos, entran también, cómo no, lo económico y lo político.²³⁰

La caridad ha adquirido una publicidad degradante, entonces ¿por qué es propuesta en esta encíclica como una fuerza liberadora dentro de los acontecimientos de la historia? Benedicto XVI expone que la caridad no renuncia a la justicia, sino que va mucho más allá de esta y a la vez están unidas.

No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad», intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima», parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan. Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón. La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión.²³¹

El sentido de esta caridad, retomando a Daniel M. Bell, va mucho más allá de la narrativa moderna sobre los derechos y la justicia, puesto que estos se quedan en un reconocimiento colectivo equidistante basado más en estadísticas que en la proximidad hacia el sufrimiento de la víctima. La caridad acompaña a ambas cosas

²³⁰ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, solemnidad de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, Librería Editrice Vaticana, Roma, 2009, p. 2. Disponible en <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/index.html>

²³¹ *Ibidem*, pp. 6-9.

puesto que, siguiendo los postulados de Santo Tomás, «mantiene la comunión en el amor».²³²

Leonardo Boff, en su ya mencionado artículo sobre la Trinidad en el uso de la teología de la liberación, sobre todo en la referencia que hace sobre la concepción liberadora de Dios, que a fin de cuentas es hacia lo que nos conduce el postulado sobre el amor de Santo Tomás de Aquino, deja entrever esa caridad que actúa junto a la justicia, cuando hace referencia a la base que fundamenta el «compromiso por la liberación de los oprimidos». Esta liberación, prosigue, pasa a través de la página de esa justicia social que actúa a favor de los oprimidos. Cuando nos habla de la comunión de personas, de esa comunión que no absolutiza, pero sí es absoluta, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, hace una referencia a la solidaridad. Nos dice al respecto: «En la medida que cada uno crea comunión, se hace Sacramento de la Trinidad. La comunión trinitaria impedirá en la comunidad eclesial la concentración de poder y abrirá espacio para una amplia participación igualitaria de todos».²³³

Ya, por último y para terminar este apartado, diré que esa lucha a favor del derecho a los indígenas, que partía de una literatura humanista, también algunas veces extremas y fuera de control a medida que encontraba obstáculos por parte de los que defendían el derecho cruel de los conquistadores, y que impuso con el tiempo, como hemos visto, las misma sinrazón y cadenas inhumanas de las que intentaban liberar a los oprimidos, no cesó con el paso del tiempo, sino que se ha ido prolongando a lo largo de este hasta nuestra época. Estas luchas en un sentido u otro fueron pasando el relevo a través de las siguientes generaciones. Una de las personas a las que se le pasó el testigo tanto político como literario-humanístico, ya en una época clave en el camino de los países latinoamericanos, fue al poeta y activista José Martí, del que hablaremos ahora.

²³² Bell, Daniel M., op. cit. n. 11, pp. 364-365.

²³³ Boff, Leonardo, op. cit. n. 20, pp. 523-527.

CAPÍTULO IV

JOSÉ MARTÍ, EL PROFETA DE LA NACIÓN

2. JOSÉ MARTÍ

Recordemos a Juan José Tamayo cuando nos decía que la teología de la liberación, aunque tenga un carácter regional, no renuncia por ello a la universalidad cristiana.

En palabras del autor:

«Se gesta, más bien, en el marco de los procesos y movimientos históricos de la liberación de América latina —de ahí su dimensión socio-política, que le es consustancial aunque no exclusiva— en los anchos espacios del no saber y del no tener —de ahí su carácter profético y de denuncia— y en la periferia del mundo —de ahí que sea acusada con frecuencia de marginal y parcial—.»²³⁴

Juan José Tamayo nos acerca, igual que hicieron los teólogos humanistas que lo han precedido, a la confrontación de ese espíritu de liberación que surgió a través del pensamiento teológico para luego hacerse extensible a otros modos de pensar, y que se oponía con firmeza a la incompreensión, e incluso, a veces, al propio desinterés por parte de «teólogos progresistas» a los problemas acuciantes de los países latinoamericanos. El centralismo tan intenso de la Iglesia de Roma hace imposible captar los verdaderos problemas que acucian a los pobres en dichos países. Sin bien, como señala, no se produce un rechazo a «esa teología elaborada desde el centro», sí se capta una impotencia por el papel acaparador en la formación crítica de los liberacionistas.²³⁵ Una historia, la de estos países, que inspirados en los movimientos humanistas emprendieron primero una crítica hacia el centralismo y explotación europea, en la lucha por la independencia.

Francisco Fernández Sarría, en su artículo *Cristo sin cruz, una visión martiniana sobre Jesús*, nos dice lo siguiente sobre el poeta y revolucionario cubano: «Aunque parezca exagerado decirlo, la historia de Cuba se cuenta hoy como una especie de Historia Sagrada de la cual José Martí es su momento cristológico». El autor nombra

²³⁴ Tamayo, Juan José, op. cit. 96, p. 52.

²³⁵ Ibidem, pp. 53 y 54.

al ensayista Cintio, el cual llega a expresar en la figura de Martí «una anómala Santísima Trinidad: Martí-Padre, Martí-Hijo, Martí-Espíritu Santo», en donde sitúa a este como una especie de profeta nacional, y a la revolución cubana como el anuncio de la parusía. José Martí veía a Cristo como un ser histórico sin ninguna trascendencia divina, pero aun así absorbió, en palabras del propio investigador, «una imagen muy específica de Cristo cuya apropiación, a la larga, le concedió vivir una Pasión muy personal que no dejaría de repercutir en el devenir político e intelectual de su nación». Esta especie de aureola mesiánica ya comenzó con la propia vida del poeta.²³⁶

Prosiguiendo con el artículo, Fernández Sarria nos cuenta sobre la obra de Renan, *La Vida de Jesús*, y la popularización que alcanzó en la época de José Martí donde dejó reflejado una especie de Jesús histórico imbuido por el racionalismo el cual, independiente a su lectura, concuerda con muchos de los ideales del revolucionario cubano. Martí, señala, tuvo dos influencias muy notables: «el unitarismo y el krausismo». Dos corrientes de tendencias racionalistas que en combinación con las lecturas bíblicas casan muy bien con el ideal de este, y continúa comentando que en un artículo escrito en 1884 en la *North American Review*, el propio Martí nos dice en relación con la visión del reverendo liberal Richard Herbert Newton con el cual estaba de acuerdo:

"El único medio de salvar todavía a la Religión, es aplicar la razón a la Biblia puesto que felizmente queda intacto el sumo espíritu religioso de ésta después del examen. (...) La única autoridad legítima y definitiva para el establecimiento de la verdad es la razón. La fe debe ser de tal manera amoldada a la inteligencia que sea razonable (...) Las iglesias se irritan contra el examen de la Biblia, porque él requiere lo que a ellas no agrada, el ejercicio de la libertad".

La amplia difusión a lo largo del siglo XIX de los planteamientos de la teología liberal fue lo que suscitó con particular agudeza el problema de la investigación histórica sobre Jesús. Rota la conexión con los escritos confesionales y, más radicalmente aún, con la tradición eclesial, y puesta en duda la inspiración de los textos evangélicos, la investigación histórico-crítica se presentaba como la única vía de acceso cierto a la realidad concreta de

²³⁶ Fernández Sarria, Francisco, *Cristo sin cruz: una interpretación martiniana sobre Jesús*, Revista Encuentro, Edita Asociación Encuentro de la Cultura Cubana, 30/31 otoño/invierno 2003-2004, Madrid, pp. 174 y 175. Disponible en <https://www.cubaencuentro.com>

Jesús y, por tanto, el único fundamento para la posterior reflexión teológica que aspirara a tener acogida en el mundo científico.²³⁷

Está con ello claro que José Martí, se movía más hacia la ejemplaridad de un ser histórico y humano que a una divinidad. Todo lo envolvía en el ejemplo cristiano de «deber, virtud, servicio, sacrificio, etc.», que en la propia divinización del hombre. Para Martí la divinidad, pues, estaba más relacionada con el esfuerzo que con la caída y el pecado original salvables a través de la mano de Dios. Jesús pasa entonces a ser ese ejemplo moralizador y «desdivinizado». Estamos hablando ya de un hombre histórico que proyecta una moral en su vida política social loable y digna de meditación.

El autor cita a Cepeda, que dice:

«Por haber escogido esta senda de la plena condición humana del Cristo —sin asociarlo a Dios como persona de la Trinidad, ni emparejarlo con la doctrina del Espíritu Santo—, Martí pretende afianzar la misión política de Jesús por sobre las demás. En Martí es perfectamente comprensible, ya que esta era su gran pasión, la razón de ser de su vida».

Entonces, ya lo que vemos, es ese cumplimiento de una vida religiosa que, como bien señala, se identifica con la virtud moral ejemplarizante dentro de la historia. ¿Y hacia donde se concretiza esto? Sarria, siguiendo con Cepeda, cita: «Para Martí el Evangelio es una suma de bondades, una actitud generosa ante la vida, un intenso afán de pureza y gracia»,²³⁸ que tienen más que ver con la lucha de unas ideas libres en donde el nombre de Dios se confunde de una manera poética, en una visión mística de la patria y la lucha contra el mal que la esclaviza. Podemos comprobar en su obra *Manuelillo* cómo el autor se acerca a esa «mortificación mística» como profeta de la patria.²³⁹

Clodovis Boff, en referencia a la teología de la liberación, establece una sintonía entre la poesía y ese primer paso preteológico que nos lleva hacia la liberación antes de lo que es de manera propia hacer teología. En este sentido, habla el autor, no basta quedarse en lo meramente literario, sino que hay que recurrir

²³⁷ Ibidem, pp. 176 y 177.

²³⁸ Ibidem, p. 190.

²³⁹ Ibidem, p. 194.

también a lo no literario. No basta hacer una mera reflexión que se quedó en la praxis, hay que ir más allá de esta.²⁴⁰

He escogido este apartado para hablar sobre la figura de José Martí por varios motivos.²⁴¹

- José Martí es un punto importante de transición entre las controversias que se originaron, y luego prosiguieron, en torno al concepto de justicia y defensa de los derechos de los oprimidos al principio de la colonización de América; del cual los máximos exponentes, como hemos visto, fueron, entre otros, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas, y por su influencia política y poética (como expondré en el tema siguiente) Ernesto Cardenal.
- Su literatura está unida a la independencia de los países iberoamericanos. A través de ella se busca, también, la independencia intelectual de las nuevas naciones. Como escribe la profesora Celia María Parceró Torres en sus estudios sobre el pensamiento histórico y cultural de América, en referencia a José Martí: «Dedicó todo su talento a la lucha por la independencia de su país», y por tanto al poder centralista proveniente de la metrópolis.
- Su obra, como veremos en algunas de sus poesías y, sobre todo, en su ensayo *Nuestra América*, busca nuevos modelos que ya en el ecuador del movimiento de la teología de la liberación, empleará Ernesto Cardenal. Estas nuevas búsquedas de identidades se van a hacer patentes en la literatura hispanoamericana del siglo XIX.
- José Martí está influenciado por una literatura que busca en los nuevos derroteros patrióticos del siglo XIX, mezclados con el movimiento romántico, tomando como referencia a Víctor Hugo, una voz que

²⁴⁰ Boff, Clodovis, op. cit. n. 94, p. 99.

²⁴¹ Para el desarrollo de las siguientes reflexiones he tomado como referencia los siguientes estudios: Parceró Torre, Celia María, "*Pensamiento filosófico y literatura*", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006, op. cit. n. 5, pp. 851-958; Borrego Plá, María del Carmen, "*Cultura y Arte en la América virreinal*", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.); *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006, pp. 561-570.

experimentará una gran explosión de riqueza creadora en la primera década del siglo XX.

- La figura de José Martí es trascendental para comprender no solo las disputas que se originaron contra el menguado imperio español, sino también contra el nuevo sistema de explotación exportado de los vecinos del norte.
- Con Martí se da una literatura distinta, y más propia de esa búsqueda de aquella primera, como la de Alonso de Ercilla y Zúñiga, el propio Hernán Cortés, oriundos como el historiador Garcilaso de la Vega y sor Juana Inés de la Cruz. A este respecto la profesora Celia María Parcero nos dice en el mismo artículo citado con anterioridad: «Martí (1869-1895), poeta por excelencia, fue un innovador del lenguaje y su primer libro de poemas *Ismaelillo*, publicado en 1882, inaugura el modernismo; ese mismo año publicó *Versos libres* y en 1891, *Versos sencillos*, que escribió como complemento del anterior y que se considera su obra maestra».
- En su obra también se puede ver, de un modo desacralizado, ese fervor religioso renacentista español, tal como hemos expuesto antes, en el que intervinieron figuras como las de Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto, y sor Juana Inés de la Cruz que «escribió obras de teatro en verso, de carácter tanto religioso, por ejemplo, *El divino Narciso* (1688), como profano. También, por mencionar unos cuantos más; Juan del Valle Caviedes, y la novela *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), o el humanista y poeta mexicano Carlos Sigüenza y Góngora». Es importante señalar estas ideas básicas que están en cualquier manual de literatura hispanoamericana, pues son pertinentes en mi trabajo para señalar que hubo una serie de autores influenciados por una nueva manera de pensar, que tendrán también influencia en la literatura de José Martí y, como veremos en capítulo siguiente de esta tesis, en Ernesto Cardenal. La ruptura con la rigidez y la imitación clásica del neoclasicismo ocurrió con el advenimiento del movimiento romántico al final del siglo XVIII en Europa. Aunque el romanticismo ya se extendió por toda Europa, el movimiento no comenzó en Hispanoamérica hasta 1830, como escribe Celia María Parcero en sus investigaciones sobre la literatura

iberoamericana hasta el modernismo, dentro del mismo artículo antes mencionado.

¿Qué procesos se dan y de qué forma cala ese movimiento en los países hispanoamericanos? Para responder a esta pregunta tenemos que hacer un retroceso a una época anterior a la que le tocó vivir a José Martí, que influyó en su contexto histórico. La España del siglo XVIII es la España del despotismo ilustrado. El máximo exponente de ese periodo está representado en la figura de Carlos III y los ministros que pulularon alrededor suyo. Si bien ese periodo no acaba bajo su reinado y se extiende, junto con otros ministros, también destacados, a otros monarcas.²⁴²

No me voy a extender a lo largo de la serie de ministros que abarcaron dicho periodo (Esquilache, Floridablanca, Jovellanos...), pero el criterio de esta nueva etapa, que coincide con escritores notables de la Ilustración francesa, van a marcar los criterios de finales de aquel siglo y comienzos del siglo XIX, junto con la Revolución francesa y la Guerra napoleónica, en donde los países hispanoamericanos van a experimentar, durante un tiempo, un proceso de independencia al no querer adherirse al gobierno invasor francés.²⁴³

Pero, y esto sí es importante en nuestro estudio, ¿qué tipo de pensamiento es el que se va seguir durante esta etapa? Pensamiento que luego va a influenciar en la literatura de José Martí.

Para ello me he permitido recoger dos textos de la tesis doctoral de Leticia Rodríguez López, coordinados por el profesor Giuseppe A. Di Marco, quien en su obra *La liberación en América Latina entre teología y filosofía*, señala:

Este siglo corresponde a la quinta etapa en que divide Dussel la historia de la Iglesia en América Latina. Es la época de la decadencia borbónica. América Latina sufrió esa decadencia, pues también fue la suya a causa de la ausencia de misioneros. El hecho más importante fue la expulsión de los jesuitas en 1767 (1759 de Brasil), que no dependían de la jerarquía ni de la corona española o portuguesa, sino directamente de Roma. En varias cuestiones tenían amplios desacuerdos con la jerarquía local. «Eso ayuda a explicar que por ejemplo la jerarquía mexicana aprobara la expulsión de los jesuitas y que en parte incluso

²⁴² Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 58, p. 595.

²⁴³ Ibidem, p. 404.

se alegrara cordialmente». Partieron de América Latina más de 2200 sacerdotes. Su partida condujo a un serio descalabro de todo el sistema educativo latinoamericano. «Como conclusión, al nivel de las mediaciones, podemos decir que la misión de América Latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico, aceptando –en el plano de las paraliturgias y las devociones populares– un amplio margen a la acumulación y mezcla de las mediaciones prehispánicas». Se trata de un sincretismo que refleja el «espíritu de una época» y una nueva forma de ser latinoamericano, dicho en otros términos: es la expresión del ser latinoamericano.²⁴⁴

El tema de la devoción popular y el sincretismo religioso es algo muy importante en la idea de lucha revolucionaria. Francisco Bernete, nos habla de ello en la figura de la Virgen de Guadalupe. En un estudio antropológico bajo el manto de la misma se cumple una «función sociohistórica de acompañar a quienes se sienten oprimidos», y bajo este mismo manto se mueven tanto los criollos, mestizos e indígenas que buscan independizarse de la metrópolis española. Pero, ¿cómo ocurre esto? El autor de este estudio cita al General Porfirio Díaz: «Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos». Con esto llama a la devoción guadalupana que se hunde en las propias raíces de la patria.

Los conquistadores hicieron un gran esfuerzo para evangelizar a los pueblos que se encontraron allí con el fin político de someterlos a un orden. Al final lo consiguieron reconvirtiendo a una de las deidades más influyentes y amparadoras de los oprimidos, la diosa Tonantzin, en la madre de Dios, que sería conocida de manera posterior como la Virgen de Guadalupe. Los pueblos reunidos en torno a esta se vieron acompañados en aquellos «movimientos sociales que buscan liberar al pueblo de las condiciones de pobreza e injusticia», e incluso en muchas ocasiones se le dio más importancia a ella que al propio Jesucristo y, citando literalmente al autor: «Probablemente sea el caso más notable de éxito de una advocación mariana. Porque se convierte en símbolo con el que se identifican decenas de millones de personas. No se trata de una diosa local que se convierte en virgen local, ni nada parecido. Es un fenómeno socio-religioso descomunal».²⁴⁵

²⁴⁴ Rodríguez López, Leticia, *La liberación en América Latina entre teología y filosofía*, Università Degli Studi Di Napoli Federico II, Nápoles, 2013, p. 16-17.

²⁴⁵ Bernete, Francisco *La resistencia de la Diosa. La Virgen de Guadalupe como formación de compromiso*, Trama y fondo: revista cultural n.º 41, Universidad Complutense de Madrid, pp. 33-44, disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

Es importante pues no desmarcarnos de esta línea para comprender la formación de la teología, política y poesía, que desarrollaré más adelante, al entrar en contacto con la cultura prehispánica «a través de la crítica, cultura, las teorías poscoloniales que se desarrollarán más adelante con la independencia, las identidades etnoraciales, las relaciones de la Iglesia con las culturas», etc., irán marcando, como bien hemos visto señalar a Leticia Rodríguez, las tensiones entre los cristianos de base en Latinoamérica, Roma y la jerarquía política.

Los criterios de este siglo, fijándose en el desorden social y político, pusieron en los países Latinoamericanos un afán de encontrar, digámoslo así, el escrito fundamental a su cultura, escrito desvirtuado por los colonizadores venidos de España. En la búsqueda de este escrito, es cuando se irá configurando una voz propia de la literatura hispanoamericana. Se buscan las raíces precolombinas, pero esas raíces no se pueden deslindar de la cultura traída de la metrópolis. Por lo tanto, se practica un sincretismo entre ambas culturas que, primero, pasa a la teología y luego, más adelante, se refleja en la literatura.

Veámoslo que expone Leticia Rodríguez López, en la misma tesis a la que me he referido antes:

En el siglo XIX los pueblos latinoamericanos se encontraron de pronto con tener que definir su nacionalidad, la secularización, la lucha contra el régimen económico impuesto por las potencias industrializadas, la construcción de una sociedad pluralista, y unas relaciones directas con Roma. «La Iglesia se situará entre todos estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios, hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comenzará una vigorosa renovación». [...] Era lógico que los nuevos pueblos independientes quisieran entrar en relaciones con Roma directamente, pero «los papas reaccionaron dubitativamente a causa de su dependencia de las constelaciones de poder europeas y americanas». [...] Poco a poco la religión fue convirtiéndose en algo privado. «De una forma paralela a la decadencia del modelo de cristiandad latinoamericana y, con él, del carácter público de la Iglesia católica, la religión ya en la época del romanticismo americano fue entrando en la esfera de las decisiones y de los sentimientos privados».²⁴⁶

²⁴⁶ Rodríguez López, Leticia op. cit. n. 244, pp. 16-17.

Vemos aquí ejemplos claros que no podemos obviar antes de pasar a tratar a fondo la literatura.

- No se rompe, como en la vieja Europa, con lo sagrado.
- Hay un sincretismo que se expresa en una peculiar superstición propia, que se va a expresar también en la literatura. Quizás podamos hablar de una fuente, de tantas, que tuvo el realismo mágico.
- Hay una ruptura intelectual. El pueblo sigue siendo muy devoto, como veremos más adelante en cuanto a las tradiciones religiosas, y la burguesía intelectual se afilia a las corrientes políticas liberales y al pensamiento positivista.
- La Iglesia hace fuerza contra estas corrientes liberales, aunque cuenta cada vez con menos fuerza intelectual. La masa popular se adhiere a estas corrientes de liberación.
- Surge una teología crítica e intelectual, sobre todo acentuada en la época del romanticismo, que busca las propias raíces americanas y toma conciencia de la situación de explotación. Frente a esta crítica teológica surgida, en su mayor parte de los cristianos de base, se opone una jerarquía eclesiástica cómoda con el poder.²⁴⁷

Siguiendo con este discurso, nos vamos a detener en el escritor colombiano Gabriel García Márquez. Juan Carlos Orihuela, en sus estudios sobre *Imaginación, desmesura y realismo crítico en la obra de Gabriel García Márquez*, nos recuerda que la propia literatura latinoamericana del siglo XIX, y de manera específica la novela, se había caracterizado por recontar una historia «que desembocaría en un nuevo concepto de nación». Siguiendo al investigador, *Cien años de Soledad*, la obra más notable del escritor colombiano, es una novela anacrónica, «una historia que parece no tener fin», una novela, en fin, que aparte de ir a contracorriente del resto de la literatura latinoamericana va a ir denunciando los atropellos económicos,

²⁴⁷ Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 48, pp. 683-684.

sociales y políticos del sistema capitalista salvaje igual que el resto. Este sitúa la trama en un sitio localizado de la propia Latinoamérica, un pequeño pueblecito ficticio colombiano.²⁴⁸ Esto nos puede llevar a abrir dos frentes de investigación: por un lado la reivindicación localista y la lucha en favor del oprimido y, por otro lado, la relación de este con la cultura precolombina, de manera especial la influencia circular religiosa en sus relatos junto a la lineal del cristianismo poscolonial. Podemos hablar, igual que en la Virgen de Guadalupe, de una influencia transversal.

Fijándonos ahora en los estudios de Maarten Steenmeijer hay que hacer notar una cosa muy importante del escritor colombiano, y es la falta de representatividad del indígena en sus novelas. Es cierto, como expone, que este, aunque nunca ha negado las raíces europeas que envuelven al nuevo continente, no quita, por eso, la distinción que hace entre las viejas y las nuevas tierras. Steenmeijer dice que aun así Gabriel García Márquez ve una diferencia importante entre estos dos mundos y es que, según las propias palabras del escritor colombiano, a los europeos les falta «la realidad mágica» a la cual han sustituido por la diosa razón. Prosiguiendo con los estudios del mencionado autor, este refleja una nota muy importante, y es que, si bien García Márquez no era muy devoto de Colón, utiliza las descripciones de sus famosas cartas. Lo podemos comprobar, según el propio investigador, en *El otoño del patriarca*. Las cartas de navegación son unos textos, subraya el mismo, que exponen una visión occidental y no indígena, y que da una visión sesgada, por tanto, de la historia latinoamericana,²⁴⁹ algo muy común, prosigue, en el resto de la literatura del nuevo continente en la época en la que se desenvuelven estos escritores.

De lo anterior, sacamos tres conclusiones:

- En la obra de García Márquez se da una influencia de la cultura precolombina y poscolonial, sobre todo en su faceta religiosa.
- La visión de este sobre los problemas sociales que acucia en su tierra, está occidentalizada o al menos tiene un fuerte rasgo occidental.

²⁴⁸ Orihuela, Juan Carlos, *Imaginación, desmesura y realismo crítico en la obra de Gabriel García Márquez*, Revista Ciencia y Cultura N.º 39, Universidad Católica Boliviana, La Paz, 2017, pp. 73-75, disponible en <http://www.scielo.org.bo>

²⁴⁹ Steenmeijer, Maarten, "El dolor fantasma de Gabriel García Márquez", en Odber de Baubeta, Patricia Anne (coord.) *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Vol. 7), Birmingham, 1998, p. 283, disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

- Los fuertes vínculos morales y literarios que mantiene el autor, de una manera indirecta, con la teología.

El teólogo de la liberación José Comblin, en su artículo sobre el Espíritu Santo, expone que «toda espiritualidad se expresa también en un lenguaje». El teólogo brasileño subraya que en ningún momento los cristianos de base, el pueblo, ha perdido los lazos «con su religión tradicional y las expresiones populares antiguas del cristianismo». Esta devoción ha sido incluso aprovechada para dominar a los oprimidos.²⁵⁰ Y esto, como hemos visto, también se traslada a la literatura.

Con estos dos últimos apartados, tenemos claras varias cosas:

1. La vista hacia el pueblo oprimido por parte de las generaciones que han precedido a los conquistadores ha ido radicalizándose con el tiempo influenciado por los primeros misioneros, imbuidos de un ideal humanista teológico que a medida que se iba volviendo más extremo se desviaba de ese propio humanismo.
2. Como hemos visto en el apartado anterior, y como veremos en los siguientes, se han ido formando una serie de confluencias literarias liberacionistas influidas por el pensamiento y los acontecimientos europeos, que se han movido fuera del propio pueblo indígena y, por lo tanto, han dado una visión sesgada de la historia.
3. La acumulación de culturas precolombinas y poscoloniales que se han concretizado en distintas formas de expresiones culturales ha sido aprovechada por sectores dominadores, bajo una máscara falsa, para llevar a cabo sus propios objetivos mediante la perversión de los hechos.

Todo esto junto es decisivo para entender la relación entre la teología de la liberación y la literatura profética de José Martí que luego tomarán autores de la teología de la liberación.

²⁵⁰ Comblin, José, "Espíritu Santo", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 642.

3. EL ROMANTICISMO LATINOAMERICANO FRENTE A LA NUEVA SITUACIÓN SOCIAL

¿Qué es el romanticismo? Y más importante aquí ¿qué representa en la actividad política y literaria de José Martí? En relación con el romanticismo, Manuel Ballesteros nos habla sobre la búsqueda de una naturaleza que ofrece resistencia a «una visión de una visión del mundo». Esta visión es donde:

El pensamiento, no obstante, no se opone como nueva entidad; no lo hará nunca, ni siquiera cuando para sí mismo adopte el nombre de Geist, espíritu; en ese momento incluso, el pensamiento será una reflexión de la realidad acerca de sí misma, un paso atrás reflexivo respecto a la fenomenalidad, pero dentro de ella.²⁵¹

Con ello el autor señala la apertura a un nuevo modo de contemplar el universo, dando así la posibilidad de encontrar un equilibrio «en la que se funde el objeto y su visión».

La reflexión ha descubierto un nuevo, o el único, dominio en cuyo perímetro se establece lo que es y el saber de eso mismo. Ya no se está ante un ser que trasciende, ni ante un concepto posiblemente vacío; ambos son capas integradas en la intuición; la reflexión los tiene presente como tales. Esa meditación acerca de la intuición inaugura un nuevo modo de estar en la realidad del mundo, no un mundo de espíritus; y ese ámbito reflexivo es lo que se ha llamado razón.²⁵²

Manuel Ballesteros, nos indica, sigue esta línea de que «nada puede presentarse sin más como contenido de una objetividad absoluta», puesto que esa vinculación del «sujeto-objeto» se opone a esa absolutización. Esto nos lleva, siguiendo de la mano investigadora, a una línea que trasvasa el control de lo reglamentario, no para dejar en su lugar un hueco, sino para poder ir más allá del conocimiento, a través de esta articulación que forma la conciencia dotando al hombre, y en esto el autor subraya a Kant, de una estructura moral que no es «sobre de la naturaleza». Tendremos que esperar al criticismo de Fichte, para dar un paso más lejos en la búsqueda de la autonomía de la persona.

²⁵¹ Ballesteros, Manuel, *El principio romántico*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 28-29.

²⁵² *Ibidem*, pp. 29 y 30.

El movimiento estructurante de la reflexión moral en tanto que conciencia que se refiere a sí misma, que recae sobre sí y se reflexiona, es el mismo que el que permite investigar racionalmente las condiciones del conocimiento. Fichte, aupado sobre los hombros de la filosofía crítica y utilizando el empuje de esa reflexión, en su mismo perímetro desborda los límites del criticismo, ya que en el arranque de este se encuentra el cimiento para otro enfoque filosófico. El criticismo ha dibujado las fronteras del islote de la verdad y más allá ha visto emerger las Ideas, los conceptos de libertad. Fichte traza un único y más amplio círculo y los dominios de la verdad quedan inscritos en el ámbito de la Idea. La razón, por su movimiento crítico muestra su validez incondicionada en tanto que razón ético-especulativa: la razón en sí es simplemente práctica, y solo en la aplicación de sus leyes a un no-yo que la limita deviene teórica.²⁵³

De aquí, como hemos visto en el apartado anterior cuando nos referíamos a las ideas humanistas en los países latinoamericanos,²⁵⁴ podemos coger las reflexiones de este autor para referirnos a algo que fundamente esa arquitectura de la conciencia. En este caso enfoca la conciencia religiosa hacia la verdad de las cosas, el *summum* ese pues «para tal conciencia lo verdadero es real y cualquier otra realidad es relativa y contingente». El autor se pregunta: «¿Y para lo que esté fuera de la conciencia religiosa?». Esto supone una problemática, pues en este caso se da un tipo de conciencia bruta e incluso diría anárquica. Tomando como ejemplo la radicalidad de Feuerbach, que luego sirvió de inspiración a otros autores como Nietzsche o Heidegger, nos encontramos con que «la filosofía crítica no suplanta lo religioso, lo diluye sin colocar otro mito en el altar; la figura que ahora se eleva al rango de principio no es una entidad ni siquiera una idea, sino la torsión crítica e interrogante de las ideas y de las entidades».²⁵⁵ Esto lo veremos ahora, más detenidamente, al ver la figura de José Martí.

Malik Tahar Chaouch, en su investigación sobre la sociología de la teología de la liberación en América latina, hace una reflexión sobre un trabajo previo de Corten que abre las puertas a una comprensión más eficaz sobre la teología y el romanticismo. Nos explica, *grosso modo*, que ese enfoque de la teología de la liberación como pionera en el campo de la relación entre Iglesia y pobres, no les corresponde. ¿Por qué? Pues, aunque la teología de la liberación plantee sus ideas a partir del «Dios de

²⁵³ Ibidem, pp. 30-32.

²⁵⁴ Ver páginas 79-96

²⁵⁵ Ballester, Manuel, op. cit. 251, p. 35.

los pobres», no se puede obviar que existe una relación de las ideas del romanticismo en esa dinámica de lucha a favor de los más desfavorecidos. Los cristianos de base se echan las manos a la cabeza cuando ven como «la institución había renunciado a su vocación profética de denuncia de la violencia social y de defensa de los pobres». ²⁵⁶ Ya existe, pues, una alarma social entre los propios cristianos de base que se va a plasmar, de igual manera, y como veremos más adelante, en una rica literatura.

Es bastante interesantes el análisis que realiza Liza Skidelsky en su artículo *Metafísica en América Latina*. Estudio que avanza hacia la búsqueda de la propia identidad de los países latinoamericanos.

En principio, la investigadora aborda la propia naturaleza del ser humano y es curioso ver a lo largo del desarrollo de esta idea que el punto predominante es cómo los filósofos latinoamericanos logran conjugar una teoría del yo esencialista que va más allá de la propia experiencia. Sobre todo al final, antes de meterse en profundidad en la propia identidad latinoamericana, nos menciona a Frondizi quien sostiene esa misma esencialidad, o ese yo como sujeto de aprehensión que se vale «de la experiencia, pero no se reduce a ellas». Este, nos dice la autora, defiende una «ética situacional», es decir, aplicable a las propias situaciones que se presenten. ²⁵⁷

Liza Skidelsky también nos habla del desarrollo del concepto de alienación en el pensamiento latinoamericano, sobre el que hablaremos más adelante; y, por último, mencionando al filósofo mexicano Leopoldo Zea, del desarrollo de una investigación en donde el pensamiento iberoamericano desvelaba una originalidad fruto de la relación con su propia vivencia histórica. Desde lustros, siguiendo junto a la autora la línea argumental del pensador, en estos países se ha dado una tensión entre la aceptación o negación de lo europeo en la búsqueda de la propia identidad. Estas tensiones, sugiere, solo se pueden resolver a través de un diálogo esclarecedor. No se puede descartar la cultura europea puesto que esta forma parte del propio diálogo

²⁵⁶ Tahar Chaouch, Malik, La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, Revista Mexicana de Sociología 69, núm. 3, México, 2007, p. 435, disponible en www.scielo.org

²⁵⁷ Skidelsky, Liza, "Metafísica en América latina", en Mate Rupérez, M.R., Guariglia, O., y Olivé Morett, L. (coords.), *Filosofía iberoamericana del siglo XX. Vol. I, Filosofía teórica e historia de la filosofía*, CSIC, 2015, pp. 77.

latinoamericano, por ello se debe encontrar el punto en el cual no se subordine el pensamiento a una cultura que anda fuera de juego respecto a los problemas situacionales.²⁵⁸

Aclara la autora, siguiendo la estela de Zea:

En oposición al orden político, social y cultural de Europa que colocó a lo latinoamericano del lado del barbarismo, la misión del pensador latinoamericano es cuestionar y deconstruir este pensamiento occidental al tiempo que denunciar las múltiples formas de la dependencia (Zea, 1953). Desde 1960, esto se ha conocido como el discurso o la filosofía de la liberación (Gómez-Martínez, 1997), uno de cuyos principales representantes es Enrique Dussel (Argentina/México, 1934).²⁵⁹

Antes de proseguir con nuestra investigación y las influencias del romanticismo en el pensamiento de José Martí, nos debemos centrar en explicar de una manera breve en qué consistió dicho pensamiento y las influencias que tuvo en el espíritu independentista, nacionalista y la búsqueda de identificación que inspiró la actividad y obras del revolucionario cubano. Para ello, es importante mencionar al autor francés Víctor Hugo, por la influencia que tuvo en la literatura del poeta cubano y el concepto de lucha, algo que también influirá en los teólogos liberacionistas.

Respecto a esta pasión hacia el escritor francés, la investigadora Carmen Suarez de León, en su artículo *Mis hijos* de Víctor Hugo, en la traducción de José Martí, escribe:

En los primeros días de 1875 llega a México. Viene del destierro en España, recién graduado en Derecho y Filosofía. Ha hecho un breve tránsito por París. [...] Frente a esa imagen de París como «Prometeo inmenso que acaricia y adora a su buitres», se alza la figura amada de Víctor Hugo, a quien afirma haber conocido: «Yo he visto aquella cabeza, yo he tocado aquella mano, yo he vivido a su lado esa plétora de vida en que el corazón parece que se ancha, y de los ojos salen lágrimas dulcísimas, y las palabras son balbucientes y necias, y al fin se vive unos instantes lejos de las operaciones del vivir. El universo es la analogía. Así Víctor Hugo es una montaña coronada de nieves, de la que a montones escapan rayos que recibe del mismo Padre Sol (Martí 1970:119)».²⁶⁰

²⁵⁸ Ibidem, pp. 76-79.

²⁵⁹ Ibidem, p. 78.

²⁶⁰ Suárez de León, Carmen, *"Mis hijos" de Víctor Hugo, en la traducción de José Martí (1875)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2012, pp. 1-2, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcgfl5>

José Martí, ya desde unos inicios muy tempranos, toma conciencia de que tiene que haber un continuo diálogo entre Latinoamérica y los países de Europa. En este papel de mediador, entre estas relaciones intertextuales, es muy importante para él la figura de Víctor Hugo. En referencia a esto, prosigue la investigadora Carmen Suarez:

Unos días más tarde la Revista anuncia la próxima salida de una traducción de Víctor Hugo realizada por José Martí. El 17 de marzo aparece un breve artículo titulado «Traducir *Mes fils*», en el que da cuenta de su experiencia como traductor de Hugo. A partir de entonces ve la luz el relato en la publicación mexicana. Este acontecimiento editorial nos coloca ante un documento valioso para el estudio de la recepción martiana de Hugo, por un lado, y, por otro, para la reflexión teórica del fenómeno de la traducción literaria en el ámbito de la peculiar interrelación cultural que Hispanoamérica establece con Francia y con el mundo en el siglo XIX.²⁶¹

¿Qué ideas aportó Víctor Hugo a José Martí que hicieron mella en su espíritu liberacionista? Para poder dar respuesta a esta pregunta, debemos situarnos en el contexto en cual se desarrolló el escritor francés. Para ello echaremos mano de la obra de Darío Antiseri y Giovanni Reale, y en concreto los estudios que realizan sobre el periodo del romanticismo francés, escuela a la que se dice perteneció Víctor Hugo.

Estos autores ven dos líneas principales de actuación dentro del pensamiento francés que se desarrolló entre los siglos XVIII y XIX. Por un lado, señalan se encuentran «los ideólogos», que destacan por los ideales ilustrados, y aquellos otros que aborrecen la iniciativa individual de la razón y quieren volver a una monarquía absoluta. No cabe más que decir que ambos se mueven bajo los ideales del romanticismo. Los ideólogos están representados por Destutt de Tracy que fue el primero en utilizar el concepto de ideología y Cabanis, ambos se apoyan en la razón individual, como hemos señalado antes, abrazan la corriente liberal y piensan que el ser humano no puede extralimitarse mucho más allá de lo que dicta la naturaleza.²⁶² Por otro lado, nos encontramos a los tradicionalistas, destacando las figuras de Louis de Bonald y Joseph de Maitre, que se oponen a cualquier intento de

²⁶¹ Ibidem, p. 2.

²⁶² Antiseri, Darío y Reale, Giovanni, *Del Romanticismo al Empirioirriticismo*, Historia de la Filosofía (Vol. 3.1.), Editorial Herder, Barcelona, 2010, pp. 247-249.

apertura revolucionaria y a la Ilustración, las cuales, comparan con el mismo infierno al ser un craso error en el que ha caído humanidad. Abogan por la vuelta al orden y a la sumisión al Estado y a la autoridad religiosa.²⁶³

Entremedias de ambos nos encontramos una corriente muy peculiar, en la cual, si lo miramos con más detenimiento, podemos situar gran parte del pensamiento literario de Víctor Hugo. Nos estamos refiriendo a la corriente espiritualista. En esta también nos vamos a encontrar dos corrientes. Por un lado, el pensamiento de Maine de Biran que, prosiguiendo con los investigadores, se centra en lo que él denomina «la propia vida íntima», en donde diferencia, en contra de los ilustrados, el no haber hecho distinción entre «sensación y conciencia, entre sentir y sentir que se siente». En sus argumentaciones habla sobre el esencialismo al nombrar un yo inmutable que siente su individualidad existente frente a todo aquello que le rodea, y que no cesa de fluir y modificar de una manera continúa. De aquí que relegue el esfuerzo de libertad y creatividad de la inspiración divina frente al uso de la tradición y las costumbres.²⁶⁴

Por otro lado, nos encontramos con «el espiritualismo eclético» de Victor Cousin, quien siguiendo la línea que ya habían trazado Bergson y Pascal, señalan los autores de esta investigación, «adopta en sus investigaciones filosóficas el método de observación interior de la conciencia, para poner en evidencia las indudables verdades atestiguadas por esta. El resultado de la filosofía de Cousin consiste en una justificación de las buenas causas religiosas y políticas, de acuerdo con el espiritualismo». Este, siguiendo al pensador, nace en la cuna de la filosofía, Grecia, a través de figuras tan destacadas como Sócrates y Platón. La filosofía griega es entroncada por Victor Cousin con el propio Evangelio, puesto que esta última herramienta aporta una dote de la generosidad. En sus propias palabras:

El espiritualismo enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad. El espiritualismo, además, enseña que más allá de los límites de este mundo hay un Dios, que crea la humanidad, le confía una noble finalidad y que no abandonará a lo largo del misterioso desarrollo de su destino. Más aún, el espiritualismo es la filosofía que define el

²⁶³ Ibidem, pp. 253-255.

²⁶⁴ Ibidem, pp. 249 y 250.

sentimiento religioso y favorece el verdadero arte y la literatura [...], es la aliada de todas las causas buenas. Es el apoyo del derecho, rechaza por igual la demagogia y la tiranía.²⁶⁵

Pablo Oyarzun Robles, en un artículo *Víctor Hugo y lo grotesco*,²⁶⁶ entronca la manera de pensar del famoso autor francés con el conocimiento de la subversión por parte del cristianismo «en la vieja civilización pagana a la que acabará subvirtiendo y suplantando desde su propia base, trae consigo la separación radical entre lo natural y lo sobrenatural». La relación entre el hombre y Dios marca una distancia. Esta lejanía abre un abismo que «es medido ahora por un afecto fundamental» hacia una humanidad que ve la relación de Dios, de un yo-nosotros hacia un yo-él, un abismo que nos lleva hacia «la complejidad y la peculiaridad de los fenómenos y la peculiaridad de lo real», y por eso este abismo desemboca en la melancolía. El arte moderno, prosigue, se crea a partir de esa distancia que marca «la no-totalidad del mundo». El arte moderno para Víctor Hugo ya no es la idealización de lo real, «sino que acusa por doquier su imperfección». Así, el escritor desvía la atención hacia la fealdad del mundo, aun sin excluir la belleza. Es la perspectiva cristiana, a través de ese abismo que incurre con Dios, «que separa al creador de sus criaturas y al bien del mal, y sabe también de la condición irredimible del mal consumado» donde se da lo grotesco. Es así como el arte moderno, a ojos de Víctor Hugo, es una mezcla dialéctica entre lo grotesco, como imperfección del mundo, y lo sublime. Lo uno hace resaltar a lo otro. En definitiva, y respecto al arte moderno que contrasta con el clásico, se llega a esta conclusión, tal como expone el investigador de este artículo: «La tesis de Víctor Hugo sobre esta complementariedad dialéctica cifra su integridad en un principio teológico. Es el cristianismo el que permite enlazar los extremos del mundo, manteniendo la tensión entre lo sublime y lo grotesco».²⁶⁷

Por lo tanto, prosiguiendo con Pablo Oryazu, el elemento de la libertad subyace en el escritor en «las relaciones de arte y naturaleza», puesto que el arte moderno que quiere practicar, ya no va a la pura explicación de los hechos. Se da un abismo

²⁶⁵ Ibidem, pp. 251 y 252.

²⁶⁶ Oyarzun R., Pablo, *Víctor Hugo y lo grotesco* Revista de teoría del arte, (12), pp. 105-137, disponible en <https://revistateoriadelarte.uchile.cl/index.php/RTA/article/view/39947/41516>

²⁶⁷ Ibidem, pp. 116-124.

ontológico que rechaza la mera imitación, algo que no se queda solo en el ver, sino que va mucho más allá al incorporar a través de la creatividad un desarrollo en la naturaleza.²⁶⁸ Expone el autor:

En resumen, se puede argüir que el «manifiesto» de Víctor Hugo, a despecho de sus énfasis y de su vehemencia, oscila endeblesmente sobre un borde álgido. Esta poética paradójica, que reclama para sí una libertad no constreñida por otras reglas que las que ella misma se da en la obra, tiene en cierto modo el aire de un gesto de defensa ante los poderes que ella misma reconoce y quiere poner en circulación como base del nuevo paradigma artístico.²⁶⁹

Es a través de este abismo donde Víctor Hugo ve la libertad del proceso creacional que podemos seguir en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. El teólogo nos sitúa dentro del marco de la historia y en cómo esta es «creación de posibilidades» forjadas a través de la propia capacidad del hombre «en cuanto logra hacer un poder». En este poder creativo el hombre no busca más allá del contexto que le rodea o de aquello que le ha sido dado. Por eso Ellacuría dice que el ser humano «se apoya en posibilidades actualizadas y objetivadas por otros [...]». Pero con todos estos límites de su poder creativo, todavía es creador, precisamente en esa línea de hacer, hasta cierto punto, sus propios poderes, su poder hacer». Es, por tanto, a través de esa capacidad creativa que los seres humanos vamos construyendo y sufriendo durante este proceso.

El autor Luis Alvarenga, citando a Ellacuría recalca lo que este denomina el proceso creacional, que para nada tiene que ver con el desocultamiento determinista. Este proceso de construcción en el hombre puede tener, o no, un plus de riesgo añadido que es el riesgo que lleva al pensador liberacionista a plantearse una serie de cuestiones:

"[...] ¿Son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y una aniquilación de otros poderes más importantes? ¿Está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo? ¿No ha habido en la historia particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que los han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento?" Tal vez sea probable que, tomada la historia y la humanidad en su

²⁶⁸ Ibidem, p. 132.

²⁶⁹ Ibidem, p. 136.

conjunto, solo vayan a subsistir y prosperar aquellos poderes y aquellos sujetos de poder que sean efectivamente los más "poderosos", pero equiparar los poderosos y los triunfantes con los "mejores", es muchas veces un artilugio falaz.²⁷⁰

Para entender este mismo proceso del romanticismo y como influyó en José Martí, debemos remontarnos a Kant. Volviendo a los estudios de Francisco Fernández Sarria, este nos sitúa en la moral kantiana, la razón práctica, como un «hecho primario, a priori, no derivado de ninguna consideración previa, sino que se impone de por sí». Aquí nos sitúa la conciencia en el ser humano como una especie de prospecto en la mente del hombre que le lleva a cumplir con su deber, y no precisamente por el hecho de obtener una recompensa. Dios, como explica el investigador, es un ser moral, y es de manera precisa a través de nuestra propia experiencia moral como llegamos a pensar sobre él. En este sentido, es Dios el que dicta la moral con el fin de procurarnos armonía; y por lo tanto el propio Dios es quien garantiza esa moral.

Cuando Kant, siguiendo a Francisco Fernández Sarria, nos dice que el hombre no puede entrar en contacto con Dios, está significando ese abismo, del que hemos hablado anteriormente cuando mencionábamos la relación entre el yo y Dios. Los evangelios, en este sentido, siguiendo los estudios de esta investigación, son un elemento «didáctico-ético. Y la belleza y verdad contenidas en estos contribuyen más bien en la formación interior, a la postura exterior humana, a la hermosura del mundo [...]». Algo que hemos visto, al explicar este tema, que emplean los teólogos liberacionistas a la hora de dar una orientación a las Escrituras Sagradas en busca de la lucha a favor del oprimido. ¿Qué representa para José Martí el evangelio?

Es una suma de bondades, una actitud generosa ante la vida, un intenso afán de pureza y de gracia. Si las religiones, y en especial la cristiana, han perdido su connotación eminentemente trascendentalita y «religiosa», y reducida así a mera ética, a buena conducta, a conjunto de valores a manos del liberalismo teológico del XIX, y todo, a su vez, por causa de un Cristo desprovisto de divinidad y reducido también a mero revolucionario y virtuoso, a reformador.²⁷¹

²⁷⁰ Alvarenga, Luis, Fundamentos filosóficos de la crítica Ellacuriana al movimiento revolucionario, Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N.º 83, El Salvador, 2001, p. 744. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

²⁷¹ Fernández Sarria, Francisco, op. cit. n. 236, p. 190.

Esto hace que José Martí derive esa exteriorización evangélica, igual que harán los teólogos liberacionistas, hacia «lo social, político, moral» e incluso hacia el heroísmo, el martirio cristiano del que hablan los liberacionistas, y, además de eso, la lucha patriótica. Para el revolucionario cubano, como dice el investigador:

[...], la religión —es decir, la Ética— devenga en mero culto a hombres históricamente excepcionales, específicamente reputados de *héroes*, y sobre todo en un ejercicio patriótico muy singular. Para Martí, la «nueva religión», la «nueva iglesia», o mejor, la real religión y la real iglesia, deberán descansar en el culto al heroísmo patriótico.

¿Qué es la religión, más que historia?²⁷²

A partir de este momento tenemos una desacralización del culto divino por parte de este, para trasladarlo al culto, a la razón, y a la creencia de la salvaguardia e independencia de la patria. Ese amor a Dios se transforma en culto místico a la patria, como hemos visto al explicar la radicalidad de Feuerbach y que luego sirvió de inspiración a otros autores como Nietzsche o Heidegger²⁷³ al cumplimiento moral del deber, siguiendo la estela de Kant. Porque para Martí ahora el sagrado Dios ha sido intercambiado por la sagrada patria. Jesús, entonces, pasa a ser un personaje histórico, secular, que lucha por la liberación de su patria, y la religión pasa a ser el culto a los grandes hombres y a la defensa de su nación contra quienes la oprimen.²⁷⁴

Claudio Guillen, hace un estudio pormenorizado en su introducción a la literatura comparada, sobre el incipiente nacionalismo que se desarrolló en el periodo del romanticismo del siglo XIX. Respecto a la literatura, este distingue una suerte de frontera que es establecida por el ideal romántico, y que marca lo distinto entre lo antiguo y lo moderno. El nacionalismo se vuelve en un efecto que va en aumento y, a la par, lo va absorbiendo totalizando todo. Pero esa exacerbación nacionalista venía de antes, «un voraz nacionalismo requerirá un considerable esfuerzo de integración, al que contribuye sensiblemente la imagen patriótica de la literatura, aunque a menudo se cifre en un solo poeta».²⁷⁵

²⁷² Idem.

²⁷³ Ver páginas 85 y 86.

²⁷⁴ Fernández Sarria, Francisco, op. cit. n. 236, pp. 190-193.

²⁷⁵ Guillén, Claudio, op. cit. n. 2, p. 50.

Para entender esto, debemos ver la extensión de una serie de escritores y pensadores, «que difunden y popularizan el concepto de carácter nacional». La causa nacional y la historia se materializan en el terreno literario, sobre todo, por poner un ejemplo, la cuna del renacimiento que tanto inspira a los artistas románticos. Allí, en Italia, al igual que hacen los románticos alemanes, la literatura, el arte en general, toma connotaciones de lo clásico y lo moderno, para crear una mitología literaria en consonancia con los ideales del nacionalismo. La literatura, prosigue el crítico literario, hace una búsqueda hacia los orígenes para despertar la conciencia social del pueblo. Se busca una literatura propia, un autor autóctono, que se erija como base de ese sentir nacionalista diferenciador.²⁷⁶ A partir de aquí, si trasladamos este sentir a los países latinoamericanos, tenemos la figura de José Martí que oscila en esa recuperación del ideal romántico.

Volviendo a Manuel Ballester, este nos señala «que el concepto de obra y de cultura se involucran en el mundo de la realidad histórico-social». La obra baja, digámoslo así, de las polvorientas aulas académicas al ágora. Deslumbran de lo estético a lo ético y de aquí a la práctica de la vida. Estas tres fases son ya de por sí expresiones de la vida. Aunque, como indica el autor: «En todos estos desarrollos lo romántico establece ya una diferencia entre inteligencia y espíritu; aquella se orienta a lo significado, y lo determina en cuanto a su contenido, pero solo la autorreflexión del espíritu vuelve a sumergir el significado en conexión vital». Como explica Manuel Ballester, lo romántico primero sobrepasa «la conciencia estética», para después volver a retomarla. Esta se ve realizada, pues en el interior del individuo que lo lleva de una manera no determinante al vivir y dice bien el autor de una manera que no lo determina, puesto que esa vitalidad se acaba en el propio sentir. Es la propia historia social y concreta, que envuelve al individuo quien lo sitúa desde esa pura abstracción estética, que no deja de darse y lo dispone. Se establece, pues, una dialéctica entre el interior, ese yo fitcheano, que nos lleva hacia una libertad abstracta y al exterior social e histórico que envuelve al individuo. Ambas cosas, como cuenta el investigador, lo tuvo muy en cuenta el propio Marx:

²⁷⁶ Ibidem, pp. 50-52.

Precisamente en los trabajos preparatorios a *El Capital*, Marx ha penetrado con lucidez asombrosa en esas conexiones entre lo histórico-social y las modalidades del sentir; la tan extendida hoy vivencia de la impotencia puede muy bien exponerse en una *Stimmung* melancólica o desesperada; pero, si la aprehensión sintética de esa desesperación es una necesidad absoluta en una auténtica interpretación, queda después un problema por resolver: el examen de las estructuras mundanas con que conexas esa «*Stimmung*» negativa.²⁷⁷

Manuel Ballesteros pues, siguiendo las líneas de este discurso, nos indica «que Marx ha buscado el hogar en que se cuece tal emoción en los procesos de la sociedad», y esto, dentro de los procesos económicos de la producción, «aparece extraño a los individuos». Algo, que parece ajeno a ese ideal romántico del que se alimenta el poeta cubano, y que iba contra ese perfeccionismo exterior. Un ideal, lo hemos visto en Víctor Hugo, que rebuscaba también en lo grotesco, siendo portavoz de lo «subjetivo callejero».²⁷⁸

Pero lo exterior, eso que en el pensamiento marxista parece extraño a este movimiento, también está ahí, e influye en la actividad de José Martí y, por extensión, en la propia teología liberacionista. En este sentido vemos en una muestra de José Martí, que toma Fredo Arias de la Canal, una fuerza cósmica que se expresa a través de la poesía, y que también va a emplear Ernesto Cardenal.

El arte es la forma de lo divino, la revelación de lo extraordinario. La venganza que el hombre tomó al cielo por haberlo hecho hombre, arrebatándole los sonidos de su arpa, desentrañando con luz de oro el seno de colores de sus nubes. El ritmo de la poesía, el eco de la música, el éxtasis beatífico que produce en el ánimo la contemplación de un cuadro bello, la suave melancolía que se adueña del espíritu después de estos contactos sobrehumanos, son vestimentos místicos, y apacibles augurios de un tiempo que será todo claridad. (Obras completas de José Martí. (1975). Tomo XIX. Pág. 17).²⁷⁹

²⁷⁷ Ballesteros, Manuel, op. cit. n. 251, pp. 150-151.

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 152 y 153.

²⁷⁹ Arias de la Canal, Fredo, *Las fuentes éticas de Martí*, Frente de afirmación hispanista A.C., México, 2000, p. 11, disponible en <http://www.hispanista.org/>

4. LA INDEPENDENCIA DE CUBA. NACIONALISMO Y ANTIMPERIALISMO REVOLUCIONARIO EN JOSÉ MARTÍ

Después de muchos fracasos y bastantes más vicisitudes, se agota la forma de ver el mundo político propiciado por la oligarquía política.

Todo empezó siguiendo la tesis de Juan. B. Amores, con un hecho clave, el triunfo «de la revolución liberal en España en 1820 y la libertad de prensa». Hasta entonces se había mantenido a una oligarquía privilegiada que controlaba el quehacer de la isla de Cuba. Hubo un enfrentamiento en base a tener una mayor representatividad en España por parte de la nueva aristocracia criolla y ante la negativa de la metrópolis, se fueron sucediendo una serie de incidentes que terminaron con la ruptura y la lucha por la independencia. Cuba estaba creciendo económicamente y por ello exigía una mayor autonomía.²⁸⁰

En referencia a José Martí, este se va a destacar del grupo burgués, rompiendo con su política independentista.²⁸¹ Con él se da el concepto de justicia bíblica y el socialismo, como explicaremos más adelante, y la búsqueda romántica de una identidad nacional.²⁸²

Quepa, no más, este fragmento del poema *Canto Religioso* del autor cubano en donde se da, de una manera expresa, la virtud del poeta con lo trascendente.

Y sigo a mi labor, como creyente
a quien unge en la sien el sacerdote
de rostro liso y vestiduras blancas
practico: en el divino altar comulgo
de la naturaleza: es mi hostia el alma humana.²⁸³

En este fragmento podemos ver toda esa preocupación humana, influida por el cristianismo y el socialismo que luego, a su vez, veremos en Ernesto Cardenal cuando tratemos de él.

²⁸⁰ Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 48, p. 723.

²⁸¹ Ibidem, p. 727.

²⁸² Toda esta información está sacada del siguiente artículo. Luis Armando González, *Las ideologías políticas en América Latina en el siglo XX*, ECA, julio-agosto, N.º 585-586. Disponible en <http://www.uca.edu.sv>

²⁸³ Martí, José, *Obra poética*, Edición de Juan Antonio Bueno Álvarez, Biblioteca EDAF, Madrid, 2004, p. 157.

Con José Martí podemos decir que se da un antes y un después en el pensamiento político y literario en Latinoamérica. Nos cuenta Juan B. Amores:

Mientras tanto, el independentismo conseguía una difícil unidad política en el exilio gracias a la incansable labor de José Martí, un joven periodista con larga trayectoria al servicio de la independencia que propugnaba la guerra necesaria contra España —no contra los españoles, decía— para alcanzar la libertad de la isla. Con un programa interclasista y de unidad nacional, puso en marcha el Partido Revolucionario Cubano y su órgano Patri, que editaba en Nueva York, y buscó apoyo sobre todo entre los obreros tabacaleros cubanos y españoles en Florida. Al mismo tiempo, se organizaban las células del partido en el interior de Cuba. Finalmente contando con el apoyo de la opinión pública norteamericana, se inició la guerra en 1995.²⁸⁴

El movimiento intelectual antimperialista comienza con el modernismo. Un modernismo batallador contra los EE. UU., que José Martí ya señalaría en su ensayo *Nuestra América* como «un tigre agazapado a punto de saltar».²⁸⁵

Si nos ceñimos a las investigaciones del profesor Juan B. Amores Carredano, podemos dividir el proceso independentista de Cuba, hasta José Martí, en varios periodos que nos hará situarnos en el contexto del poeta y en el de los escritores que le siguieron.

A principios del siglo XIX «hubo un fuerte crecimiento económico y una llegada masiva de inmigrantes procedentes de la metrópolis y esclavos africanos. Esto fue provocando un estado de guerra y graves problemas internos».

1. A la cabeza de la economía se sitúa una élite privilegiada, «los denominados habaneros, que controlan la economía, la política y las milicias».
2. Previamente la revolución de Haití en 1791 hace que «Cuba tome las riendas como primera potencia en producción azucarera. Esto provoca una gran tolerancia con el tráfico esclavista y un miedo a la rebelión de esclavos negros. Se produce un pequeño conato de rebelión que es sofocado».

²⁸⁴ Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 48, pp. 727-728.

²⁸⁵ Martí, José, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho (Ministerio de cultura de Venezuela), Caracas, 2005, p. 19, disponible en www.brouillondeculture.fr

3. Aprovechando el triunfo de la revolución liberal en España, «se crean varios conatos independentistas, apoyados por los ricos comerciantes y algunos antiguos esclavos negreros que dan, por un lado, un autogobierno de la isla, y por otro, para hacer frente a la colonia, se intentan varios acercamientos hacia EE. UU.
4. Se van creando tensiones y van a surgir dos bandos: «unos que van a ser incondicionales de España y otros que buscan el autogobierno e, incluso, la anexión con la emergente potencia de EE. UU.».
5. Pronto la idea anexionista, «sobre todo después de la guerra de secesión de EE. UU., queda apartada pero no así las vistas hacia ellos en lo referente al modelo económico y moral que deben adoptar».
6. En la segunda mitad del siglo XIX, surge una crisis económica que afecta a los ricos hacendados de la isla.
7. Hay intentos por parte de España de dar mayor autonomía a la isla para calmar las tensiones que están surgiendo.
8. Con la subida del general Narváez, y el gobierno conservador, «se da al traste los intentos del joven ministro de ultramar, Cánovas del Castillo, para desairar las tensiones». Con Cánovas como presidente se llega a la violencia, y las tensiones no amainan.
9. EE. UU. intervine, con «el gobierno de McKinley», debido a sus ansias expansionistas.²⁸⁶

Una vez situados en el contexto histórico para entender el pensamiento de José Martí, que luego fue adoptado por las diferentes revoluciones y dictaduras socialistas que se sucedieron en Latinoamérica a lo largo del siglo XX, tenemos que remontarnos a los movimientos caudillistas que comenzaron con Simón Bolívar

²⁸⁶ Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 48, pp. 723-729.

sobre una Latinoamérica que se consideraba como una patria grande, y con el romanticismo explicado anteriormente.²⁸⁷

El objeto de nuestro estudio no es adentrarnos en la vida del autor, sino en su obra y pensamiento y su influencia en el movimiento liberador. Así que pasaré de manera muy breve a enumerar algunos datos significativos de su pensamiento y su obra literaria. Algo imprescindible que nos va a servir para orientarnos en este trabajo. Para ello tomaré como fuente el artículo *Esbozo para una poética*, de Carlos J. Morales Alonso, en el cual el investigador realiza su análisis, a través de una relación epistolar, en forma de reflexiones sobre artículos entre José Martí y su amigo, el también poeta, Enrique Nattes. En el siguiente texto, como veremos, habla sobre las vertientes y el cambio debido a las circunstancias sociales.

Dice José Martí en una carta al poeta Enrique Nattes, fechada en Nueva York el 28 de diciembre de 1891: «Suelo yo buscar en los versos que leo, más que la forma y melodía de que sin embargo vivo muy prendado, el espíritu del que los escribe, y como no halle en ellos espíritu propio, no me parece que haya música y artificio poético que los rediman». No es este, como veremos, el único pasaje de su obra donde se cifra el valor poético en la transparencia dentro de la esfera vital e individual del poeta por encima de esos recursos de «forma y melodía», que, por supuesto, no son deleznable, pero que adquieren carta de naturaleza en su conjunción con el componente intransferible de la personal individualidad. En otro momento de la citada carta añade que su interés, al leer los versos, se dirige al descubrimiento del «poeta apasionado, vehemente, modesto, instruido y honrado». Se trata, por tanto, de una atención primordial. No sólo al individuo en sí, sino también a su personalidad como ser cambiante según la influencia de sus circunstancias vitales y, de modo especial, de los efectos soberanos de la inspiración.²⁸⁸

Cuenta Roberto Oliveros en su libro *Liberación y Teología* que, si se dio entre la cultura venida del Viejo Mundo y la cultura americana una fusión de sangre, no se dio sin embargo la de proyectos históricos. Prosigue el teólogo:

²⁸⁷ Ibidem, pp. 652-657.

²⁸⁸ Morales Alonso, C. J. "Esbozo de una poética para José Martí", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n.º 20, 1991, p. 119, disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI9191110119A>

No era época de diálogo. Además, se descapitalizó a las sociedades indígenas de aquello que podría haber establecido dicho diálogo. Los modos de concebir la vida, tanto en lo religioso, como en lo cívico, del indígena no se tomaron en consideración.²⁸⁹

Esa vitalidad cambiante de la que habla, sin duda, Enrique Nattes, se desarrolla en una América Latina que ha tomado conciencia, en concreto en el plano de Cuba, de que lo único que ha cambiado desde las culturas precolombinas de sacerdotes y castas a la otra española es simplemente la manera de explotación. Más adelante se tomará la misma conciencia con el signo explotador venido de las grandes potencias económicas, sobre todo de EE. UU. Como hemos visto en el desarrollo del contexto histórico, la marcha de independencia empieza cuando los ricos criollos hacendados de La Habana deciden, cuando ven alterados sus intereses, poner en marcha el proceso. Si bien es cierto que la mentalidad de José Martí está con los de abajo, imbuido por las masas explotadas y marginadas que ven cómo no cambia su situación. De aquí que, en un futuro, tome como paradigma la revolución castrista.

Cuando estallan los conatos revolucionarios en América la iglesia empieza a perder privilegios, como la desamortización de sus bienes, aunque sigue siendo un poder fáctico notable.

Volviendo a Ramón Oliveros, este nos dice: «A finales del siglo XIX se inicia la formación de grupos obreros y universitarios que trabajan asiduamente por cristianizar el ambiente y defender los derechos de la Iglesia. Esta pastoral se realiza con una mentalidad eclesiocéntrica muy fuerte».²⁹⁰

El proceso de cambio vital que acompaña a José Martí va en paralelo a la teología. Vuelvo a citar al autor, aunque él se está refiriendo en este apartado a la religión protestante, que empieza a tomar conciencia del estado de explotación a los que le someten las potencias mundiales, en especial Estados Unidos. Nos sigue contando el teólogo:

La paulatina toma de conciencia de la situación de dependencia y explotación a que está sometida América Latina, particularmente por parte de Estados Unidos, provocará en las comunidades de hermanos separados, una crisis similar a la de la Iglesia católica en el siglo

²⁸⁹ Oliveros, Roberto, op. cit. n. 173, pp. 10-11.

²⁹⁰ Ibidem, p. 13.

pasado. Captan que el modelo histórico de hombre y sociedad que fomentan, sacraliza el «status quo». Dichas comunidades de hermanos separados son un instrumento apto para el imperialismo yanqui, que desea obreros responsables, ordenados y sin conciencia social. Las libertades modernas y la democracia son privilegios de las oligarquías en el poder. Los ataques al comunismo, la «defensa de la cultura occidental cristiana», son equivalentes a la «defensa de la fe» por el estado español. Al pueblo bajo, le corresponde la represión, la ignorancia, la miseria. Las iglesias de nuestros hermanos separados se purifican de su identificación con el poder de los centros metropolitanos actuales. El Espíritu del Señor nos está uniendo en la lucha por el pobre, por el pueblo explotado y sus intereses. Unión en su hambre y sed de la justicia.²⁹¹

¿Podemos decir que hay una influencia de las teorías liberacionistas religiosas en el pensamiento de José Martí? Y, ¿de qué manera influye, si es que influye, la literatura de José Martí en la teología de la liberación?

Aunque José Martí se crio en un ambiente católico, se declaró y actuó como un ferviente anticlerical, como nos cuenta el periodista y escritor Juan Antonio Monroy en su libro *Literatura y espiritualidad*, del que se extracta la siguiente parte sobre el pensamiento religioso de Martí publicada en la revista Protestante Digital.

Reinero Arce, en su libro RELIGIÓN. POESÍA DEL MUNDO VENIDERO, alude a un artículo de Martí sobre la religión, que no llegó a publicarse en su época, donde el héroe cubano expresa lo que él entendía por religión. Es la definición más completa que se conoce de Martí sobre el hecho religioso: "Hay en el hombre un conocimiento íntimo, vago, pero constante e imponente de un gran Ser Creador. Este conocimiento es el hecho religioso, y su forma, su expresión, la manera con que cada agrupación de hombres concibe a Dios y le adora. Esto es lo que se llama religión. Por eso, en lo antiguo hubo tantas religiones como pueblos originales hubo; pero ni un solo pueblo dejó de sentir a Dios y tributarle culto. La religión está pues en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el mismo. Dios existe y se le adora".²⁹²

Hay en este texto del autor cubano un fuerte impulso del pensamiento teológico de la liberación cuando habla sobre la esencia de la religión.

²⁹¹ Ibidem, p. 14.

²⁹² Monroy, Juan Antonio, *Pensamiento religioso de Martí*, Revista Protestante Digital, 2007, recuperado de https://protestantedigital.com/print/10666/Pensamiento_religioso_de_Marti (Acceso 05/03/2020).

Sigamos con Enrique Nattes en relación a José Martí.

Contamos con un artículo relativo también a la producción poética del mismo Enrique Nattes, donde encontramos nuevas concreciones a esta afirmación de lo vital:

Alegatos en verso, o resúmenes históricos, o zambumbia erótica, hecha de la melaza de todas las literaturas, no es poesía: sino la flor de nuestro dolor, la chispa de la cólera pública, y el choque vivido del alma vibrante y la beldad de la naturaleza.

Con tales palabras Martí ha ampliado el espectro de motivos poéticos por cuanto trasciende al intimismo de los propios dramas personales para situar también como tema poetizable aquellas circunstancias de la vida pública, de las que nunca podrá desentenderse. Eso sí: siempre que estas invadan la esfera emocional del poeta: de lo contrario, no pasarán de ser esos deplorables «alegatos en verso», «resúmenes históricos», etc. Al mismo tiempo advertimos en esta proclamación una radicación de los motivos poéticos, no en las ideas cristalizadas en el entendimiento, sino en el sentimiento del poeta ante los diversos acontecimientos vitales.²⁹³

Esa fuerza emocional, según Enrique Nattes, que mueve al escritor cubano tiene que ver con los hechos históricos, pero pone una nota que se considera importante: «siempre que estas invadan la esfera emocional del poeta». Cuba representaba motivos más que de sobra para mover ese sentimiento y era, entonces, ese tránsito entre un país que dejaba de ser un gran imperio y otro que comenzaba a erigirse como la gran potencia. Como hemos visto, y esto había calado hondo en la conciencia del escritor cubano, el país había sido sometido a las monarquías españolas. Hispanoamérica en su conjunto, a las monarquías ibéricas. Finalmente, con la desposesión de la última colonia española, vino Estados Unidos.²⁹⁴

Sabemos, por lo que llevamos recorrido, que, si bien la idea de literatura latinoamericana como algo autónomo y con voz propia surge con una concepción propia, en el siglo XX, esta se fue fraguando a lo largo de un duro recorrido que, con todas las características que he ido señalando, desemboca en dos grandes escritores: Rubén Darío y José Martí, este último objeto de nuestro estudio. Toda esta simbiosis de pensamientos, junto al momento histórico que vive el país caribeño, es lo que le va a motivar en su labor. José Martí fue soldado, fundador del partido revolucionario cubano, estuvo condenado a prisión y sufrió el exilio. También fue escritor y, como

²⁹³ Morales Alonso, Carlos J., op. cit. 288, p. 132.

²⁹⁴ Ver página 103-105. [cambiar](#)

tal, en esta simbiosis, es como debemos entender su obra. Una obra vivencial, alejada de toda retórica distante y directa. Con un concepto de justicia, como hemos expuesto más arriba, más cercano al bíblico y desgajado del europeo.

Observa Martí que en España el Antiguo Régimen no ha ocasionado tantos estragos como en el resto de Europa: el absolutismo no ha revestido formas tan avasalladoras. No se han padecido con igual virulencia los efectos de la Reforma, entre otras razones. En consecuencia, argumenta, se podría decir que el Antiguo Régimen ha dejado en España un cierto buen sabor de boca de manera que el poeta no ha debido sentir con la misma intensidad la frustración de los líricos europeos. El sentimiento de desazón romántica, según Martí, ha sido mucho menos consistente en nuestro país. Por otra parte, España se halla en una época de transición en varios niveles, político, económico y social, de tal modo que los problemas individuales merecen menor atención en favor de las cuestiones de índole social. De todo ello asimila nuestro autor una explicación muy válida —al menos por la hondura de su argumentación— para entender el carácter diferencial del romanticismo español, que se ha encontrado en la necesidad de calcar sus ideas de los poetas extranjeros. Por ello se ha cultivado un romanticismo más frío y libresco.²⁹⁵

Dentro de la obra poética de José Martí, en *Versos sencillos*, hay un párrafo del poema *El alma trémula y sola*, que puede resumir todo este pensamiento:

«El alma trémula y sola / padece al anochecer: / hay baile; vamos a ver / la bailarina española. Han hecho bien en quitar / el banderín de la acera; / porque si está la bandera, / no sé, yo no puedo entrar. / Ya llega la bailarina: / soberbia y pálida llega; / ¿cómo dicen que es gallega? / Pues dicen mal: es divina.²⁹⁶

Aquí podemos ver, en estos retazos simples, esa determinación estética que buscarán los artistas posteriores. Es una poesía, como bien le gustaba expresar al autor, sencilla para el pueblo. De aquí su rechazo al romanticismo intelectual y su adhesión al romanticismo socialista. Puesto que su poesía, como señala Nattes, es una poesía del sentimiento, que intenta, a su vez, remover la conciencia del pueblo,²⁹⁷ algo que está, sin duda, influido por el pensamiento de la teología protestante y que posteriormente influirá, del mismo modo, en el discurso de la teología de la liberación.

²⁹⁵ Morales Alonso, Carlos J., op. cit. 288, p. 134.

²⁹⁶ Martí, José, op. cit. n. 285, p. 196.

²⁹⁷ Morales Alonso, Carlos J., op. cit. 288, pp. 133-135.

Continúa puntualizando que el más auténtico, a su juicio, es Zorrilla, porque capta el romanticismo tradicional del pueblo español. Pero lo que nos interesa en cualquier caso es ese reproche al carácter cerebral de nuestro romanticismo histórico, aun cuando venga refrendado por el más compacto aparato intelectual. Todo ello equivale a afirmar que nuestros poetas del XIX, al menos los contemporáneos —en concreto, Núñez de Arce y Campoamor— practican un romanticismo pretendido pero, en definitiva, imperfecto. Y es que no han dado con la verdadera esencia de la poesía, porque no se han conformado a los dictados de la inspiración que opera sobre las emociones, sobre el influjo de los acontecimientos vitales en la sensibilidad del poeta. Para Martí las raíces de la poesía están en el sentimiento más que en las ideas. Por ello, como hemos comprobado más arriba, los diversos estados anímicos poseen una particular representación formal en el resultado poético.²⁹⁸

Desde luego los discursos de José Martí están llenos de una retórica muy sentimental al estilo de los románticos, no hay más que echar un vistazo a su ensayo *Nuestra América*. Con un discurso explosivo y conceptual, interpela a los sentimientos del pueblo. Es un discurso que, como bien señala Nattes en estas últimas palabras que hemos recogido, está conformado según «los dictados de la inspiración que opera sobre las emociones, sobre el influjo de los acontecimientos vitales en la sensibilidad del poeta».²⁹⁹

En el ensayo *Nuestra América* de José Martí, se ve esa sensibilidad cuando describe el orgullo de unas repúblicas americanas dolorosas, levantadas entre las masas mudas de indios:

Éramos una visión con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisino, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteando, cantaba en la noche la música de su corazón solo desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos chatarreras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza.³⁰⁰

²⁹⁸ Ibidem, p. 134.

²⁹⁹ Ídem.

³⁰⁰ Martí, José, op. cit. n. 285, p. 36

También hay unos párrafos al respecto, en una carta de José Martí, fechada en Nueva York en el año 1891 y recogida en su poemario *Versos Sencillos*.

¿Cuál de nosotros ha olvidado aquel escudo, el escudo en que el águila de Monterrey y de Chapultepec, el águila de López y de Walker apretaba en sus garras los pabellones todos de la América? Y la agonía en que viví, hasta que pude confirmar la cautela y el brío de nuestros pueblos y el horror y vergüenza en que me tuvo el temor legítimo de que pudiéramos los cubanos, con manos parricidas, ayudar el plan insensato de apartar a Cuba, para bien único de un nuevo amo disimulado [...].³⁰¹

Vemos ya reflejada ese ideal político socialista que confluye en el escritor cubano. La palabra puesta al servicio del compromiso. Esa vocación de transformación redentora a través del sacrificio está vivamente influenciada por el pensamiento humanista cristiano, aunque no de una manera explícita. José Martí reniega, recordemos, de la institución de la Iglesia.

Escribe un dolorido y comprometido José Martí, al respecto, en su obra *Nuestra América*.

¿Ni en qué patria puede tener un hombre más orgullo en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han quedado naciones tan adelantadas y compactas [...]. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia.³³⁰

Vemos aquí que el poeta señala a aquellos que luchan por la patria mediante el calificativo de apóstoles, algo con clara influencia del cristianismo, esto lo veremos en el apartado siguiente.

³⁰¹ Martí, José, op. cit. n. 285, p. 180.

5. CONTEXTO POLÍTICO, EXPRESIONISMO LITERARIO Y SOCIALISMO

Junto a las influencias literarias del romanticismo europeo, se van dando en la literatura del siglo XIX las consecuencias del proceso de la denominada Revolución Industrial, que también influirán en la obra de José Martí. Este escribe en *Nuestra América* sobre el exceso fatídico que trae la misma:

Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y desdeña.³⁰²

Contra el espíritu de explotación en la llamada Revolución Industrial va a surgir, igual que en Europa, un nuevo tipo de pensamiento, conocido como socialista, que prefiguró parte de la literatura posterior en Latinoamérica. Un pensamiento, ante la nueva explotación industrial y latifundista, que estaba creando una nueva forma de pobreza, que propugnaba la expropiación de las tierras de los terratenientes para dársela a los campesinos y la nacionalización de las empresas, controladas por capital extranjero, para ser controlada por los trabajadores. Esto, junto a la exaltación romántica nacionalista, dará una nueva impronta a la literatura y a todo el pensamiento general latinoamericano.

Engels, unos de los padres de este nuevo socialismo incipiente, estaba muy al tanto de las luchas obreras que se estaban produciendo en Argentina.

Aunque los textos de Marx y Engels, igual que los del resto de intelectuales del viejo continente, eran muy escasos al respecto, Pedro Scaron reflexiona sobre esta relación.

[...] (La lucha por la independencia hispanoamericana, la guerra de México, la intervención anglo-franco-española contra ese mismo país) obligaron a no pocos estudiosos y políticos

³⁰² Ibidem, p. 21.

del Viejo Mundo a recordar que el término “América” no siempre era un sinónimo exactamente intercambiable por la denominación “Estados Unidos”.³⁰³

El aniquilamiento de la producción patriarcal, por tanto, se acciona, digámoslo así, con el beneplácito de las oligarquías que gobernaban por entonces. Pronto las grandes empresas se harán con el control. Estas nuevas naciones serán las portadoras de un nuevo progreso y las demás tienen que ser receptivas a esto. Marx y Engels llaman a resistir contra eso en pos de una internacionalización del incipiente proletariado que se está sucediendo con la venida de la nueva industria a determinadas zonas, que están dominadas por los países del Norte y las potencias europeas. Prosigue Pedro Scaron:

[...], Engels establece lo siguiente: 1) el proletariado se hará cargo "provisionalmente" de las colonias pobladas de indígenas, a las que "habrá de conducir lo más rápidamente posible, a la independencia"; 2) "el proletariado que se libera a sí mismo no puede librar guerras coloniales"; 3) "el proletariado victorioso no puede imponer a ningún pueblo felicidad alguna sin socavar con ellos su propia victoria".³⁰⁴

Vemos aquí la problemática dictadura del proletariado, tan dada sobre todo en el siglo XX, que imponía corregir la deriva política para conseguir la finalidad socialista.

Las referencias de Marx y Engels al continente latinoamericano, como he señalado antes, son escasas, quizás por las pocas simpatías hacia el egocentrismo que presentó en su día el propio general Bolívar, como citaré a continuación, y una característica que resume todo lo dicho sobre el viraje de los países latinoamericanos hacia las potencias extranjeras. Cito otra vez el artículo de Pedro Scaron:

En las Memorias del general Millar, sin duda la mejor de las fuentes por él consultadas, aparecen escasas pero sugerentes referencias a la actitud de las clases sociales latinoamericanas ante la guerra independentista, a la situación de los indios y el alcance de la abolición bolivariana del pongo y de la mita, al proyecto de Bolívar de vender las minas del Bajo y el Alto Perú a capitalistas ingleses (proyecto resistido por las clases altas, partidarias, dicho sea de paso, de que las minas se cedieran gratuitamente). Pero de esos y otros temas, cuyo tratamiento por la pluma de Marx hubiese podido ser tan enjundioso,

³⁰³ Scaron, Pedro, *Lo que Marx y Engels escribieron sobre América Latina*, La Opinión Cultural, número 7, 1972, p. 7. Recuperado de la revista cultural El Historiador. <https://www.elhistoriador.com.ar/lo-que-marx-y-engels-escribieron-sobre-america-latina/>

³⁰⁴ Ídem.

no encontramos huellas en la biografía de Bolívar, centrada en la historia militar y política. Con ello no queremos significar que ese extenso artículo carezca de relevancia. Más importante que como biografía bolivariana, sin embargo, el opúsculo de Marx tiene un valor propio como documento para el estudio de Marx.³⁰⁵

Pero sí hay algo del socialismo marxista que va a entroncar con el romanticismo martiniano. Nos dice Jorge Abelardo Ramos sobre lo que propugna el marxismo y el concepto de lucha patriótica e invirtiendo los papeles internacionalistas de la ideología marxista:

Invirtiendo el concepto, podríamos decir que los obreros latinoamericanos carecen de patria en el sentido de que el imperialismo se la ha usurpado y que se impone expulsar definitivamente al imperialismo para que los latinoamericanos readquieran su patria. Porque en los países latinoamericanos, que son simples partes de una nación no constituida [...], la lucha por la unidad nacional es una lucha presente, no algo que esté en el pasado o el porvenir. Para los trabajadores y las clases medias de la América latina, la lucha por la unidad de América latina significa la lucha por la reconquista de la patria perdida, solo posible por la expulsión del imperialismo.³⁰⁶

La autora Ada María Teja nos habla de que la obra poética de José Martí no solo le viene de corrientes, que ya hemos mencionado, como son el humanismo español o el romanticismo francés. Su poesía, como nos señala, «es de fermento: parnaso, simbolismo, decadentismo, impresionismo, etc.»,³⁰⁷ y esto es muy importante por el realismo que se respira en el contexto histórico que le tocó vivir. Con José Martí se produce una ruptura en la manera de hacer literatura, una renovación, un nuevo mirar el mundo y plasmarlo. Podríamos, como explica Ada María Teja, dividir su periodo en una lucha dialéctica entre opuestos que tienen una síntesis en la cual resaltan personalidades que anticipan el expresionismo, o como explica la investigadora:

Es evidente que el expresionismo de escuela surge más tarde, hacia 1905-10, sugiero solo que la aguda sensibilidad cultural de Martí captó los fermentos de su tiempo, que coincidían con su circunstancia vital y los plasmó en su poesía.

³⁰⁵ Ídem.

³⁰⁶ Abelardo Ramos, Jorge, *El Marxismo de Indias*, Biblioteca Universal Planeta, 1973, Barcelona, pp. 45 y 48-49.

³⁰⁷ María Teja, Ada, "Elementos expresionistas en la poesía de José Martí", en Prestigiacomo, Carla y Caterina Ruta, María (coords.), *Dai Modernismi alle Avanguardie*, Flaccovio editore, 1991, p. 53. Disponible en <https://cvc.cervantes.es/>

El contexto en el que se desenvuelve el poeta, siguiendo a Ada María Teja, es de una complejidad tremenda. En Europa se están viviendo «las consecuencias de las revoluciones democráticas de 1848», que influyen en España, Francia, Italia e incluso en la guerra civil de Estados Unidos. El poeta cubano toma buena nota del momento y de la importancia que están cobrando las luchas contra la opresión y el colonialismo impuesto.³⁰⁸

Martí se encuentra exiliado y compartiendo su quehacer diario por tierras norteamericanas con montones de emigrantes que llegan, sobre todo, del viejo continente. Y, por encima de eso, el capitalismo sufre un devastador cambio hacia el imperialismo que pronto asolará a muchos países. José Martí toma nota de todo esto en sus cuadernos. Nada de lo que está sucediendo le es indiferente. Es entonces cuando comienza a gestarse en su cabeza ese signo liberador.

La obra expresionista de José Martí empieza a configurarse en un mundo en constante transformación. Dice a ello la autora:

El expresionismo es la toma de conciencia en arte y el modo de configurar un mundo que llega a entrever la unidad del planeta no a través de la colaboración, sino de la guerra. Todo ese mundo revuelto, heterogéneo, en pugna, de su circunstancia histórica y artística [...]. Unida a la suya personal, es lo que Martí plasma en su poesía mediante antítesis, oxímoros, hipérbatos, hiatos y falta de secuencia lógica, procedimientos retóricos que se llenan de sentido y se convierten en símbolo formal de las contradicciones y de su batallar. Esto en el nivel de la historia. Pero el poeta busca un punto de orden e intenta transformar la contradicción, conciliar mediante el símil, la analogía y el desembocar en la unidad de la naturaleza.³⁰⁹

Él busca, sobre todo, la unidad de historia y naturaleza. Es por eso que esto le lleva a desembocar en el propio surrealismo:

Este intento de unir realidades antitéticas, su moverse en la esfera de la analogía y una cierta presencia inquietante, aunque breve, del lado oscuro de las cosas, lo acerca, con las debidas distancias históricas, a algunos aspectos del surrealismo.³¹⁰

³⁰⁸ Ibidem, p. 54.

³⁰⁹ Ibidem, p. 55.

³¹⁰ Ibidem, p. 54.

En ese camino que va hacia la lucha por la unidad, el poeta sabe que tiene que prestar combate. Es el propio expresionismo, siguiendo el hilo de la investigadora, y esto es importante, quien marca esa lucha que mezcla, a la par, el problema social, la defensa del pobre mediante la unión de las ideas y «el cristianismo primitivo con el socialismo utópico». Él mismo ve ese malestar que trae la civilización mercantil. En Darío, nos indica Ada, tomaron forma los cuentos *El rey burgués* y *El Fardo*, en cambio en la poesía de José Martí se ve reflejado el malestar, la propia opresión que sufren los obreros y la gente pobre. Su poesía va contra la riqueza que permite esa anulación del pobre.³¹¹

Vemos esa influencia de lo grotesco de Víctor Hugo en José Martí en la introducción del feísmo, sobre esto nos dice la investigadora Ada María Teja:

El feísmo, el prosaísmo y la repetición tienen un papel muy preciso, que Martí explica y asume: desenmascarar la realidad. No ese modelo de un mundo diferente, sino restituye el mismo mundo deformado y a veces monstruoso: esta deformación lo saca de sus quicios tradicionales, lo desmiembra y sirve a la denuncia p. ej. en *Hierro y Bien: yo respeto*.³¹²

Con Ada María Teja nos adentramos en la poesía «pre-expresionista» que emana del poeta exiliado en New York. En esa nueva poesía «emergen los temas de la muerte y del naufragio, cifra de que a la destrucción sigue la construcción». La voz de Martí se alza contra el desorden de aquellos tiempos oscuros en donde el progreso se envuelve también de la explotación colonial, «sus rasgos pre-expresionistas» plasman sin obsesionarse la distorsión política que la situación colonial impone a Cuba y, junto a ella, la violencia del cambio social y la agudización de la inmigración masiva de europeos a EE. UU., y del cambio de época. Una de las principales razones de su «pre-expresionismo» es el configurar estos dos tiempos y estas dos identidades.³¹³

Los países latinoamericanos, en su rechazo a lo hispánico, ponen la vista en el modelo de los vecinos del norte y los países ricos europeos. Empiezan a importar este modo de organización, y a medida que los gobiernos ponen su vista allá, van

³¹¹ Ibidem, p. 55.

³¹² Ibidem, p. 58.

³¹³ Ibidem, p. 56.

surgiendo una serie de injusticias: inestabilidad política y sucesión de dictadores y oligarcas que quieren imponer un nuevo tipo de pedagogía para conducir a sus naciones hacia la situación de los países ricos.³¹⁴

Ya el propio Simón Bolívar alentó a la imposición de las ideas, que van a procurar acercarse a los vecinos del norte. Esto se realiza a través de la infiltración de una nueva cultura que va a traer muchas cosas buenas, pero, y en esto ya nos metemos de hecho en lo que van a reflejar las narraciones de las épocas venideras, un tipo de explotación mercantil e industrial como nunca antes se había experimentado.³¹⁵ Lo económico toma el control. Referente a esta reflexión, que he hecho, sobre los nuevos modelos de explotación, podemos citar lo que escribió José Martí en *Nuestra América*:

[...] entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importados que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico. El continente, descoyuntado [...] con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores.³¹⁶

Los sistemas empiezan a corromperse a través de la corrupción del poder y las dictaduras represivas que fueron prolongándose también en el siglo XX, y que van limitando el sistema.

Escribe Lutgardo García Fuentes en referencia a la economía agraria, el mercado de traba y las inversiones extranjeras de los países ricos:

Las nuevas repúblicas nacieron sin capitales [...], la iglesia siguió siendo, mientras la dejaron, el principal prestamista, sobre todo en la economía agraria [...]. La inversión extranjera directamente recomenzó a mediados de siglo [...] en sectores claves como los ferrocarriles y el transporte marítimo, las minas, los ingenios azucareros, y otras plantaciones de frutas tropicales [...], el capital francés, por ejemplo, llegó a significar el 20% de las inversiones extranjeras por ejemplo en Argentina [...]. El interés estadounidense

³¹⁴ Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 48, pp. 635-655. El investigador hace aquí referencia al caudillismo.

³¹⁵ Ibidem, pp. 654-752.

³¹⁶ Martí, José, op. cit. n. 285, pp. 18-19.

por Iberoamérica no se hizo patente hasta después de 1898, tras la victoria contra España y la construcción del Canal de Panamá.³¹⁷

Es cierto que durante la etapa que se va sucediendo de una manera «amigable», sobre todo durante los periodos liberales, la economía desestabilizada tras la independencia, empieza a surgir de una manera organizada y boyante, pero también conoce una cara oculta, la de la pobreza y explotación que junto a las nuevas formas de inversión extranjera van a concurrir en dichos países. Termina nuestro autor:

La salarización o proletarización de la fuerza de trabajo, afirman los especialistas, es un episodio fundamental en el nacimiento de las sociedades contemporáneas [...]. La configuración del mercado laboral fue un trabajo muy lento: significa la transformación de gran parte del campesinado en trabajadores asalariados, abolición de la esclavitud y atracción de la mano de obra libre [...]. El mercado de trabajo no arraigó en Iberoamérica hasta la etapa de industrialización dirigida por el Estado [...]. No obstante, a pesar de la existencia de trabajadores libres, jornaleros, arrendatarios y/o aparceros, durante largo tiempo, en algunos lugares de Iberoamérica como México o Guatemala subsistieron formas de coerción –como el peonaje por deudas– hasta bien entrado el siglo XX.³¹⁸

Siguiendo la estela de la investigadora Ada María Teja en la época de José Martí, Estados Unidos se mete en la carrera para ser uno de los países con más desarrollo industrial y financiero en detrimento de los desajustes que empiezan a producirse en Latinoamérica. Y aquí, siguiendo los pasos de Víctor Hugo, lo grotesco adquiere forma en la obra del poeta cubano. Esto se hace presente en este escenario de desbarajuste. La autora de esta investigación señala dos obras significativas: *El diablo cojuelo* (1869), y muchos pasajes de *El Presidio Político en Cuba* (1871). Para Martí, entonces, la realidad es expresada a través de unos sentimientos encontrados que rayan, como hemos comentado, en lo grotesco y en la hipocresía de la máscara social en la cual se apoya la política mundial.

Prosiguiendo con Ada María Tejada, el poeta asume en su obra la soledad contra la prisa que quita a la persona su capacidad de reflexionar. Esa soledad que permite

³¹⁷ García Fuentes, Lutgardo, op. cit. n. 63, p. 737.

³¹⁸ Ibidem, p. 738.

ver la actividad del hombre contra el hombre, que vislumbra los caminos de la corrupción. El poeta tiene que estar preparado para los cambios que se presentan.³¹⁹

A José Martí le tocó vivir una época de grandes avances tecnológicos y de organización del trabajo, pero también de una transformación social que dará lugar a una nueva forma de explotación. A raíz de eso surge un nuevo tipo de socialismo y asociaciones obreras, como hemos mencionado antes, que van a traer consigo un nuevo tipo de mentalidad.³²⁰ Martí llega a conocer de una manera indirecta el manifiesto de Marx, mas desconoce su obra *El capital*. Se tiene constancia del encuentro de José Martí con el marxismo cuando este trabaja como corresponsal en New York del diario argentino La Nación, durante un homenaje que se tributa a uno de los autores del Manifiesto Comunista. Por un lado, describe en el artículo, alaba como Karl Marx se puso del lado de los débiles y, no solo eso, también de cómo este pensador intentó poner freno a la pobreza. Siente asombro, como un montón de personas de diversas partes del mundo. Un conjunto de hombre y mujeres que forman todos juntos una internacional, se han reunido en aquel habitáculo. Ve a Marx como un reformador ardiente, sobre todo cuando hace referencia al retrato que preside la sala donde se le homenajea.

Para José Martí el propio filósofo alemán despertó las conciencias de las personas dormidas, un hombre que enaltecía las mentes contra las injusticias. Todo eso lo alaba, mas hay una cosa que le choca desde lo más íntimo de toda aquella reunión.

Y entre salvas de aplausos tonantes, y frenéticos hurras, pónese en pie, en unánime movimiento, la ardiente asamblea, en tanto que leen desde la plataforma en alemán y en inglés dos hombres de frente ancha y mirada de hoja de Toledo, las resoluciones con que la junta magna acaba, en que Karl Marx es llamado el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo del trabajo. Suenan músicas, resuenan cantos; pero se nota que no son los de la paz.³²¹

Recordemos que el teólogo liberacionista Enrique Dussel, cuando nos explica sobre el análisis instrumental del marxismo, sigue estas mismas pautas sobre el

³¹⁹ María Tejada, Ada, op. cit. n. 307, pp. 54-59.

³²⁰ Amores Carredano, Juan B., op. cit. n. 48, pp. 683-688.

³²¹ Martí, José, "Karl Marx, Buenos Aires, 13 y 16 de mayo de 1883", *Reflexiones políticas*, Linkgua, Pensamiento 77, Barcelona, 2007, pp. 123-124.

compromiso político que ya antecedió a la propia teología de la liberación. Una acción «que permitiera a las clases explotadas (primero), a los pobres (más teológicamente) y al pueblo latinoamericano (por último) alcanzar una vida justa, humana, realizada». Es por eso, como explica el autor, e igual que José Martí, que necesitó de una herramienta «de análisis crítico», y al igual que este, asume el marxismo como herramienta analítica de la situación social, y aunque hay una asimilación por parte de la teología liberacionista de la evolución de este pensamiento, Gramsci, Marcuse (escuela de Frankfurt), o Althusser, no hay una asimilación definitiva del marxismo en la propia teología liberacionista, lo mismo que le ocurrió al poeta cubano cuando describió aquella masa enaltecida de seguidores.³²² Como dice Enrique Dussel sobre la propia teología liberacionista:

Ella misma, con total responsabilidad cristiana, tuvo mucho antes que sus críticos la lenta tarea de asumir un cierto marxismo compatible con la fe cristiana, de los profetas, de Jesús y de las más antiguas y reciente tradición eclesial –y ecuménica, por supuesto–. El dogmatismo estalinista o el economismo de manuales, el marxismo filosófico, le es totalmente ajeno.³²³

Comparando la teología liberacionista con las ideas del autor cubano, nos encontramos más un vínculo hacia la labor profética del cristianismo que al marxismo en todas sus dimensiones. Hay un poema claro de José Martí, en su poemario *Versos Libres*, donde se ataca a la burguesía y se hace mención a la ideología tal como la concibió Marx:

Cual un monstruo de crímenes
cargado, todo el que lleva luz se
queda solo.
Pero el hombre que al buey sin pena imita,
Buey vuelve a ser, y en apagado
bruto La escala Universal de
nuevo empieza, El que la estrella
sin temor se ciñe,
¡Como que crea, crece!³²⁴

³²² Dussel, Enrique, op. cit. 98, pp. 123-124.

³²³ Ibidem, p. 126.

³²⁴ Martí, José, op. cit. n. 312, p. 285, estrofa 15-20.

Y aunque tuvo influencias marxistas, desde luego estas fueron, igual que para los liberacionistas, y tal como hemos visto en la explicación de Dussel, más bien como herramienta crítica, entonces ¿hacia dónde deriva esta corriente profética en José Martí?

Si nos ceñimos a los estudios de Frei Betto, este nos habla sobre esa lucha social que toma como base ideas utópicas libertarias. Es el propio ejemplo de José Martí, quien realizó una revolución cubana original, «sin dejarse ceñir por rígidos conceptos dogmáticos que tan nefastas consecuencias tuvieron en otros países socialistas». La acción pragmática unida al espíritu de la poesía «jamás perdió el sentido crítico ni autocrítico», y eso es lo que le definía frente al marxismo violento. Es cierto que Martí admira el pensamiento marxista,³²⁵ pero como indica el investigador:

Martí no fue trocado por Marx; la fe religiosa de los cubanos no fue eliminada por el materialismo histórico y dialéctico; el arte no perdió sus características para ajustarse a los estrechos límites del realismo socialista. Lo que el pensamiento europeo juzgaba antagónico, aquí, en la América Latina y el Caribe se reveló paradójico. Lo que parecía irreconciliable del otro lado del océano, aquí se presentó como convergente, como un marxismo privado de dogmas y un cristianismo desprovisto de arrogancia elitista y sensible al clamor de los pobres, lo que dio por resultado la teología de la liberación.³²⁶

Martí es un hombre de grandes paradojas que fueron tomadas de un continente de idénticas grandes paradojas.

Esa paradoja hizo que el pensamiento de nuestro continente evitara el dogma de la inmaculada concepción de una ciencia de la historia capaz de impedir que floreciera entre nosotros la inmensa riqueza del sincretismo religioso, de las peregrinaciones de San Lázaro y la Virgen de Guadalupe, del realismo mágico de Alejo Carpentier y Gabriel García Márquez, del internacionalismo quijotesco del Che Guevara, del ballet lírico de Alicia Alonso, del ojo autocrítico de Tomás Gutiérrez Alea, de la poesía ética de Cintio Vitier y de los poemas criollos de Nicolás Guillén.³²⁷

Y como no, terminando con el investigador, una paradoja que se hace ostensible también en la teología. Una teología liberacionista que surge de las propias bases

³²⁵ Betto, Frei, *José Martí y el equilibrio del mundo desde la ética*, Cuadernos Americanos: Nueva Época, Vol. 2, N.º 144, México, 2013, p. 11.

³²⁶ *Ibidem*, p. 13.

³²⁷ *Ibidem*, p. 14.

cristianas, que busca luchar a favor de los más desfavorecidos y que tiene como punto de partida «el sufrimiento de los crucificados: campesinos oprimidos, obreros explotados, mujeres humilladas, negros discriminados, indígenas aniquilados, militantes de la utopía perseguidos, presos, torturados y asesinados».³²⁸

Según estudios del investigador Jesús A. Martínez Gómez, un aspecto importante a destacar en la lucha de José Martí es el concepto moral de justicia que emplea y que está entroncado con un cristianismo visto de una manera muy peculiar. En su obra *El presidio político en Cuba*, nos cuenta el autor que el poeta «se inclina hacia la idea trascendente del bien». Un sentimiento del bien que el propio Martí cree que es obra de un Dios que, pese a todas las religiones que de algún u otro modo expiran, se mantiene unido a la conciencia del hombre. Esos ideales, como hemos visto anteriormente, se encarnan en la figura histórica de Jesús de Nazaret, que es visto por José Martí como un gran héroe liberador. Ese Dios, que actúa en la conciencia, ayuda, según cree el mismo, a la perfección en el hombre, «sin embargo, Martí no se queda en la idea de la necesidad de la religión para la moralidad como hizo Kant, pues sostiene también que la moral es la base de las buenas religiones». Para Martí, Cristo es el ejemplo moral que no nos hace caer en el mal, el hombre que, siguiendo el sentimiento martiniano, nos lleva a actuar de una manera desinteresada a favor de la dignidad de las personas oprimidas. Para Martí, siguiendo al investigador, la dignidad del hombre se refleja en su independencia, «de ahí que todo hombre tenga el deber de extender su libertad a los demás».³²⁹

En el sentido expuesto en el párrafo anterior Jesús A. Martínez Gómez describe a José Martí como apóstol que predica la justicia moral del Dios que habita en nuestras conciencias, y que se encuentra encarnada en el ejemplo del Jesús histórico. Es pues una moral que implica un deber para consigo mismo y los demás. He aquí la clave de su mensaje, la única manera de conseguir llevar a cabo este acto de justicia moral para poder liberar a los oprimidos, de un modo desinteresado, es a

³²⁸ Ídem.

³²⁹ Martínez Gómez, Jesús Armando, *Las tres ideas fundamentales de José Martí para la liberación nacional: moralidad, justicia y libertad*, Estudios Humanísticos. Historia n.º 5, Cuba, 2006, pp. 265-266 y 269. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

través del sacrificio, de aquí el paralelismo con Cristo, entendiendo este sacrificio como desprendimiento.

La virtud es el paso consecuente con todo esto que José Martí eleva al máximo exponente, una virtud que busca el equilibrio armonioso y que, ya lo hemos visto en otro apartado, se lleva a cabo a través de la lucha por la patria. Lo que hace distintiva la virtud marxista de la de José Martí, es que él apela a la lucha por el amor: «No se puede luchar verdaderamente por el hombre si no se le ama».³³⁰ Él denigra a quienes predicán la lucha violenta expresada en el odio que degenera en la injusticia social. Es a través de la educación, la experiencia, y el contexto de lucha de los países latinoamericanos como José Martí concibe esta lucha que no toma como fuente «la abstracción ontológica del bien, por lo general impenetrable, sino en la consistencia de la verdad». Por último nos dice el autor:

Su visión salvadora del bien lo llevó a concebir una ética para la liberación que tomó aspectos de la moralidad de Cristo como modelo de perfeccionamiento moral del revolucionario, y la idea de deber que concibió como medio indispensable para la trascendencia histórica y la inmortalidad terrena, dotando a su fe en la salvación de un componente revolucionario necesario e imprescindible en el marco de su proyecto emancipador.³³¹

Vemos, pues, un José Martí con rasgo de profetismo cristiano tanto en su literatura expresionista como en su actividad política. Y aunque hay que reconocer que, si bien el marxismo empujó a José Martí hacia el socialismo, como bien explica el investigador José Luis Cañizares Cárdenas, «en los años siguientes a la muerte de Marx, el pensamiento de Martí se hizo más radical y sus concepciones se fueron acercando a las que defendió el creador del socialismo científico».³³² Como hemos visto en Dussel,³³³ esto andaba fuera de las corrientes en las que luego derivó el marxismo.

³³⁰ Ibidem, p. 273.

³³¹ Ibidem, p. 282.

³³² Cañizares Cárdenas, José Luis, *José Martí y el marxismo: una reflexión necesaria*, IV Conferencia internacional "La obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI", Escuela Provincial del partido José Martí Comas, Matanzas, 2008, p. 3. Disponible en www.nodo50.org.

³³³ Ver página 50-51.

Aquí podemos entroncar el mismo ideal romántico y bíblico de justicia que irrumpió en la literatura hispanoamericana, con un pensamiento capaz de influir en la realidad. Un movimiento que empieza a surgir, ya lo hemos mencionado, en el siglo XIX tomando lazos con el socialismo, también incipiente en aquellas fechas. Todo este pensamiento literario será receptivo en la literatura de José Martí que lo que hace, en definitiva, es universalizar el pensamiento romántico, aprendido de la mano de Víctor Hugo, y contrastarlo con la realidad social de los pueblos hispanoamericanos.

Escribe sobre esto, ya para terminar, Carmen Suarez León en su investigación *Mis hijos*, de Víctor Hugo en la traducción de José Martí:

El pensamiento de Martí se caracteriza fuertemente por su dinamismo; siempre su reflexión ve las relaciones, cuenta con el movimiento, con la universalidad latente en toda elaboración humana; por ello postula también el principio de la autoctonía como necesaria correlación de ese cosmopolitismo que le permite entender, por ejemplo, la significación última para América de la obra de V. Hugo. Cuando llega a México y se pone en contacto con el mundo hispanoamericano, no tarda mucho en comprobar la inmensa tarea que corresponde a lo que llama «la propagación de la cultura» en aquellos pueblos ricos y vigorosos con inmensas potencialidades necesitadas de desarrollo, para colocarse a la altura de su tiempo histórico. En su artículo del 26 de octubre de 1875 sobre «La enseñanza obligatoria» de la Revista Universal escribe: «¿Y qué fuerzas no se descubrirían en nosotros, arrojando los montones de luz de Víctor Hugo sobre nuestros ocho millones de habitantes?». ³³⁴

Podemos resumir lo visto en este apartado en tres puntos:

1. Surge un afán nacionalizador a lo largo del siglo XIX.
2. Hay unas destacadas influencias de la corriente romántica en lo literario, sobre todo a través de Víctor Hugo, que va a hacer frente a un nuevo sistema de explotación social.
3. Se da un concepto de justicia de hondas raíces bíblicas que difiere del concepto europeo de justicia. Concepto que va a entroncar, más adelante, con el pensamiento socialista de José Martí.

³³⁴ Suárez de León, Carmen, op. cit. n. 260, p. 7.

CAPÍTULO V

ERNESTO CARDENAL, EL PROFETA DEL CAMBIO

1. LO INDÍGENA

A partir de la reunión episcopal de Medellín se descubre o, mejor dicho, se publicita la teología de la liberación, que se inicia en los años cuarenta y culmina en los años sesenta del pasado siglo. Es un largo proceso, una larga visión de desconstrucción de los valores morales de la Iglesia católica que, en ese afán de controlarlo todo, es cuando surge, en palabras de Leopoldo Zea: «La filosofía Latinoamericana como problema del hombre».

Giuseppe Cacciatore, discípulo predilecto de José Gaos, y por lo tanto «formado a la sombra de la escuela fenomenológica», cree que todo pensamiento debe nacer, siguiendo las pautas de Ortega y Gasset, «de la circunstancia, de la necesidad de conocer la peculiaridad de su esencia histórica, de medirse con las ideas del propio tiempo y del propio espacio geográfico y cultural».³³⁵

En eso concuerda con la propia teología de la liberación y con todo el proceso histórico que hemos desarrollado en los dos apartados anteriores de esta segunda parte.

Respecto a la teología de la liberación, ya el teólogo liberacionista Gilberto da Silva, nos habla sobre el carácter vivencial del pueblo cristiano a la hora de interpretar las lecturas bíblicas.

En las comunidades los pobres no buscan en la Biblia una fuente de erudición. Buscan una fuente de vida, ánimo y perseverancia. No buscan ni una justificación de sus decisiones, ni una planificación de su libertad. Sin embargo, saben que el futuro depende más de las opciones fundamentales que de las aplicaciones particulares. No necesitan instrucciones prácticas precisas, saben dónde encontrarlas cuando las necesitan.³³⁶

³³⁵ Cacciatore, Giuseppe, Una filosofía para América Latina: Leopoldo Zea, Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, Vol. 6, N.º 1, Maracaibo, 2004, p. 13. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6436399>

³³⁶ Da Silva Gorgulho, Gilberto, op. cit. n. 145, pp. 171-172.

Este teólogo nos sitúa en la vivencia del sentido bíblico de la vida para esos cristianos, y en el contexto histórico que les ha tocado vivir. Es el mismo plano en el que se situó Bartolomé de las Casas, honesto con su argumento de la servidumbre natural y en la defensa del pueblo indígena que argumentó frente a Sepúlveda, recogido en un extracto por Domingo de Soto³³⁷ también en la política profética de José Martí.³³⁸

En este sentido, Giuseppe Cacciatore, en su investigación sobre Leopoldo Zea, expone que para el pensador la filosofía latinoamericana tiene que servir como instrumento para poder actuar en un discurso que devuelva la dignidad a todos los pueblos de América latina que están siendo oprimidos.

El autor evidencia que el propio Zea «entiende la posibilidad de conjugar la filosofía que nace de la realidad latinoamericana y los contenidos de carácter universal que el mundo occidental le ofrece a esta filosofía».³³⁹

Por esto, Liza Skidelsky y sus investigaciones sobre la metafísica en América latina, nos habla sobre las vistas que tenía Leopoldo Zea al «considerar que la historia de las ideas es la mejor metodología para recuperar el pasado intelectual iberoamericano y, con ello, una identidad propia».

El pensador latinoamericano nos quiere indicar, que la asimilación de la filosofía europea más allá de toda la asimilación del entendimiento, como hemos visto en los dos apartados anteriores, ha permitido desarrollar «un pensamiento original y auténtico que refleja la realidad latinoamericana». Zea, prosigue la investigadora, se coloca frente a ese orden que representa el pensamiento europeo que «colocó a los latinoamericanos del lado del barbarismo». Por ello, prosiguiendo con el discurso de la autora, al pensador latinoamericano le urge ese cuestionamiento crítico cuyo propósito es la propia deconstrucción «de este pensamiento occidental al tiempo que denunciar las múltiples formas de la dependencia, esto se ha conocido como el

³³⁷ Ver página 104

³³⁸ Ver página 123-124

³³⁹ Cacciatore, Giuseppe, op. cit. n. 335, pp. 20-21.

discurso de la liberación, uno de cuyos máximos representantes es Enrique Dussel». ³⁴⁰

Ya, pues, tenemos una dirección en el pensamiento latinoamericano que toma como elemento el pensamiento deconstructivo de la teología de la liberación. Hemos mencionado a Dussel en varias ocasiones, sobre todo en su concepción crítica del marxismo y en las semejanzas que esto marca entre los liberacionistas y José Martí, cuyas ideas se mueven por las mismas circunstancias. ³⁴¹

Prosigue Liza Skidelsky en su investigación sobre Leopoldo Zea, que hay un debate importante que gira en torno «a obtener una filosofía iberoamericana auténtica». Esta confrontación es provocada por el propio Zea y el pensador Salazar Bondy, un dialogo cuya conclusión, curiosamente, explica «que el debate iberoamericano comenzó con la polémica Las Casas-Sepúlveda acerca de si el indoamericano tiene un alma». Expone al final la autora:

El diagnóstico es que la filosofía iberoamericana aún no alcanzó el nivel de filosofía auténtica rigurosa debido al subdesarrollo y la dominación. Una vez que se supere esta condición histórica, será posible desarrollar una filosofía original. ³⁴²

Esos son los puntos de unión entre el pasado, que hemos desarrollado en los dos temas anteriores, y el movimiento de la teología de la liberación.

Pablo Antonio Cuadra, director de la Academia Nicaragüense de la Lengua en 1981, nos dice en un artículo que todas las revoluciones toman prestado el lenguaje del régimen político que han destronado. En este caso, explica, son los propios poetas quienes «descubren y acaban imponiendo la lengua nueva de la Revolución». Ellos son el futuro de la revolución, de aquí que su importancia sea vital a la hora de implicar un nuevo lenguaje que aparte a la otra lengua. El poeta, pues, en palabras del autor, «ha tenido que trabajar para hacerse con una lengua que lo exprese». En este sentido, hay una absorción del lenguaje revolucionario

³⁴⁰ Skidelsky, Liza, op. cit. n. 257, p. 78.

³⁴¹ Ver página, 114.

³⁴² Skidelsky, Liza, op. cit. n. 257, p. 79.

latinoamericano con el francés, como vimos entre José Martí y Víctor Hugo. Cuenta Pablo Antonio Cuadra:

Francia tuvo el privilegio —durante el tiempo que vamos a historiar— de contar con tal arsenal poético, que sirvió para renovar otras poesías y otras lenguas. Porque hay dos revoluciones francesas: por la primera la libertad se hizo historia. Por la segunda el verbo se hizo libertad.³⁴³

En este apartado del trabajo pretendo entroncar la literatura del poeta y teólogo Ernesto Cardenal con la tradición literaria, teológica y humanista explicada en los anteriores capítulos. Para ello voy a tener en cuenta las diversas teorías literarias poscoloniales y de mayorías marginales que ya señalé en la introducción, sin las cuales no se podría abordar la obra del poeta hispanoamericano.

Ernesto Cardenal, como poeta y revolucionario, es muy consciente de las palabras de Antonio Cuadra, el cual recoge un poema del poeta nicaragüense en el que expresa esa misión de la poesía revolucionaria, ese lenguaje del futuro que ya expresó uno de los grandes expresionistas de la literatura latinoamericana, José Martí.³⁴⁴ Escribe Cardenal:

Aquí pasaba a pie por estas calles, / sin empleo ni puesto y sin un peso. / Sólo poetas, putas y picados / conocieron sus versos. / Nunca estuvo en el extranjero. / Estuvo preso. / Ahora está muerto. / No tiene ningún monumento... / Pero /recordadle cuando tengáis puentes de concreto, / grandes turbinas, tractores, plateados graneros, / buenos gobiernos. /Porque él purificó en sus poemas el lenguaje de su pueblo / en el que un día se escribirán los tratados de comercio / la Constitución, las cartas de amor, / y los decretos.³⁴⁵

Sobre esa poesía del futuro, la investigadora Marina Martínez Andrade nos dice al respecto, que esta obra poética de Ernesto Cardenal despertó un tremendo interés en las generaciones de los años 70, precisamente «porque su poesía estaba en

³⁴³ Cuadra, Pablo Antonio, *Relaciones entre la literatura nicaragüense y la literatura francesa*. In: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, n.º 36, 1981. Número consacré à l'Amérique centrale pp. 75-76. https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1981_num_36_1_1556

³⁴⁴ Ver páginas 106-113.

³⁴⁵ Cuadra, Pablo Antonio, op. cit. n. 343, p. 76.

consonancia con los ideales y sentimientos de una generación decididamente a favor del cambio y la construcción del hombre nuevo».³⁴⁶

La figura de Ernesto Cardenal es de vital importancia puesto que él tuvo un papel destacado, tanto como político, sacerdote y poeta, en los años de inicio y auge de la teología de la liberación. Aunque, tal como cuenta la investigadora, más adelante en este mismo trabajo:

Cardenal sitúa su obra y su teoría poética dentro de la corriente llamada exteriorismo, movimiento con el que interrumpió en la poesía nicaragüense e hispánica en general, un novedoso realismo cuyos antecedentes hay que rastrear en la ruptura con el modernismo, en la poesía de las primeras vanguardias y en la norteamericana, especialmente en la escrita por Ezra Pound. Bajo los principios del imaginismo –corriente encabezada por Pound–, que postulaba la imagen de la cosa exterior, en contraposición con la poesía onírica y subjetiva.³⁴⁷

Encontramos aquí un Cardenal que entra de lleno en una nueva vanguardia que rompe con el modernismo. Pero, su poesía es el exteriorismo que va de la mano del expresionismo a la hora de descubrir la realidad y actúa hacia ella. En este caso la realidad del oprimido. Ya hemos visto este mismo expresionismo en la obra de José Martí, cuando Ada María Teja nos indicaba que el poeta cubano es uno de los anticipadores de esta corriente.³⁴⁸ Hay, pues, una evolución literaria en la literatura latinoamericana que pasa por la mano de José Martí y llega, entre otros, al propio pensamiento literario de Ernesto Cardenal. También, como hemos visto al analizar los estudios de la investigadora Liza Skidelsky sobre Leopoldo Zea, se da una lucha política dentro de la causa a favor de los más oprimidos que parte del debate de Las Casas contra Sepúlveda.³⁴⁹ Lucha que actualiza tanto José Martí, como hemos visto al desarrollar el apartado anterior, como Ernesto Cardenal y la propia teología de la liberación.

Con respecto a esto, señala Elzbieta Sklodowska que en la obra de Ernesto Cardenal se da:

³⁴⁶ Martínez Andrade, Marina, *Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía*, Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, N.º 52, 2002, p. 260.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 267.

³⁴⁸ Ver página 110.

³⁴⁹ Ver página 120.

La actualización, o sea, la situación de los valores del pasado en un contexto moderno, parece determinar la actitud de Cardenal frente a la tradición. El manejo de los diarios de Colón y de los escritos de fray De las Casas (*El Estrecho Dudoso*), de los libros de Chilam Balam y de Popol-Vuh (*Homenaje a los indios americanos*) y las referencias a la tradición clásica (*Epigramas*), comprueban la misma intención actualizadora.³⁵⁰

Prosigue el autor, y en eso concuerda con José Martí, gira en torno a la actualización. Cardenal excava en los mitos precolombinos, para actualizarlos a través del largo proceso que ha llevado desde la colonización hasta la época en la cual se desenvuelve el poeta. Esta actualización del mito indígena es reconocida por novelistas como «Fuentes, Rulfo, Asturias, García Márquez, quienes inspiraron la mayoría de los estudios críticos desde el enfoque mítico en los años recientes». Lo mítico, siguiendo con el autor de esta investigación, tiene ese punto de unión trascendente entre lo pasado, lo actual y lo futuro, es un despertar de los vientos; y vemos cómo en el poeta nicaragüense se da esa fuerza del mito que va mucho más allá de una forma poética, pues este tiene el poder liberador.³⁵¹

Tomado de la investigadora Eva Kushner: «La fuerza del mito consiste en su capacidad de reestructuración según el contexto histórico».³⁵²

En Ernesto Cardenal el mito se hace palabra a través de la figura del héroe. Veamos, en el siguiente texto la semejanza con el sacrificio que propugnaba José Martí a favor de la patria oprimida.

[...] la insistencia y repetición del mito del héroe en diferentes épocas y pueblos lo convierte en el arquetipo. Quizá por ser iguales las necesidades y deseos del ser humano bajo cielos distintos éste es el mito que captamos con más facilidad. La imagen mítica del héroe no pierde en los versos de Cardenal su profundo arraigo real e histórico, por lo cual el mitema primordial del héroe aparece actualizado en la figura de Sandino. Se ha observado que la aparición del protagonista en el poema es progresiva. Este movimiento desde el nivel de un hombre cualquiera hasta las alturas de una figura mítica encierra un mensaje profundamente humano y revolucionario, ya que afirma la capacidad del hombre de carne y hueso de

³⁵⁰ Sklodowska, Elzbieta *Estructuras míticas en "La hora 0" y en el "Homenaje a los indios americanos", de Ernesto Cardenal*, Anales de la literatura hispanoamericana, N.º 12, Madrid, 1983, p. 131. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

³⁵¹ Ídem.

³⁵² Ibidem, pp. 129-133.

asumir una responsabilidad colectiva y superar su debilidad individual. Efectivamente, Sandino empieza su trayectoria del héroe como un hombre ordinario [...].³⁵³

En el libro de Jonathan Culler, este nos cuenta respecto a los nuevos discursos literarios en torno a las minorías:

Los intentos por generar teorías del «discurso de las minorías» desarrollan a la vez conceptos para el análisis de tradiciones culturales específicas y usan una posición marginal para exponer los supuestos que subyace al discurso de «la mayoría» e intervenir en sus debates teóricos.³⁵⁴

La obra de Ernesto Cardenal se ve reflejada en estas palabras de Jonathan Culler, respetando la esencia de las mismas. En sus poemas se da una confrontación directa contra los medios de opresión que son, en este caso, la minoría que ha marginado a una inmensa mayoría.

Volviendo a Marina Martínez Andrade, esta nos dice que la poesía de Ernesto Cardenal nace «del amor y la rebeldía», o sea, sigue un camino, que va desde «la conversión a Dios y su conversión a la revolución». Sobre esto cita estas palabras del poeta: «Si el poeta se enamora, su poesía es amor, y si el poeta es revolucionario, si se enamora de la revolución, su poesía será de amor revolucionario».³⁵⁵

Por su parte, Claudio Guillén, en su obra *Entre lo uno y lo diverso*, nos dice:

Hay poemas y prosas que reflejan el mundo, que hablan acaso en nombre de todos los hombres y todas las mujeres, por lo más profundo, común o duradero de la experiencia humana. Es la exaltación romántica del poeta, de su imaginación simbolizándola, que puede, como escribía Coleridge, hacernos percibir al Dios cambiante en el río.³⁵⁶

El *Canto cósmico* (1989) o *La hora cero* (1957) del poeta nicaragüense son esas clases de poemarios totalizadores de los que habla Claudio Guillén. Son poemas de todos los hombres y mujeres dentro de una literatura que refleja el mismo compromiso de un José Martí.³⁵⁷ No se podría entender la literatura de Ernesto Cardenal fuera de su acción política, y dentro de los parámetros de la justicia

³⁵³ Sklodowska, Elzbieta, op. cit. n. 350, p.133.

³⁵⁴ Culler, Jonathan, *Breve introducción a la teoría literaria*, Austral, Barcelona, 2014, p. 156.

³⁵⁵ Martínez Andrade, Marina, op. cit. n. 346, p. 262.

³⁵⁶ Guillén, Claudio, op. cit. n. 2, p. 354.

³⁵⁷ Ver páginas 116-119

que también he mencionado al hablar de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Bartolomé de las Casas.³⁵⁸

De aquí que las investigaciones de Marina Martínez Andrade deriven de la acción poética del autor nicaragüense en torno a ese encuentro entre Dios y la revolución que tiene como intermediario el amor. Un encuentro, prosigue la autora, que va evolucionando desde los versos profanos que tocan los temas más candentes del contexto de su juventud, como pueden ser «las fiestas, las carreras de caballos, la belleza de sus enamoradas y los lugares frecuentados con ellas», e incluso un amor que aparece «íntimamente ligado a la lucha política», en donde se deja entrever una apertura a favor de luchar contra los opresores de las libertades, hasta la llegada de ese encuentro con Dios y de aquí el encauzamiento revolucionario.³⁵⁹

Por tanto, para poder desarrollar este trabajo, en pos de este discurso de las minorías que ejemplificó Ernesto Cardenal, me he propuesto tomar como referencia los tres encuentros de los que habla la investigadora en el orden que ella, como hemos visto, los ha citado: poesía, Dios y revolución.

Podríamos entroncar las palabras de Claudio Guillen de su *obra Entre lo uno y lo diverso*, en relación al apartado que nos ocupa sobre las minorías, cuando toma como referencia unas palabras de Earl Miner sobre la poesía ligada a Japón:

Como toda otra creación literaria que pueda tenerse por verdaderamente importante, la poesía ligada del Japón supone un doble requerimiento: la semejanza y la diferencia. Pide semejanza por cuanto nos ofrece una índole valiosa de conocimiento de nosotros mismos y de nuestro mundo que es comparable ostensiblemente al que le proporciona otras literarias importantes... Pide diferencias por cuanto el conocimiento que nos da se encuentra determinado y apreciado por su precisa manera de darlo... En todo asunto literario importante buscamos la semejanza, la importancia valiosa, o dejaríamos de buscar. Pero no la encontramos sino mediante la diferencia.³⁶⁰

Estas palabras se pueden entroncar dentro del trabajo que estoy exponiendo. Los paradigmas genéricos que se forman mediante el regreso, en palabras de Claudio Guillen, a «fuentes indígenas», entran en un proceso dialéctico, en referencia a las

³⁵⁸ Ver páginas 72-75.

³⁵⁹ Martínez Andrade, Marina, op. cit. n. 346, p. 262.

³⁶⁰ Guillén, Claudio, op. cit. n. 2, p. 147.

semejanzas y diferencias expuestas por Miner, que van configurando el pensar histórico.³⁶¹ En la novela indígena se da ese proceso de transición de las formas literarias hacia la literatura teológica que tanta repercusión va a tener en Ernesto Cardenal.

Ese mismo proceso histórico, en la figura del sacerdote comprometido, se da en la narrativa latinoamericana a través de la novela indígena. Ernesto Cardenal es la figura culmen del sacerdote comprometido con los otros, los diferentes, los marginales.

Escribe José Luis Gómez-Martínez en su artículo *Hacia una Iglesia de la liberación: La religión y el sacerdote en la novela indigenista*:

La dimensión más creadora del pensamiento iberoamericano actual, aquella que elabora un discurso de la liberación, encuentra sus raíces en dos postulados básicos que se repiten a lo largo de su historia y que llegan a constituir un eje de desarrollo cultural, aunque sólo se formulen explícitamente a partir de la independencia política [...]. Alberdi, en un discurso leído en 1842, afirma que no hay "una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano". (p. 61). El desarrollo cultural iberoamericano puede así identificarse con el lento proceso de una toma de conciencia que permite luego formular una filosofía conforme a un discurso axiológico propio.³⁶²

La novela indígena surgió de una sociedad cansada con una religión que predica, por doquier la complacencia en el poder, la sumisión a este y la resignación. No pueden entender cómo el mensaje cristiano ayuda a exprimir más al oprimido.

También hubo grupos de los llamados por sus oponentes "sindicatos amarillos", que tenían una tendencia reformista o conservadora: normalmente se manifestaban en contra de la participación directa del sindicalismo en la vida política y funcionaban amparados por la Iglesia o las Compañías.³⁶³

³⁶¹ Ídem.

³⁶² Gómez-Martínez, José Luis, "Hacia una iglesia de la liberación: La religión y el sacerdote en la novela indigenista", en Suess, *Desarrollo histórico de la teología india*, Iglesias, Pueblos y Cultura N.º 48-49, Ediciones Abya-Yala, Quito (Ecuador), 1998, p. 105. Disponible en https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/111

³⁶³ Gullón Abao, Alberto J. y Sixirei Paredes, Carlos, op. cit. n. 39, p. 778.

Tampoco pueden llegar a comprender que el pueblo tenga que prolonga su existencia al margen del proceso socio-económico, político y cultural. Vemos aquí un choque de ideas. Por un lado, nos encontramos un cristianismo rancio que proviene del primer choque cultural. Por otro, este primer choque, lo hace a su vez contra un nuevo pensamiento que se ha ido forjando, como hemos visto en temas anteriores, con las nuevas ideas revolucionarias y contrarrevolucionarias del siglo XIX que han atravesado el charco. Esto ha hecho que el pueblo pueda tomar conciencia de su situación y vuelva a enfocarlo todo desde una nueva perspectiva. Se pone como tarea la búsqueda de una nueva identidad. El pueblo, en un primer lugar, se levanta contra esta explotación ideológica. En México, por ejemplo, tenemos el famoso levantamiento de los cristeros (1926-1929),³⁶⁴ en donde se trata de reconvertir la Iglesia católica en una institución del pueblo. Pero, también hubo muchas reformas liberales que no solo veían un obstáculo para el desarrollo económico la pervivencia de la Iglesia, sino igual con las comunidades indígenas. Esto hizo que ambos, tanto la Iglesia como estas comunidades, hicieran causa común.³⁶⁵ En literatura, en los países hispanoamericanos objeto de nuestro estudio, esto se traducirá en la nueva novela indígena.

Se empieza a crear una literatura en donde, como explica la investigadora Celia María Parcero, en el artículo ya mencionado, se hace mezcla de lo social y lo religioso.³⁶⁶ Algo que, sin duda alguna, va a retomar Ernesto Cardenal en su poesía como veremos en el poemario *La hora Cero*.

Nos encontramos con un conjunto de pensadores y políticos, como explican las investigaciones de Alberto J. Guillón y Carlos Sixiribe Paredes, que van a ir marcando un rumbo hacia una nueva identidad: «Domingo Faustino Sarmiento, Rodó, Antonio Caso, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bomdy», entre otros.³⁶⁷ El pueblo, aunque participa de la injusticia, parece ir al margen de estas directrices. Parte de la culpa la tiene el discurso eclesiástico, por parte de la jerarquía más apegada al poder, que llama a la sumisión. Nos encontramos por tanto ante un pueblo

³⁶⁴ Savarino, Franco, El anticlericalismo en la revolución mexicana, Dialogus revista dos cursos de Historia e Pedagogia, Centro Universitario Barão de Mauá, Ribeirão Preto (Brasil), 2014, p. 79.

³⁶⁵ Guillón Abao, Alberto J. y Sixirei Paredes, Carlos, op. cit. n. 39, p. 781.

³⁶⁶ Ver página 6 y 16

³⁶⁷ Parcero Torre, Celia María, op. cit. en n. 5, pp. 857-858.

carente de identidad, que no ha tomado conciencia de su identidad. Lo autónomo y lo exótico es visto con un carácter peyorativo (se desprecia y se desconoce el ethos americano).³⁶⁸

Por lo tanto, existe una jerarquía eclesiástica que se quiere imponer y que sirve al poder oligárquico. Una Iglesia que se erige como verdadero principio de saber que va a ir marcando las pautas sociales.

Con la llegada de las nuevas ideas socialistas el pueblo, a través de sus intelectuales, empieza a ver a la Iglesia como una institución que oprime y sirve a estas mismas oligarquías y a las potencias extranjeras explotadoras. Todo esto se puede ver reflejado en novelas como *Cumanda* (1877), de Juan León Mera; o *Aves sin nido* (1889), de la peruana Clorinda Matto, en donde se presenta a la religión cristiana como algo que encarna un modo de civilización que se quiere imponer.

Asimismo, conforme se vayan reflejando los abusos en esta serie de novelas indígenas, en donde se quieren trazar las líneas divisorias entre el viejo mundo y el nuevo, se empiezan a estudiar las causas de dependencia. En este momento se comienza a dar otro trato a la labor del sacerdote.

En la obra de Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, escrita en 1941, el sacerdote ya no es un elemento de opresión, aunque no se niegan los atropellos cometidos, sino que se nacionalizan.

Ahora, en la literatura indígena se devuelve a través de la religión su dimensión humana, religiosa y social, a las masas oprimidas, todo sin perder su carácter simbólico. En este sentido la investigadora Mónica García Irla, en su obra *Recuperación mítica y mestizaje cultural* en la obra de Gioconda Belli, nos habla de cómo influyó Ernesto Cardenal en la obra de Belli. Por su parte, en referencia a ese carácter simbólico al que nos hemos referido, nos cuenta Carmen Alemany en el prólogo, que la autora del ensayo sobre Gioconda Belli, nos muestra cómo busca en la cultura indígena ese «mundo literario donde historia, mitos e ideología van inextricablemente unidos». Estos referentes, además, van a ser complementados o

³⁶⁸ Gullón Abao, Alberto J. y Sixirei Paredes, Carlos, op. cit. n. 39, pp. 801-812.

contrastados con elementos cristianos y grecolatinos que reivindicaban el mestizaje como futuro de América. En este sentido, la autora va a establecer, en su obra un lazo de unión entre la revolución sandinista y la cultura precolombina, aunque sea de una manera utópica, que tiene como objetivo entroncar dicha revolución en «la lucha contra el somocismo y establecer un modelo social, político y cultural basado en el pasado precolombino idealizado».

Prosigue Carmen Alemany hablando sobre las intenciones de Mónica García al descubrirnos en las obras de Gioconda Belli, y en concreto, en *La decisión de Eva*, cómo utiliza una serie de elementos cristianos que provocan un discurso subversivo, desde lo religioso.³⁶⁹ Gioconda Belli es importante para el desarrollo de este apartado puesto que, como hemos dicho, el propio Ernesto Cardenal influyó de manera decisiva en su obra, sobre todo en las formas literarias y en el compromiso social.³⁷⁰

Señala Mónica García, que en *La mujer habitada* y *Waslala*, Gioconda Belli realiza un recorrido histórico que abarca desde la colonización española, pasando por la relación con los vecinos del norte y los países occidentales más prósperos, hasta llegar a la dictadura de Somoza, lo que se puede comprobar en las palabras de dicha investigadora:

Este esquema refleja cómo la autora traslada a su obra una perspectiva ideológica muy concreta que viene determinada por una óptica muy personal de la Historia de su país: la lucha es un *continuum* temporal y los muertos renacen en los actos de los vivos a quienes han precedido y servido de ejemplo. Esta peculiar concepción ideológica es, a su vez, consecuencia directa de una doble recuperación del mundo indígena: por una parte se reivindica la olvidada resistencia de los indígenas frente a los invasores españoles y por otra se rescata una determinada perspectiva temporal que da razón de ser al universo ideológico y literario de la autora.³⁷¹

Hay, como indica la propia Mónica García, una influencia directa de Ernesto

³⁶⁹ García Irles, Mónica, *Recuperación mítica y mestizaje cultural en la obra de Gioconda Belli*, Cuadernos de América sin nombre N.º 5, Universidad de Alicante, 2001, p. 11 y 12.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 19.

³⁷¹ *Ibidem*, pp. 46 y 47.

Cardenal en la autora.

«Son numerosos los poemas de este autor nicaragüense en los que se establece un claro paralelismo entre presente y pasado, haciendo especial hincapié en el aspecto temporal, como se puede observar en *Mayapán* [...]. En estos versos queda inequívocamente reflejada la misma relación entre el pasado indígena y la lucha que se observa en la obra de Belli». ³⁷²

Otro de los ejemplos de la relación de estos dos autores que se enfoca hacia el mundo indígena, viene expuesto en la figura de Quetzalcóatl, cuyo carácter mítico que se dirige hacia lo espiritual, social y cultural, también ha «sido asumida por la autora». ³⁷³ En todo esto vemos, en definitiva, el carácter actualizador de la obra en el poeta nicaragüense.

2. POLÍTICA Y POESÍA EN ERNESTO CARDENAL. HORA CERO

Una de las peculiaridades de la teología de la liberación, o mejor dicho de la praxis de dicha teología, viene marcada por una peculiaridad expuesta por Ignacio Ellacuría que de alguna manera casa, como voy a demostrar, con la poesía política de Ernesto Cardenal. Esta se podría mover en esa definición que da el filósofo y teólogo español sobre la praxis de la salvación que, según interpreta él, «no tiene que entenderse en términos puramente éticos, sobre todo si las obras de la ética se entienden separadas de la fe que pone en contacto con el Dios salvador», también descartando en algo puramente político. Ni se puede reducir la fe al cambio social y económico. Si no, y en esto el pensador pone mucho énfasis, esta llega a su realización máxima, en el momento que se alcanza una posición política transformadora. Por ello, explica Ellacuría:

Precisamente, la unidad total de una sola historia de Dios en los hombres y de los hombres en Dios no permite la evasión a uno de los dos extremos abstractos: solo Dios o solo el hombre; pero tampoco permite quedarse en la dualidad acumulada de Dios y del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios en el hombre y del hombre en Dios. Este en juega una distinta función y tiene una distinta densidad cuando la acción es del hombre en Dios, pero siempre es en el mismo en. Y por eso, no es una praxis meramente política, ni

³⁷² Ibidem, pp. 47 y 48.

³⁷³ Ibidem, p. 70.

meramente histórica, ni meramente ética, sino que es una praxis histórica trascendente, lo cual hace patente al Dios que se hace presente en la acción de la historia.³⁷⁴

En la obra de Cardenal, como expone la investigadora Silvia Gianni, se halla una historia de la revolución sandinista «filtrada por medio de sus protagonismos directos», en donde el pasado y el presente se entrecruzan en una suerte de paralelismo y «donde las valoraciones personales representan un elemento esencial y donde la veracidad se apuntala a partir de un pacto que se establece con el lector quien debe creer, como un acto de fe, en lo que se le está relatando».³⁷⁵

Hidefuji Someda, nos habla sobre estos paralelismos entre pasado y presente en Ernesto Cardenal al entrelazarlo con Bartolomé de las Casas. Este ha sido representado como un personaje excepcional, el autor menciona la palabra «sublime», para una serie de escritores, entre ellos el propio Ernesto Cardenal. El obispo de Chiapas es visto como una persona que defendió la causa de los indios y por tanto los propios «derechos humanos y la capacidad cultural de los pueblos vencidos de las Indias» frente a los conquistadores españoles. Son muchos los títulos que el autor de esta investigación menciona haciendo referencia a Las Casas: «En una palabra, Las Casas ha sido apreciado y elogiado comúnmente como "Padre de América", "Apóstol de los Indios", "Precursor del anticolonialismo" o, (el que más nos interesa a nosotros) "Pionero de la Teología de La liberación"». Todo como he dicho, y siguiendo la línea del autor de este artículo, quedando actualizado en las propias obras literarias sobre el obispo, dentro del contexto social, político, económico o cultural en el cual se desenvuelve el escritor que actualiza la acción del mismo.³⁷⁶

Más allá de la leyenda, el personaje es tratado por el propio poeta Ernesto Cardenal como un ser histórico lleno de imperfecciones dentro de una situación, por tanto, histórica, que logró sobreponerse a su lado imperfecto y conseguir ser un verdadero cristiano. En la obra *Estrecho dudoso* del poeta nicaragüense, tal como expone Hidefuji Someda, se da esa relación actualizadora. Ese hilo que une toda una

³⁷⁴ Ellacuría, Ignacio, "Historicidad de la salvación cristiana", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 340.

³⁷⁵ Gianni, Silvia, "El provenir del pasado", la novela nicaragüense entre historia canonizada, lucha representacional y pluralidad de lecturas, *Revista Estudios*. N.º 20, Universidad de Costa Rica, 2007, p. 279.

³⁷⁶ Someda, Hidefuji, *Reflexión histórica sobre el P. Las Casas en la obra de Miguel Ángel Asturias*, Ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de Literatura Centroamericana (CILCA), *Revista Letras*, Vol. 2, N.º 50, 2011, p. 34. Disponible en Dialnet Unirioja: <https://cutt.ly/UtVTIY7>

tradición humanística-teológica y político-social a lo largo del devenir de los pueblos latinoamericanos con la situación de Nicaragua, igual que en José Martí había sido Cuba.³⁷⁷

Como explican Alberto Abullon y Carlos Sixirei, en las décadas que van entre los cincuenta y los ochenta del siglo XX, se dan una serie de sucesos en Latinoamérica que la llevarán a un precario sistema económico y social que comienza a producir serias desestabilidades. Debido a la ingente deuda, tanto externa como interna, como causa de la ineficacia política desarrollista que se venía practicando, surgirán partidos de izquierdas de perfiles neopopulistas.³⁷⁸

Para situar la obra política de Ernesto Cardenal dentro de todos estos sucesos que se van desarrollando en estos países, tenemos que hacer referencia a la dictadura somocista nicaragüense y al papel que representó el poeta en el movimiento sandinista, llamada la revolución más linda del mundo, que se levantó contra Somoza.³⁷⁹ En lo literario será de vital importancia su poemario *Hora cero*, escrito en el exilio.

En referencia al papel que juega la teología de la liberación y, sobre todo, la Iglesia católica, escribe el investigador y profesor Juan Monroy en su artículo *La Teología de la liberación y su participación política en Nicaragua*:

Frente a la dictadura somocista, la iglesia tardó en despertar, y cuando la jerarquía despertó lo hizo al mismo tiempo que los sectores burgueses, cuando el pueblo llevaba ya largo tiempo sufriendo pobreza y represión.

Hasta antes del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de 1968, en Medellín, la Iglesia nicaragüense mantuvo un papel de legitimación moral de la dictadura somocista.³⁸⁰

Nos encontramos, pues, ante una división interna dentro de la Iglesia. Por un lado, están las altas jerarquías que toman una postura conservadora conforme al poder establecido y, por otro, con las bases cristianas que sufren la opresión por parte de ese poder.

³⁷⁷ Ibidem, pp. 34-48.

³⁷⁸ Gullón Abao, Alberto J. y Sixirei Paredes, Carlos, op. cit. n. 39, pp. 775-792.

³⁷⁹ Alcázar, Joan del, op. cit. n. 44, pp. 833-835.

³⁸⁰ Monroy García, Juan, *La Teología de la Liberación y su participación política en Nicaragua*, Revista cuatrimestral Dialéctica nueva época, N.º 42, Universidad Autónoma de Puebla, 2009-2010, p. 23. Disponible en <http://ri.uaemex.mx>

Prosigue el profesor Juan Monroy en su estudio:

A principios de la década de los sesenta del siglo XX, una legión de sacerdotes españoles organizó una misión en defensa de la fe, predicando, confesando, oficiando y promoviendo procesiones. Estos sacerdotes también se abocaron a organizar a la los feligreses en diferentes corporaciones, entre ellas la Juventud Obrero Católica (JOC), asimismo un sector de la burguesía participó fundando la radio católica. La Iglesia nicaragüense adquirió una nueva dimensión a partir de estos años. Los laicos de clase media se encargaron de difundir los documentos religiosos de contenido social, como las resoluciones del Concilio Vaticano II, y posteriormente los acuerdos de la Conferencia de Medellín.³⁸¹

Para tratar sobre esta problemática entre la jerarquía y las bases, algo que la Iglesia ha ido corrigiendo con el paso del tiempo dando un gran protagonismo a los laicos que conforman el pueblo de Dios, me gustaría recurrir a José Luis López Aranguren, y su obra *La crisis del catolicismo*, en donde señala un punto importante al que se enfrentó la Iglesia católica en Latinoamérica. Todo parte, como observa el autor, de la relación entre los católicos que «participan en la revolución junto con los marxistas». Esto nada más que refleja, como todos los movimientos que han surgido contra la jerarquía, a «unos católicos que actúan en contra de lo establecido por la misma, sin que por ello se consideren a sí mismos, de ningún modo, fuera del catolicismo, fuera de la Iglesia. Y la jerarquía reaccionando de manera débilmente autoritaria».³⁸²

Ernesto Cardenal, junto a otros sacerdotes, como hemos visto, va a tomar partido, dentro y fuera de la institución eclesiástica, por los pobres. Una característica que une a Ernesto Cardenal con José Martí es su lucha contra el imperialismo venido del vecino del norte y su intromisión en la política y economía del pueblo nicaragüense. Con respecto a esto escribe Cardenal en *Hora cero*:

Los campesinos hondureños traían el dinero en el sombrero
cuando los campesinos sembraban sus siembras
y los hondureños eran dueños de su tierra.
Cuando había dinero
y no había empréstitos extranjeros
ni los impuestos eran para Pierpont Morgan & Cía.

³⁸¹ Ibidem, p. 24.

³⁸² Aranguren, José Luis L., *La crisis del catolicismo*, Alianza Editorial, 1980, Madrid, pp. 80-81.

y la compañía frutera no competía con el pequeño cosechero.

Pero vino la United Fruit Company³⁸³

En plena revolución contra el gobierno de Somoza, Ernesto Cardenal, junto a otros sacerdotes y cristianos de base, se deciden (llevados por el espíritu del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín), no solo a tomar contacto con el pueblo, sino también a integrarse dentro del mismo. Para ello fundan la Comunidad Campesina de Solentiname. Este tipo de comunidad religiosa, sin embargo, sigue un ideario común a las ideas marxistas y revolucionarias. Escribe el profesor Juan Monroy:

Ernesto nos explica cómo se fue integrando el pensamiento religioso con el marxismo, así como los miembros de la comunidad a la lucha armada: «En nuestra comunidad los jóvenes que convivían conmigo y los campesinos vecinos que estaban más identificados con nosotros se fueron haciendo también revolucionarios, ya plenamente revolucionarios. Empezamos a tener seminarios de marxismo y mucha lectura. Leímos a Mao, y todos los discursos de Fidel que podíamos, y así ya fue que progresivamente íbamos teniendo una identificación con el Frente Sandinista también, y los muchachos de esta comunidad estaban ya deseando abandonarla para ir a la guerra (Cardenal 1978: 165).³⁸⁴

Enrique Dussel cuando nos habla de la alianza entre la teología de la liberación y el marxismo, pone énfasis en el ejemplo de la revolución sandinista. Él la ve como un proceso que pasa de la desvinculación provocada por la animadversión a una lucha común contra la deriva en que se ha situado el capitalismo salvaje. Este recoge un comunicado del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), el cual copio literalmente, que es muy aclarador sobre esta situación:

Los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsa a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyentes y a la vez revolucionarios consecuentes y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas.³⁸⁵

³⁸³ Cardenal, Ernesto, *Antología de poesía*, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Colección séptimo día, El Salvador, 1972, pp. 57-58.

³⁸⁴ Monroy García, Juan, op. cit. n. 380, pp. 33-34.

³⁸⁵ Dussel, Enrique, op. cit. n. 98, pp. 119-120.

En referencia a la otra parte, el sector de la Iglesia, Dussel rescata las siguientes palabras:

Si socialismo significa, como debe significar, preeminencia de los intereses de la mayoría nicaragüense y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente participativa, nada tenemos que objetar.³⁸⁶

Por un lado, ya vimos en los dos apartados anteriores, al hacer referencia a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas, cómo llevan a cabo el proceso, inspirado por una teología humanista, de denunciar las injusticias cometidas contra los indígenas, y en referencia a eso, mencionamos cómo Oliveros actualiza el mismo problema en «el replanteamiento de Medellín en donde se indica la naturaleza del pobre y cómo se intenta recobrar la fraternidad entre todos».³⁸⁷ Y, por otro lado, hacíamos referencia al pensamiento de José Martí imbuido por el profetismo cristiano que deriva en un socialismo marxista.³⁸⁸

Esa simbiosis entre ambas concepciones se puede ver en Cardenal en su *Evangelio de Solentiname*, escrito y publicado en 1983, donde el teólogo reflexiona sobre todos estos acontecimientos y en cómo, poco a poco y guiado por esas ideas marxistas y religiosas, debe apoyar a los revolucionarios sandinistas que se han levantado contra el gobierno de Somoza. Explica el profesor Juan Monroy en su artículo:

Ernesto Cardenal también manifestó cómo se dio la vinculación de esta comunidad con el frente de liberación sandinista nacional, la forma como se analizaba la Biblia, a la luz de la realidad del país dominado por un régimen autoritario: Al principio nosotros habíamos preferido una revolución con métodos de lucha no violenta [...] Pero después nos fuimos dando cuenta que en Nicaragua actualmente la lucha no violenta no es practicable [...] Lo que más nos radicalizó políticamente fue el Evangelio. Todos los domingos en la misa comentábamos con los campesinos en forma de diálogo el Evangelio, y ellos con admirable sencillez y profundidad teológica comenzaron a entender la esencia del mensaje evangélico: el anuncio del reino de Dios. Esto es: el establecimiento en la tierra de una sociedad justa, sin explotadores ni explotados, con todos los bienes en común, como la sociedad que vivieron los primeros cristianos. Estos comentarios han sido difundidos

³⁸⁶ Ibidem, p. 120.

³⁸⁷ Ver página 79.

³⁸⁸ Ver página 127.

ampliamente en el mundo por el libro *El Evangelio en Solentiname*, traducido a varios idiomas.³⁸⁹

Esta lucha revolucionaria, tanto contra el gobierno de Somoza como contra el imperialismo de EE. UU. que lo apoya, marca uno de los pilares del pensamiento de Ernesto Cardenal, que toma el testigo de José Martí.³⁹⁰ Recordemos que los otros dos pilares serán Dios y la poesía, lo que se puede ver reflejado en las siguientes estrofas de *Hora cero*:

Como le dijo a Sumner Welles el sonofabitch de Roosevelt:

"Somoza is a sonofabitch

but he's ours."

Esclavo de los extranjeros

y tirano de su pueblo

impuesto por la intervención

y mantenido por la no intervención:

SOMOZA FOREVER (Ernesto Cardenal, 1972, p. 76).

Y es que esa constante de buscar justicia contra la explotación, una justicia que fue aceptada en su momento, como hemos visto, por la jerarquía eclesiástica nicaragüense, a la que pertenecía el poeta más acorde con lo expuesto en el pensamiento humanista del siglo XVI en la lucha a favor de los oprimidos. Esto va a ser una constante en el activismo político del poeta, ya cuando emprenda como ministro de educación sandinista un plan de alfabetización del pueblo. Es por ese mismo motivo que apoyó en un principio la revolución sandinista hasta que esta derivó hacia un autoritarismo represivo. Nos cuenta, ya para terminar el profesor José Monroy:

Ernesto Cardenal nos señala su admiración por los sandinistas cuando afirma que su obra poética titulada *Canto nacional* (1973) fue dedicada al FSLN. Además de reiterar su amistad y estrecha colaboración con los comandantes de la revolución Carlos Fonseca y Tomás Borge. En 1974 yo ya había escrito el poema "Canto nacional", dedicado al Frente Sandinista de Liberación Nacional. Después del asalto a la casa de Chema Castillo —que fue en diciembre—, en enero de 1975 me vi con Carlos Fonseca y Tomás Borge. Tuvimos largas conversaciones y allí ellos me mandaron a que fuera a Roma al Tribunal Russel a

³⁸⁹ Monroy García, Juan, op. cit. n. 380, p. 34.

³⁹⁰ Ver páginas 113-119.

denunciar todas las violaciones de los derechos humanos que tenían lugar en Nicaragua. Me contaron que estaban recibiendo golpes muy duros con tanta masacre que se hacía de los campesinos en la zona guerrillera. Porque el plan era exterminar a los campesinos, para acabar con la guerrilla. (Randall 1983: 57-58).³⁹¹

3. TEOLOGÍA Y POESÍA EN ERNESTO CARDENAL. CANTO COSMOLÓGICO

En el campo literario podemos decir que Ernesto Cardenal se enfrentó a eso que Guillermo Sucre llama «la trampa histórica»,³⁹² sobre la que escribe Leopoldo Cervantes-Ortiz en su artículo *Poesía y mística: El 'Cántico Cósmico' de Ernesto Cardenal*:

A pesar de sus miserias, la historia para él está penetrada de una teleología superior que conduce inexorablemente a la final felicidad sobre la tierra, al reino de los desposeídos. Cardenal es un "optimista empedernido", y de ahí que esté más atento en el futuro.

[...] de ser un «cronista acucioso e implacable», se convertiría en «portavoz de la voluntad de Dios» o «de la Revolución». No obstante, el también poeta y crítico venezolano señala muy bien la etapa «apocalíptica» o cataclísmica representada por ese otro gran poema que es precisamente «Apocalipsis», que en la línea de los Salmos prefigura cuanto vendría después al asumir, con todas sus consecuencias estéticas, ideológicas y teológicas el legado espiritual de Teilhard de Chardin (Himno a la materia, El medio divino), su maestro indiscutible a la hora de poner a dialogar, sin ningún rubor, la fe con la ciencia y, por otra parte, el cristianismo con una fe ciega en la revolución social.³⁹³

Y es que la literatura de Ernesto Cardenal se caracteriza, ya lo hemos dicho, por tres pilares que se entrelazan: poesía y revolución, que he tocado en el apartado anterior, y Dios, del que me ocupo en este apartado.

Como introducción a este punto quiero resaltar un fragmento de una entrevista hecha al poeta nicaragüense por parte de Berna González Harbour, en el cual expresa que para él la poesía va dirigida al pueblo y por lo tanto tiene que ser accesible a este, así como una respuesta concluyente sobre sus ideas en referencia al fracaso del

³⁹¹ Monroy García, Juan, op. cit. n. 380, p. 35.

³⁹² Sucre, Guillermo, *La máscara, la transparencia*. Ensayos sobre poesía latinoamericana, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra firme, Caracas, 1985, p. 282.

³⁹³ Cervantes-Ortiz, Leopoldo, *Poesía y mística: El Cántico Cósmico de Ernesto Cardenal (I)*, Periódico Protestante Digital, Madrid, 2015.

marxismo. Ernesto Cardenal ve clara la defensa de los pequeños, los pobres, como núcleo central del Evangelio.

Chesterton decía que el cristianismo no ha fracasado porque no se ha puesto en práctica. Yo digo lo mismo del marxismo, no se ha puesto en práctica. El cristianismo y marxismo se parecen en eso: son dos proyectos que no es que hayan fracasado, sino que no han sido realizados todavía. Y yo sigo siendo cristiano y marxista. Siempre está pendiente una transformación a través del marxismo y del cristianismo, que viene a ser lo mismo.³⁹⁴

En ese cristianismo que ha fracasado, en Ernesto Cardenal se ve la transformación de la imagen del sacerdote opresor, como hemos analizado en la novela indígena, en aliado de los pobres que desarrolla una narrativa fiel a ese proceso de transformación en la acción pastoral. Como hemos visto al tocar la teología humanista en el primer capítulo de este apartado, en la época que se desarrolla la literatura de Ernesto Cardenal también se produce «ese espacio sociosimbólico», del cual nos hablaba Zizek, que «rompe con la fuerza performativa». Francisco de Vitoria y Ernesto Cardenal tienen latente en su pensamiento la cuestión común del indígena, en este caso ambos tuvieron un fuerte compromiso con el oprimido.³⁹⁵

En esa transformación ha jugado un papel muy importante la narrativa. Una narrativa que ha sabido contextualizar el discurso teórico del pensamiento liberador y ver los problemas de los esquemas económicos y sociales antes señalados, e irán surgiendo una serie de obras en donde se amplía el debate y la preocupación fundamental de este mismo discurso de la teología de la liberación. Nos encontramos así tres obras destacables: *Un día en la vida*, de Manlio Argueta; *No me agarran viva*, de Claribel Alegría; y *La oscuridad radiante*, de Oscar Uzin Fernández.³⁹⁶

Todas estas obras tienen como objetivo seguir una serie de directrices: la opción de la iglesia por los pobres, reflejar el malestar general de los pueblos latinoamericanos y ver, desde el mismo seno de la Iglesia, los problemas de los mismos. Podríamos señalar una postura crucial de un sector de la Iglesia por los

³⁹⁴ González, Berna, *Ernesto Cardenal. "El papa Francisco hace revolución"*, El País Babelia, 2015, recuperado de https://elpais.com/cultura/2015/06/02/babelia/1433240553_228692.html

³⁹⁵ Ver páginas 73, 74 y 76.

³⁹⁶ Gómez-Martínez, José Luis (coord.), *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Milenio Ediciones, Madrid, 1996, pp. 23-50.

pobres. Y serán justo de estas fuentes de las que va a beber la literatura del poeta objeto de esta investigación.

La poesía de Ernesto Cardenal va unida, indisociablemente, a su experiencia vital como persona con un firme compromiso ético. La poesía para él es un nexo entre Dios, la lucha por la igualdad de los seres humanos y la libertad del individuo en Latinoamérica. En su *Canto cósmico*³⁹⁷ podemos ver recogido algunos elementos de esta unión:

La Guerra de las Galaxias que llamó el Wall Street Journal
«Dólares caídos del cielo».
Wall Street Journal Neandertal.
Pero no. Tenemos por ejemplo
la evolución del tiburón primitivo hasta convertirse en paloma.
El instinto de muerte en el hombre
no es heredado de antecesores animales.
También la biología enseña:
los animales pacíficos son favorecidos por la selección.
Los grupos asesinos dentro de una misma especie no prosperan. (Somozas, Pinochet, etc.)
Los gorilas son meditabundos,
les gusta pasar el tiempo en contemplación.
Que la solución de todos los problemas sociales de China
era el amor
fue descubierto 5 siglos antes de nuestra era.
La ayuda del hombre al hombre
que para Plinio es Dios.

Este fragmento del poema, que fue inspirado mientras contemplaba un meteorito en el Museo Geológico de South Kensington, nos traslada con un lenguaje cercano y coloquial, sencillo y claro, universal y directo, pero sobre todo muy valiente, a una denuncia social formada con la propia visión del mundo del poeta. Porque algo que le caracteriza, al igual que a José Martí, es su implicación en los problemas sociales del mundo. Por lo tanto, así como con el escritor cubano, no se puede llegar a entender del todo su literatura si antes no alcanzamos a ver el contexto social y político en el cual participó. Y, tampoco, por lo que he señalado antes, se

³⁹⁷ Cardenal, Ernesto, *Canto Cósmico*, Revista Universidad de Filosofía y Humanidades n.º 7, Fragmentos del poema de Antología nueva Ernesto Cardenal, Universidad Chile, 2001. Disponible en <https://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/17/vida1f.html>

puede entender el compromiso social y literario del autor sin comprender su formación sacerdotal. En este aspecto incluyo la teología de la liberación. Su poesía, en definitiva, tenemos que enfocarla como punto de religación entre ambos aspectos. Por tanto, podríamos decir, que Ernesto Cardenal veía la poesía como su verdadera vocación, siempre y cuando entendamos esta como un punto sacralizado de unión entre materia o ciencia y fe.

Un claro ejemplo de esta unión sacralizada la podemos contemplar, dentro del mismo poema señalado con anterioridad. Al principio del mismo nos sitúa como seres errabundos en un universo desproporcional, en un espacio material:

Venidos de estrellas lejanas
son los de nuestro planeta.
Todos los cuerpos celestes sólidos o gaseosos
están compuestos de carbono, oxígeno, nitrógeno y metales
en la misma proporción que la tierra.
¿Son sólo para mirarse las estrellas?
Tanta materia extraterrestre ha caído sobre la tierra
que tal vez el suelo que pisamos es extraterrestre.
De las profundidades del cosmos.

Pero más allá de la entropía a la que nos quiere conducir, podemos ver claras connotaciones religiosas dentro de esta localización:

Ciudadanos del universo por nuestra tierra
que es un cuerpo celeste entre los otros.
Y la conciencia en incontables puntos del universo.
1.000.000.000.000.000.000 de estrellas
en el universo explorable.
Fiesta de fuegos artificiales
tal vez un millón de sistemas planetarios.
Nuevas estrellas naciendo de la tenue nube de hidrógeno.
Soles con su tierra.

Posteriormente el poema va evolucionando a través de una especie de génesis cosmológica:

Como mil millones de galaxias han visto los telescopios

en un área de mil millones de años luz.
Trenes en la noche alejándose de una estación.
El silbido es más agudo al acercarse
y es más grave cuando se va alejando.
Primero una infinita condensación de la materia.
Y del matrimonio de protones con neutrones
se produjo la vida.

Somos seres materiales, nacidos de la tierra, de las cenizas dice el génesis del
Antiguo Testamento:

¿Qué hay en una estrella? Nosotros mismos.
Todos los elementos de nuestro cuerpo y del planeta
estuvieron en las entrañas de una estrella.
Somos polvo de estrellas.

Una vez en este punto, como veremos en el siguiente fragmento, el poeta
entronca este génesis cosmológico con un amor universal. De aquí el punto de
conexión, de religación, como he señalado antes:

Seres esencialmente cósmicos:
No podemos excluir a la tierra de la eternidad.
Esas luces allá arriba, la Jerusalén Celestial.
Si en matemáticas son infinitos los números,
los pares y los impares
¿por qué no una belleza infinita y un amor infinito?
Es una constante en la naturaleza
la belleza.
De ahí la poesía: el canto y el encanto por todo cuanto existe. La
tierra podría haber sido igual
de funcional, de práctica,
sin la belleza. ¿Por qué pues?
Todo ser es suntuario. ¿Necesario acaso que
dieras tan lujosísimas joyas
a tan efímeros peces
saltando este atardecer en el plan del bote?

Al final dentro de esta lírica exteriorista que se pregunta: «¿Por qué pues?», el
poeta termina haciendo referencia a un amor transcendente que da sentido a todo, que

no nos hace caer en una especie de ruptura performativa de la que hemos hablado antes. Una ruptura hacia esas situaciones injustas de opresión. Un concepto de justicia que está por encima de una ley, y que lleva a dar la vida por el prójimo o por la nación como vimos en José Martí.³⁹⁸

Ámame, y si soy nada,
seré una nada con tu belleza en ella refractada.
Al fin y al cabo de la nada nació todo, nada vacía llena toda ella
de urgencia de ser.
Amor ciertamente fuera de este mundo sublunar.
Con esta vocación de algunos de un amor sin cromosomas...
Tu belleza te permite ser tirano.³⁹⁹

Escribe Will Derusha en su investigación: *Ernesto Cardenal, Poesía y teología de la liberación*, lo siguiente:

Tanto el profeta como el poeta buscan a un público con quien compartir su palabra. El profeta habla con la voz de Dios para revelar su presencia y su voluntad. La meta del poeta es crear un lenguaje revelador. Así es que el nicaragüense Ernesto Cardenal —poeta, sacerdote, marxista— nos afirma sin conflicto ni contradicción inherente: «Creo que cada uno tiene una misión. La mía es la de poeta y la de profeta».⁴⁰⁰

El pensamiento poético de Ernesto Cardenal entronca con la cadena profética de José Martí, tal y como ha evolucionado en los países latinoamericanos. En ambos vemos la tarea de los apóstoles que no solo predicán la justicia, sino que también la llevan a la práctica. Recordemos como en José Martí, la exteriorización evangélica de sus poemas tendía hacia una moral inclinada al cambiar el campo social y político. Vimos también, al tratar el apartado anterior, que ese concepto de justicia martiniano está imbuido de cristianismo y de la idea de algo trascendente que según el poeta poseían todas las religiones, y que se mantenía unida en la conciencia de los hombres,

³⁹⁸ Ver páginas 114-117.

³⁹⁹ Cardenal, Ernesto, loc. cit.

⁴⁰⁰ Derusha, Will, *Ernesto Cardenal: Poesía y teología de la liberación*. Publicado originalmente en alemán bajo el título "Ernesto Cardenal: Poesie und Befreiungstheologie", Raúl Fornet-Betancourt, ed. Theologien in der Social-und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Volumen 3. Eichstätt: Diritto Verlag, 1993. págs. 161-181 última consulta 11-04-2020: <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/literatura/derusha.htm>

de aquí su pensamiento de una encarnación histórica de Jesús que se perpetua a través de ellas.⁴⁰¹

Como refleja Ignacio Ellacuría, en esa lucha entre el hombre nuevo que surge de la opresión, y el viejo dominante, el primero es comprendido desde el ideal cristiano «pero desde un ideal historizado» que no se aparta de la fe.⁴⁰²

Prosigue Will Derusha:

Cardenal hace de la poesía y la profecía una sola misión, una manera de integrar el arte y el evangelio [...]. La poesía de Cardenal llegó, en efecto, a expresar un mensaje que se hace eco del evangelio de los teólogos de la liberación en América, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff y Pedro Casaldáliga.⁴⁰³

Es, pues, que su poesía solo se puede llegar a comprender como una relación, como he expuesto antes, que une lo sagrado con el compromiso social. Sus poemas dentro de este compromiso social están llenos, por tanto, de absorciones bíblicas y de discursos sociales. Volviendo de nuevo a Ellacuría, este nos interpela en relación al hombre nuevo del que he hablado recientemente:

[...] Se parte de la convicción, alimentada tanto desde la fe como desde la experiencia histórica, de que el ideal y/o foco dominante del hombre mantenido en América latina es anticristiano y no responde a los desafíos de la realidad. No todo en ese ideal es importado hasta el punto de que puede hablarse de una inculturación de ese ideal, la cual transmite rasgos propios a su historización. Prescindiendo ahora de cuáles son los rasgos importados y cuáles son los autóctonos puede hacerse un cierto catálogo de sus características.⁴⁰⁴

Si esto lo trasladamos a la literatura, vemos que existe una relación intertextual. Trasluce Claudio Guillén en su obra *Entre lo uno y lo diverso*, las siguientes palabras de Barthes:

Todo texto es un intertexto; otros textos están presentes en él, a niveles variables, bajo formas más o menos reconocibles: los textos de la cultura anterior y los de la cultura envolvente; todo texto es un tejido nuevo de citas pretéritas. Pasan al texto, redistribuidos

⁴⁰¹ Ver páginas 114 y 116.

⁴⁰² Ellacuría, Ignacio, op. cit. 61, p. 419.

⁴⁰³ Derusha, Will, loc. cit.

⁴⁰⁴ Ellacuría, Ignacio, loc. cit.

en él trozos códigos, formulas, modelos rítmicos, fragmentos de lenguas sociales, etcétera, pues siempre hay un lenguaje antes del texto y en torno a él. La Intertextualidad condición de todo texto, sea el que fuere, no se reduce evidentemente a un problema de fuentes o de influencias.⁴⁰⁵

Es pues que con Ernesto Cardenal y José Martí que podemos ver esa transferencia bíblica a la hora de abarcar un conflicto social. Esas referencias intrínsecas en la manera de poetizar de estos autores que van indisolublemente unidas tanto a su experiencia trascendente que sigue la línea profética que parte de Bartolomé de las Casas, como a la actualización del conflicto cultural y político contra los países occidentales.

Para comprender las implicaciones de la Teología de la Liberación, hay que empezar a entender un concepto muy importante y reivindicativo que no se puede desligar de la literatura latinoamericana. Volviendo de nuevo a Ignacio Ellacuría y su comparación entre el hombre nuevo y el viejo, «en el sentir los efectos multitudinarios, opresivos por un lado y disolventes por otro, el teólogo liberacionista nos quiere indicar que ese hombre noroccidental» frente al latinoamericano, «hace que se rechace proféticamente su falso idealismo y que, sobre esa negación, se dibuje un hombre distinto»,⁴⁰⁶ o como veíamos al tratar el pensamiento de Leopoldo Zea, se vaya a la búsqueda de un pensamiento original en el confluir liberacionista de los pueblos latinoamericanos. Lo vimos cuando mencionamos un concepto que empieza a tener un cariz que se va a ir desprendiendo de la justicia derivada de la mentalidad europea (marco esto como algo distintivo), y de la Iglesia de Roma. Dicha aclaración del concepto es muy importante para conocer las implicaciones en la literatura posterior. Para entender ese concepto de justicia, ese pensamiento original que se dio, es importante subrayar el papel que tuvo la teología. Para ser más claros, recurramos a la obra del teólogo José María Castillo, titulada *¿Qué queda de la teología de la liberación?*

En primer lugar, la justicia bíblica no es ni pretende ser neutral. Toma partido a favor de los que más lo necesitan en la sociedad. De sobra sabemos que la «neutral» justicia de

⁴⁰⁵ Guillén, Claudio op. cit. n. 2, p. 234.

⁴⁰⁶ Ellacuría, Ignacio, loc. cit.

nuestros códigos europeos (exportada a otros continentes) favorece, en la práctica, a los mejor instalados en la sociedad.⁴⁰⁷

Esto toca de fondo, lo veremos entrelíneas en los textos de José Martí, la conflictividad de la justicia bíblica. Sigue el teólogo:

En segundo lugar, la justicia bíblica es inevitablemente una justicia conflictiva. Porque decididamente se pone de parte de las víctimas de la historia. Y eso no resulta tolerable para quienes son los responsables de que existan esas víctimas. De ahí la conflictividad, incluso mortal, que tuvieron que sufrir los profetas, en el Antiguo Testamento.⁴⁰⁸

Se desprende, de lo anterior citado, una radical duda. Una duda que viene de esa confrontación, que también se desprende del pensamiento y la literatura latinoamericana. Es un replanteamiento de eso que venía empaquetado en la cultura humanista y teológica traída del viejo continente, que sirve para poder entender el pensamiento de los dos grandes poetas: el cubano José Martí y el nicaragüense Ernesto Cardenal.

Termina José María Castillo:

Resulta difícil de explicar cómo y por qué la teología moral cristiana, durante siglos, no ha asumido el concepto judeo-cristiano original de justicia, como base estructurante de toda reflexión, llevando sus conclusiones hasta las últimas consecuencias. Al llegar a este punto, se tiene necesariamente la impresión de que, en demasiados casos, a los moralistas cristianos les ha condicionado y les ha determinado más el derecho romano que la revelación bíblica.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Castillo, José María, *Los pobres y la teología, ¿qué queda de la teología de la liberación?*, Editorial Desclée de Brouwer, Madrid, 1997. p. 54.

⁴⁰⁸ Ídem.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 54.

PARTE IV

LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DE LA
LIBERTAD EN LO TRASCENDENTE

CAPÍTULO VI

SITUÁNDONOS EN LA EXPERIENCIA HISTÓRICA Y TRASCENDENTE

1. ¿CÓMO LLEGAR A LO TRASCENDENTE HISTÓRICO?

A lo largo de este trabajo hemos visto el desarrollo del pensamiento latinoamericano, alrededor del cual la teología humanista cumplió un papel muy importante. Para comprender todo el proceso actualizador a lo largo del porvenir de dicho pensamiento, que dio como signo una teología liberadora y una rica literatura y pensamiento en general, tomaremos los «estudios preliminares» que realiza Javier de la Higuera de la conocida obra de Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, para así poder llegar a vislumbrar el alcance del desarrollo situacional y actualizador de dicho pensamiento y comprender mejor el alcance de lo que hemos venido desarrollando en esta tesis. En resumidas cuentas, la importancia del contexto histórico y la unión de este con la historia universal a través de lo trascendente.

El investigador hace referencia, con respecto a la filosofía del francés, del lazo que rompe este en cuanto al concepto de la historia como un signo «trascendental» de la misma que, por tanto, la reduce a lo que puede parecer en un principio el absurdo sinsentido de la propia historia. Aunque, como señala Javier de la Higuera, esta para Foucault solo «carece de un principio de síntesis que unifique el acontecer» y, por tanto, no por ello tiene porque prescindir de lo trascendental y universal en la misma.

En el caso de la Ilustración, que es el tema que nos concierne, puesto que nos sirve como gran ejemplo comparativo con nuestra investigación, es cuando el sesgo que da Foucault cobra importancia. Esto es así porque si, como hemos visto, contemplamos la historia desde un punto de vista de lo trascendente y lo aplicamos al periodo ilustrado, tenemos que admitir la totalización de una norma sobre la razón que adquiere un carácter universal. De aquí que todo lo que no entre dentro

del conjunto de la razón, digámoslo de esta manera, quedaría fuera de juego. El filósofo, como nos dice Javier de la Higuera, nos propone movernos a través de lo contingente. De esto que el propio investigador nos señale al respecto:

Foucault rechaza la posibilidad de un juicio global de la Ilustración que se pudiera entender como una crítica de la racionalidad como tal [...]. Para Foucault la racionalidad es plural. Hay muchas formas de racionalidad, una racionalidad que se bifurca de modo múltiple e incesante, y no una racionalidad instaurada o descubierta en una especie de acto fundador que la dotara de fuerza de proyecto o, tampoco, una racionalidad que sea la forma por excelencia de la razón misma [...]. Este concepto plural de racionalidad intenta escapar al chantaje de la Ilustración, por el que se acepta globalmente la Ilustración, permaneciendo en la tradición racionalista, o se la crítica globalmente cayendo en el irracionalismo [...]. La racionalidad de una práctica es el conjunto abierto de acontecimientos históricos múltiples [...]. Este planteamiento histórico y eventual de la racionalidad la liga indisolublemente a sistemas de acción a los que Foucault da un papel constituyente –aunque no trascendental– de campos de experiencia.⁴¹⁰

En este mismo sentido Ignacio Ellacuría comenta en su obra *Filosofía de la realidad histórica*, que la propia realidad se debe situar en el plano material de la historia. Esto es, como expresa él mismo, que «la propia metafísica atiende, si se quiere llamar así, a la historia de la realidad, a lo que le pasa a la realidad misma cuando entra con la historia y la sociedad a eso que llamamos historia».⁴¹¹

A lo largo de nuestro recorrido por la teología de la liberación nos hemos encontrado toda una serie de vicisitudes que se han ido situando dentro de un contexto histórico que se ha ido construyendo a partir de experiencias vitales. En este sentido, siguiendo las reflexiones de Fernando Calderón, el problema latinoamericano viene de la inestabilidad de una concepción weberiana de la fuerza social que ha empujado la acción política, económica y cultural contra el vasallaje de una jerarquía que ha adquirido una condición opresora adscrita a un pasado. De aquí, como hemos ido viendo, la importancia capital de que el choque de culturas y, sobre todo, la lucha contra el oprimido frente a una mentalidad

⁴¹⁰ Foucault, Michael, *Sobre la Ilustración*, Estudio Preliminar de Javier de la Higuera, (Javier de la Higuera, Eduardo Bello Reguera y Antonio Campillo Meseguer, trad.), Tecnos, Madrid, 2006, pp. 9-17.

⁴¹¹ Ellacuría, Ignacio, op. cit. 56, pp. 37-39.

depredadora es de vital importancia para entender hacia dónde ha evolucionado el pensamiento de los países latinoamericanos.

Llegados a este punto de las conclusiones, tenemos pues dos puntos de vista claros los cuales hemos empleado durante el desarrollo de esta tesis. Tanto el criterio de Foucault, como el punto de partida del que nos ha hablado Fernando Calderón, que nos hacen tener, a la hora de montar un criterio comparativo con los temas expuestos en el transcurso de esta investigación, una clara exposición de los problemas a los que se ha tenido que hacer frente en unos contextos determinados. Latinoamérica hasta nuestros días. Algo que ha dado como fruto una serie de ideas que, como bien explica Calderón, buscan «rehacerse continuamente».⁴¹² Todo a través de una búsqueda actualizadora que no pierde de vista el recuerdo de los distintos contextos históricos y excluyentes a los que ha sido sometida la mayor parte de la sociedad.

El papel de la teología ha sido vital en el proceso emancipador americano como hemos podido comprobar. Extrapolando esto, en lo que se ha apoyado este trabajo, al ejemplo bíblico, vemos que tiene bastante que ver con el desentrañamiento de la ética que siguió el Jesús histórico que fue fruto, igual, del contexto que le tocó vivir. Gerd Theissen y Annette Merz en su obra *El Jesús histórico*, explican que para comprenderle tenemos que tener muy claro que debemos «deshacer estos prejuicios» sobre el judaísmo para poder aportar una mayor comprensión sobre el mismo.⁴¹³ ¿A qué se refieren con esto?

El pensamiento de Jesús histórico estuvo influido «por la ética judía» que es la expresión de la propia voluntad de Dios. El punto central, pues, y como bien señalan los autores, gira en torno a la torá y la percepción cristiana, sobre todo «la rama protestante tradicional en la que ven una superación de la legalidad judía».⁴¹⁴ Esto ya lo hemos visto al mencionar al teólogo José María Castillo, cuando habla sobre el concepto judeocristiano original de justicia. Este nos había recordado como

⁴¹² Calderón, Fernando, op. cit. n. 176, pp. 199-200.

⁴¹³ Theissen, Gerd y Merz, Annette, *El Jesús histórico*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1999, p. 391.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 446.

el derecho romano, que distinguía entre los mejores y la plebe, había prevalecido en la Iglesia sobre «revelación bíblica».⁴¹⁵

Vemos, pues, la extrañeza en el teólogo granadino ante lo que señalan Gerd Theissen y Annette Merz como una especie de actitud olvidadiza de los matices que presenta el mensaje de Jesús, siempre en torno a la torá. De aquí que ambos ensayistas expongan, igual que Castillo, que «el problema básico de una interpretación de la ética de Jesús sea el interpretar la tensión entre endurecimiento y moderación de la torá en el mensaje de este».⁴¹⁶ Con esto queremos hacer notar que hubo un Jesús histórico que también fue hijo de su tiempo y que su mensaje parte de una experiencia vital dentro de una historia trascendente a la que este recurre. Pero hay que anotar también, en puntos discordantes con los autores, que esa experiencia, si creemos en lo trascendente de la misma, tiene que ir sumando otras experiencias hasta, incluso, arribarla al Nuevo Mundo a través de la colonización española y, de aquí, a nuestra actualidad.

Este trabajo ha seguido esta línea que adopta el pensamiento liberacionista sobre el Jesús histórico. Lo podemos ver en ese retorno que hace el teólogo Roberto Oliveros cuando nos interpela con «la cuestión fundante de la teología de la liberación» situándonos en el contexto de la figura de Moisés y sus hermanos esclavos. En referencia a la torá, y por tanto la contextualización histórica judeocristiana, Oliveros hace una comparación a través del significado de «amar al prójimo hoy en América latina», en la relación de Jesús con los fariseos:

El Señor Jesús y los fariseos conocían el decálogo y las prescripciones de la torah. Sabían que el primer y principal mandamiento es el amor a Dios y al prójimo. [...] El meollo del asunto está en qué experiencia se tiene de y qué contenido se le dé al prójimo. Los fariseos afirmaban amar a Dios y al prójimo: y crucificaron a Jesús. [...] Hoy en América latina se relee la Escritura, en la teología de la liberación, desde el pobre, desde la clase explotada con la que se hizo solidario Cristo. [...] Amar a Dios y al prójimo significa salir de mi camino, entrar en el camino del oprimido, del golpeado por la injusticia y comprometerse con su causa.⁴⁵⁰

⁴¹⁵ Ver página 180

⁴¹⁶ Theissen, Gerd y Merz, Annete, op. cit. 413, p. 390.

2. LIBERTAD Y TEOLOGÍA⁴¹⁷

Ignacio Ellacuría, fiel a su filosofía, se mete en la historia de la salvación. Él mismo plantea ya la cuestión de la salvación como un complejo problema en todos los ámbitos, en todas las clases, en todas las culturas, y respecto a la fe.

Nos habla, en los planteamientos iniciales con los que empieza su artículo, de cómo los teólogos de la liberación han marcado un hito nuevo dentro de la teología que desplaza a las ya clásicas. Una de las curiosidades más notorias en estos planteamientos es la mención al entonces cardenal Ratzinger (1927) y sus palabras sobre la situación que planteaba esta nueva teología. Nos dice que la propia teología de la liberación tiene un carácter en sí ya universal, para lo que tenemos que situarnos, claro está, en el contexto de la época. Nos habla sobre una nueva hermenéutica y, lo más importante, quiere una comunión «una nueva universalidad para que la separación clásica de las iglesias debe perder su importancia». En una crítica constructiva a Cladovis Boff vuelve al Reino de Dios por encima de la política social, una política de Dios que se ponga al servicio del pobre donde el complejo problema entre la relación del hombre con Dios es el seguimiento de Cristo.⁴¹⁸

Siguiendo a Fernando Calderón, nos habla sobre las varias facetas que tiene la negación del otro en la búsqueda de una memoria que los sitúe. Por un lado, como ha hecho referencia antes, nos encontramos con esas élites que no es que nieguen al otro, sino que lo inhabilitan desvalorizándolos. Se habla, prosigue el investigador, «de la mujer, indio, negro, mestizo, marginal, campesino, etc.». Todo duele y produce rencor, son un desafío al que hay que someter a alguien y a los que hay que mantener bajo los dominios. Pero la gran opresión, el gran monstruo aniquilador, nos pone en aviso, viene de algo mucho más grande que todo eso que desvaloriza a estos grupos. Este se echa encima como una sombra de «la cultura de la negación del otro»,⁴¹⁹ y sobre esto se puede echar la imagen de Dios, puesto que esa imagen creada, como hemos visto a lo largo de la historia, ha servido para justificar a la élite sobre los oprimidos. Por eso Ellacuría se acerca a ese problema entre lo que «Dios quiere y lo

⁴¹⁷ Para las siguientes reflexiones he tomado como base mi obra *¿Situación de la teología de la liberación?*, Editorial Circulo Rojo, Almería, 2019.

⁴¹⁸ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 374, p. 325.

⁴¹⁹ Calderón, Fernando, op. cit. n. 176, p. 189.

que los hombres hacen». Un problema que es importante en el hacer de la Iglesia y en el poder entender el significado de la fe, y para ello se apoya en el concepto tradicional de «la trascendencia», la cual nos permite tratar el asunto tanto desde la diferencia como desde la unidad. Ellacuría entiende que no se da una historia de Dios y otra de la humanidad y es, a partir de este entendimiento, cuando nos habla de trascendencia. Él distingue de lo otro que se distingue más allá de lo real y esto es lo que nos interesa. Una trascendencia que, en propias palabras del autor, nos dice «que no se abandona la historia real, sino que se ahonda en sus raíces», «que puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia. Y en la historia la trascendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad, que en la relación ausencia-presencia».⁴²⁰

Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica*, nos habla sobre lo que él llama «la apropiación de posibilidades», al tocar el tema de la tradición y concatenarla con ese tipo de posibilidades de las cuales me apropio y hago mía. Todo proceso humano, toda acción debe tener «su razón de suceder». Dentro de la tradición se entrega «un modo de estar en la realidad», el descendiente puede optar dentro de ese universo lleno de posibilidades para decidir transformar o no ese modo de estar. Por eso, y siguiendo al pensador, la historia «son modos de estar en la realidad». Ellacuría va mucho más allá de lo biográfico al poner una nota sociológica y subrayar que es el cuerpo social «el que sistematiza y guarda el conjunto de posibilidades», y no solo las guarda, sino que también las cercena. Nos encontramos con la paradoja de que son tanto formas de estar personales, puesto que afecta al modo de estar de la persona, como impersonales ya que ese modo de estar está configurado por la sociedad.⁴²¹

Retomando el artículo de Ellacuría sobre la *Historicidad de la salvación cristiana* nos topamos con la acusación a la que muchas veces ha estado sometida la teología de la liberación, al ser acusada de ser antes «veterotestamentaria», por su incursión político-social que «neotestamentaria». Ellacuría nos dice que ese tipo de apariencia queda superado puesto que el Antiguo Testamento se concibe a la luz

⁴²⁰ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 374, p. 328.

⁴²¹ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 56, pp. 415-416.

del Nuevo Testamento. Pero más que una unión hay una convergencia, nos quiere indicar, puesto que lo que hay en uno de espíritu religioso quedaría desfigurado sin el proceso histórico político del otro. Por eso sus estudios se centran en ambas tradiciones que son modos, como hemos señalado en el apartado anterior, de estar en la realidad.

Para el teólogo la trascendencia histórica vestotestamentaria sitúa el problema trascendental o, mejor dicho, investiga el conjunto divino que envuelve el problema histórico. Él parte, para situarnos en el problema, de la siguiente pregunta: «¿Quién sacó de Egipto al pueblo, Yahvé o Moisés?». Está claro, tal como aclara Ellacuría, que esta salida es en sí (al menos se presentó de este modo) un hecho histórico. Hubo una situación socio-política en la que se encontraba el pueblo de Israel bajo la dominación del pueblo egipcio, y desde luego la mano política del hombre se dejó sentir en la acción de liberación del pueblo judío. Pero este mismo pueblo nunca dejó de ver la mano divina en la salida o, mejor dicho, la liberación de la opresión a la que les tenían sometidos los egipcios, ni en su posterior éxodo por el desierto. Ellos sienten que «es Yahvé quienes los está liberando».⁴²²

Hay, pues, una historización de los hechos que cualquier corriente racionalista, como avisa el autor, puede conducir a una ideologización del relato en contraposición al creyente que sí que cree en la intervención de la mano divina en los hechos que se relatan.

Por lo tanto, nos encontramos con esta doble partida: por un lado, estamos hablando de hechos históricos comprobables científicamente; y, por otro lado, esos hechos que son comprobables es una historia que el pueblo de Israel interpreta desde la fe. Más que el hecho histórico en sí son los valores que transmite dicho hecho, ese carácter profundo que transmite una vivencia divina. Esto ya de por sí nos da a entender, como bien explica Ellacuría, la intervención trascendente de Dios «que abre a la contingencia humana, lo podemos ver sobre todo en el Éxodo, a la esperanza divina».⁴²³

⁴²² Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 374, p. 330.

⁴²³ Ibidem, p. 332.

Aquí nos podemos topar con el problema de la libertad. En su obra *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría nos da unas claves muy sugerentes cuando nos habla de la realidad formal de la historia. Por un lado, nos dice que no hay sucesos sin hechos y, por otro, que todo el sistema de realidades sociales, de manera de relacionarnos, determina la marcha histórica en un sentido u otro y que la interpretación del proceso histórico ve cambiada a la luz de los acontecimientos.⁴²⁴

Dentro de la funcionalidad y el poder, «todo lo real hace que el dinamismo cobre un peculiar carácter transcendental». En este caso llegamos al término de causalidad. Por lo tanto, dentro de todo proceso histórico real nos encontramos con el principio de causalidad. Este lo relaciona con otro término igual de importante como es la palabra poder. Nos dice en relación a este que, «ese poder se hace presente de forma especial en la historia de la humanidad». Ese poder que incide en la causalidad ha sido en algunas ocasiones utilizado como signo mágico de dominación. La liberación de ese modo de dominación nos indica cuán poderoso es el poder, esa liberación del dominio a través del reduccionismo científico no quita valor al poder, sino que se utiliza la realidad para desembarazarse de esa dominación. Eso «nos libra del miedo y nos libra de la sumisión pasiva». Entonces esa realidad que se presenta al hombre, esa realidad que aparece como «acatamiento», vuelve poderoso al hombre que se acerca a ella. «Ese poder se hace realidad de forma especial en la realidad histórica». Ellacuría, en relación a esto nos habla dentro de esa estructura dinámica de la historia en la que se desenvuelve dicho poder, de cómo el pecado, a lo largo de la historia, va adquiriendo formas concretas, es decir, cómo dentro de la propia vida de la persona se da un abanico de posibilidades en donde tanto la maldad como la bondad histórica envuelve la historia. Esta estructuración del pecado en su propia concepción zubiriana, ese abanico de posibilidades queda vinculado al poder real de la historia. Hablando de la presencia del absoluto, el propio autor ahora se dirige a la reflexión de Zubiri (1898-1983), establece con esto una religación con «la deidad y aun hacia Dios mismo».⁴²⁵ ¿Cómo casa el teólogo esto con la propia libertad

⁴²⁴ Ellacuría, Ignacio, op. cit. 56, pp. 447-448.

⁴²⁵ Ibidem, pp. 450-468.

del hombre? En el apartado siguiente, el autor nos habla sobre el dinamismo de la realidad interpretándolo en términos de devenir.

El término *mismidad* dentro de ese dinamismo, nos sugiere que en nuestra propia evolución se da la paradoja de un cambio en nuestra vida que nos permite «seguir siendo el mismo no siendo lo mismo». Aquí en el propio dinamismo de la mismidad, como emplea el autor, sale a relucir en el hombre el término «suidad», o sea, la «parte activa del comportamiento de suyo de la persona que la sitúa en la realidad que construye, junto con esta su subjetividad, y aquí en esta relación de suyo con la realidad es donde el hombre configura su propia personalidad, aquí precisamente, el hombre hace uso de su libertad.⁴²⁶

Esto trasladándolo a la historicidad de la salvación cristiana nos sitúa en un Moisés que no vive una experiencia solitaria, el autor la llama así, frente a la divinidad, sino una experiencia en la que queda vinculado al poder real de la historia. En donde casa esta experiencia de Dios con la propia realidad socio-política del pueblo, en donde reflexione haciendo uso de su propia libertad. Por eso Ellacuría nos dice: «Todo ello no como punto de apoyo para saltar a la experiencia de Dios sino, al contrario, es la experiencia de Dios la que se subordina a la acción salvadora del pueblo, para después elevar a ese pueblo hasta la actualización agradecida de su elección, hasta el reconocimiento de que solo Yahvé es su Dios».⁴²⁷

Esto, para terminar este apartado, nos sitúa en una correlación histórica y salvífica. No se puede quedar la interpretación en el uso racional de un Moisés que domina la realidad, ni de un aspecto divino que actúa en la propia realidad, sino de un acto salvífico, liberador, donde Yahvé intervine en la historia en aquellas situaciones a las que el hombre no puede llegar. Por eso, y de una manera acertada, Ellacuría señala que es la propia historia la que se sublima a Dios.⁴²⁸

En la línea de la trascendencia histórica en el Nuevo Testamento Ellacuría nos pone ante una relación cualitativa entre el hombre y Dios. De esta relación saca con Jesús el concepto del nuevo Moisés como fundamento de la constitución de un nuevo

⁴²⁶ Ibidem, pp. 468 y 469.

⁴²⁷ Ellacuría, Ignacio, op. cit. 374, p. 335.

⁴²⁸ Ibidem, pp. 337-338.

pueblo de Dios elevando la historia de la ley de Moisés al «amor fiel» de Jesús. Ambas maneras se desarrollan en un contexto político dado, pero la diferencia cualitativa que aporta Jesús es la de elevar la historia a una categoría teológica y con esto dotar a este pueblo de un nuevo espíritu dentro de los propios sucesos históricos. Es, en definitiva, una historia real de salvación encarnada «a través de un enviado histórico que realiza acciones dentro de la historia». Con esta comparación nos sitúa en el plano social-político de Moisés y el hecho salvífico de Jesús. Esta salvación tiene forma de signos que se manifiestan a través de la fe en Jesús, pero que igualmente se dan en un hecho histórico.

Es muy sugerente el análisis que hace Ellacuría en cuanto a la referencia al nuevo Moisés, tomando como ejemplo el evangelio de Juan. Se parte de la misma trascendencia histórica salvífica, de esa relación entre el hombre y Dios. Por otra parte, Jesús se presenta no solo como un liberador religioso, sino también como alguien que libera al pueblo históricamente, pero esta práctica liberadora que se realiza en la historia no va a tener propósitos políticos sino contra los poderes dominadores del mundo y por consiguiente de la muerte que inflige, «lo cual, como explica, va a llevar a una reconsideración de la salvación histórica en términos de escatología tanto individual como colectiva», revelando, pues, la nueva presencia de Dios en el hombre.⁴²⁹

Volviendo de nuevo a Daniel M. Bell, y situándolo en relación a lo dicho anteriormente, cuando este nos habla del perdón y la liberación del pecado, quiere significar que a través de la cruz y posterior resurrección el hecho de hacer justicia a los oprimidos «apenas iluminan el juicio de Dios como un juicio de gracia». ¿Qué quiere decir con esto? Pues que este nuevo Moisés, Jesucristo, no busca agotar su solidaridad con los oprimidos a través del sacrificio y resurrección, él busca la reconciliación tanto a favor de las víctimas del pecado que las oprime, como de aquellos opresores.⁴³⁰ Bell cita las siguientes palabras de Leonardo Boff:

Los primeros que se benefician de ese reino son las víctimas de la injusticia, la opresión y la violencia. Los poderosos, los ricos y los orgullosos serán derrocados. Así podrán dejar

⁴²⁹ Ibidem, pp. 344-348.

⁴³⁰ Bell, Daniel M, op. cit. n. 11, pp. 330-331.

de ser inhumanos. Liberados de los diseños de ellos unos opresores, también a ellos se les dará la oportunidad de participar en el nuevo orden de Dios.⁴³¹

Nos encontramos, pues aquí, que la gracia de Dios es una gracia de vida y, por tanto, extensible a todo el mundo.

Cuando Ellacuría menciona al creyente latinoamericano no ve esa comunicación sobrenatural, ve al Dios en su fijación de los sacramentos, pero no ve al Dios que lo guía en su camino. Hace distinción entre la naturaleza y lo sobrenatural hasta tal punto que puede llegar a caer en la resignación de que todo lo malo que le ocurre, que esa opresión que se cierne sobre su cabeza, es voluntad de Dios. Por eso en referencia al papel de la teología de la liberación anima a ver lo que hay «de gracia y pecado tanto en la historia como en el hombre». Él no habla de analizar la situación desde el punto de vista de las leyes, ni siquiera de la propia moral porque, como hemos visto en las explicaciones sobre la trascendencia veterotestamentaria y neotestamentaria, anteponiendo a Dios como el que hace operativo el cumplimiento de las leyes, se puede llegar a descubrir que es la fe en él lo que salva. Es la salvación a través de la gracia «objetivadas en la historia». Es esta objetivación la que ha hecho que se denuncie el pecado que origina la opresión y pobreza en los pueblos latinoamericanos. Cristo, como bien sitúa el teólogo, vino a redimir. A través de esas concepciones es como el pueblo tiene que luchar contra el propio pecado para extirparlo, «para hacerlo desaparecer del mundo».⁴³²

Dentro de *Mysterium liberationis* nos encontramos con otro artículo sugerente de Ignacio Ellacuría, Utopía y Profetismo, en el que pone énfasis en la relación entre el profetismo y la liberación. En este apartado hace un desarrollo de lo que ha significado el profetismo en Latinoamérica y la relación entre el ideal utópico de la propia liberación. Unas palabras significativas suyas respecto a esto son:

El ideal utópico de una plena libertad para todos los hombres no es posible más que por un proceso de liberación, de modo que no es primariamente la libertad la engendradora de la

⁴³¹ Ibidem, p. 331.

⁴³² Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 374, p. 357.

liberación, sino que es la liberación la engendrador de la libertad, aunque entre ambas se dé un proceso de mutua potenciación y enriquecimiento».⁴³³

¿Qué quiere significar con esto? María Pía Lara escribe un artículo interesante, en donde ejemplifica los usos de la libertad positiva y negativa. Explica, en un primer momento que, por un lado, la libertad negativa hace uso de un sujeto que actúa sin estar obligado. En este sentido, esta característica del concepto de libertad, casa con el individuo y por tanto se mueve bajo los parámetros de las costumbres liberales que eliminan el sentido constrictivo a la hora de formar esos derechos inculcados al individuo. Por otro lado, la autora menciona el concepto de libertad positiva. En este caso sí que existe un indicador que mueve al sujeto el cual posee plena voluntad para seguirlo o no. El sujeto, en palabras de la propia autora, adquiere una autonomía para alcanzar, no lo que ya hay, sino lo que falta. Por lo tanto y siguiendo sus propias palabras: «[...] en el caso de la libertad negativa su cuestionamiento se dirige inmediatamente a la idea de acción, mientras que la libertad positiva se encuentra relacionada con la voluntad».⁴³⁴

Lo máspreciado que veo yo, en relación al tema que nos ocupa, es la síntesis que hace la autora sobre este tipo de libertad en la figura de Kant. Para ello realiza el siguiente recorrido en cuanto a la primera, la libertad negativa que se asocia a ese constructo de derechos en torno al individuo viene prescrita en dos líneas a cumplir dentro de la ley en los individuos que distinguen el ámbito privado del público o, dicho al modo que menciona la autora, de la autoridad pública. La libertad negativa, como se ha visto en la tradición liberal, pone el acento en hasta dónde puede llegar esa autoridad pública para respetar el ámbito privado del individuo.

Es curioso, siguiendo la lectura de dicha autora, el acertado análisis que hace de la libertad en Kant. Partiendo de Rousseau como primer exponente de la libertad positiva, en cuanto es la propia comunidad a la que se da la «autodeterminación» desembarazándose del derecho de los otros y «se dicta leyes a sí misma», pasamos a un Kant que al enfrentarse con estos dos tipos de conceptos, libertad negativa y positiva, realiza una magnífica síntesis de ambas, en donde esos derechos

⁴³³ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 61, p. 415.

⁴³⁴ Lara, María Pía, "La libertad como horizonte normativo de la Modernidad", en Quesada, Fernando (coord.), *Filosofía política, Vol. I Ideas políticas y movimientos sociales*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 118.

individuales sirven para «apelar a la idea de voluntad como responsabilidad colectiva». Con lo cual se consiguen dos cosas: por un lado la autodeterminación de las personas y, por el otro, la búsqueda de la perfección mediante la propia autorrealización.⁴³⁵

Enlazando con Ellacuría estos supuestos de libertad, este nos habla de ambas libertades al enlazar que a lo largo de la historia el pueblo se alzó contra las injusticias llegando a acuerdos formalizados en una serie de derechos. Él pone el ejemplo de «los logros concretos de las famosas *liberties* inglesas de la Carta Magna o del Bill of Rights» (1225). Nos encontramos aquí una ley negativa, puesto, como bien señala el autor, este tipo de liberación, relacionada con el liberalismo, pasa a constituirse como la preservación de esos derechos dejando en la estacada la voluntad. En esto destaca el teólogo que es donde se encuentra la libertad real, que busca la propia autorrealización tanto política, social, jurídica, etc., de la comunidad. En América latina, prosigue el autor, esos propios derechos de quienes han conseguido librarse de la opresión, ahora se han convertido en privilegios que actúan y oprimen a los otros.

Ellacuría distingue muy bien que la libertad se debe dar ante unas condiciones reales, si no se dan esa serie de condiciones que potencien al individuo hacia su propia autorrealización, que le den a la comunidad, digámoslo así, una autonomía suficiente para poder llegar a ser sin el individuo, no puede apelarse a unos derechos que se han convertido en privilegios puesto que el Estado queda deslegitimado, no solo para invadir la privacidad de los opresores, a no ser que sea para otorgarle más privilegios en forma de derechos, entonces estamos hablando de una libertad hipócrita.⁴³⁶

En palabras del autor:

Una cosa es la liberalización y otra cosa muy distinta es la liberación. Los procesos de liberalización solo son posibles si han antecedido procesos de liberación. La liberalización es problema de élites y para las élites, mientras que la liberación es proceso de mayorías populares y para mayorías populares, que empieza por la liberación de las necesidades básicas y construye después condiciones positivas para el ejercicio cada vez más

⁴³⁵ Ibidem, pp. 119 y 120.

⁴³⁶ Ellacuría, Ignacio, op. cit. n. 61, p. 416.

adulto de la libertad y para el disfrute razonable de las libertades. Que determinados procesos de liberación tiendan a convertirse en nuevos procesos de dominación es algo muy a tenerse en cuenta, pero no invalida la prioridad axiológica de la liberación sobre la liberalización a la hora de alcanzar la libertad.⁴³⁷

Y para aclarar el tema, Michael Eric Dyson nos dice que esas identidades colectivas, que han sido no solo marginadas sino también proclamadas como tales por aquellos individuos privilegiados, piden que también sean tratados como individuos y para ello tienen que hacer uso de la fuerza colectiva para conseguir liberarse.⁴³⁸ Pero, ¿cómo como se explica esto eludiendo la confrontación con la fuerza armada o sea a través de los nefastos resultados de las revoluciones que han ido incurriendo tanto en Latinoamérica como en países de otros continentes? Kant ya había mencionado algo parecido en su tratado sobre la Ilustración, muy propio con la síntesis que hemos mencionado antes, en donde más o menos explicaba que no se puede pretender hacer una revolución exhortando a un pueblo en minoría de edad, puesto que este tipo de violencia al final lo único que trae es inestabilidad. Kant hablaba sobre el acatamiento externo a las leyes con las que convivimos y el buscar, a nivel interno, ser nosotros mismos y una vez hecho esto, trasladar esta acción a los demás. El médico, el abogado, el juez, el maestro, etc., deben actuar a nivel externo como les exigen las leyes, pero otra cosa distinta es esa búsqueda dentro de ellos mismos que hace evolucionar el pensamiento, que despierta al hombre de su minoría de edad. Kant abogaba, en definitiva, por la evolución de la humanidad frente a la brusquedad de las revoluciones, la confrontación del diálogo frente a la simple confrontación de la fuerza.⁴³⁹ Desde la razón práctica Kant sobrepasa el mundo de los fenómenos, en el que todo ocurre por necesidad, y aterriza, expresando con sus propias palabras, en un concepto de libertad que es «la capacidad de los seres racionales para determinarse a obrar según leyes de otra índole que las naturales, esto es, según leyes que son dadas por su propia razón; libertad equivale a

⁴³⁷ Ibidem, p. 417.

⁴³⁸ Peterson Jordan B., Fry Stephen, Eric Dyson Michael, Goldberg Michelle, *La corrección política*, Editorial Planeta, Barcelona, 2019, p. 23-24.

⁴³⁹ Kant, Immanuel, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Foro de Educación n.º 11, Madrid, 2009, pp. 249-254, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3171408>

autonomía de la voluntad». Sin esa autonomía de la voluntad nunca se resolverán los conflictos de identidad». ⁴⁴⁰ Y eso es lo que busca la teología de la liberación.

3. EL PROCESO EMANCIPADOR: CLAVES

Llegados a este punto tenemos las siguientes claves importantes:

- 1) Sin prescindir de la unidad trascendental y universal de la historia, hay que tener en cuenta que no debemos descuidar que existe un plano material de la historia. Por eso es absurdo que nos intentemos mover fuera de las vicisitudes y acciones históricas. Esto se puede entender mejor si lo comparamos con las propias explicaciones del crítico literario Claudio Guillén, cuando hace una comparación entre lo local y lo universal en la literatura. Este nos indica que «la situación en la que se encuentra el crítico-historiador no es simple ni cómoda». Para ello, sigue diciendo, este pasa por una serie de fases: La primera consiste en «la distancia que media entre una inclinación artística (el goce de la literatura como arte) y una preocupación social (la obra como acto, como respuesta a las imperfecciones del entorno histórico del hombre)». La segunda nos lleva a una distinción entre el sesgo interpretativo del texto y la fuente teórica de la que se nutre y que lo aclara. En tercer lugar, nos sitúa entre la creación del individuo, la cual marca las distinciones al aportar un origen a la misma, y el «sistema (el conjunto, el género, la configuración histórica, el movimiento generacional, la inercia de la escritura, etc.)». Esto nos lleva a lo que el autor llama la comparación entre «lo local y lo universal». ⁴⁴¹ Llevando estas explicaciones al propio desarrollo de esta tesis, podemos concluir que hubo un enorme impacto social y cultural que se produjo en el Nuevo Mundo al entrar en contacto con los conquistadores llegados del viejo continente. Esa mezcla cultural, a lo largo del tiempo, hará mella en el populacho mediante la cristianización de la cultura autóctona que llevará en su propio seno el germen de la independencia a través del recurso al mito que se forja de ambas. ⁴⁴²

⁴⁴⁰ KANT, Immanuel, op. cit. n. 227, pp. 158-159.

⁴⁴¹ Guillén, Claudio, op. cit. n. 2, p. 30.

⁴⁴² Ver páginas 57-63.

- 2) Desde un principio, la teología humanística del siglo XVI aporta su signo más importante al denunciar, a través de misioneros que llevan a la praxis sus ideas, el estado imperfecto de una gobernabilidad inflexible, tanto de las autoridades civiles como eclesiásticas. Estas han cerrado filas contra la reforma a través del Concilio de Trento, y han creado una masa social de oprimidos frente al nacimiento, cada vez más incipiente, de una burguesía que actúa como intermediaria entre la metrópolis y las colonias. Es a través de la popularización de la religión como ahínca en el pueblo el anhelo de justicia social.⁴⁴³
- 3) El Concilio Vaticano II, tal como expone Roberto Oliveros, da el pistoletazo de salida para que ese recorrido teológico pudiera encontrar su seno dentro de la Iglesia y, a la vez, sirviera como inicio «de la palabra viva de la realidad de nuestros pueblos y que la reflexionaran críticamente a la luz de la fe».⁴⁴⁴ En definitiva, acabar con la cerradura del Concilio de Trento y el miedo a una nueva división dentro de la Iglesia.
- 4) Es importante tomar como fuentes la interpretación tanto cristológica como eclesiológica que surge en el contexto de los pueblos latinoamericanos dentro de la teología de la liberación, pues no debemos desmarcarnos tampoco de la trascendente de la historia para no perder contenido. Hemos mencionado varias veces a Julio Lois por la acertada reflexión que hace sobre la teología cristológica que se materializa en los distintos marcos situacionales de los países latinoamericanos a través de su recorrido histórico, y la relación que indica el lugar que ocupa la comunidad eclesial dentro de esta cristología.⁴⁴⁵ Este expone que «el encuentro con el Jesús, presente hoy en la historia, se realiza de manera privilegiada en el encuentro con los pobres», por consiguiente, termina el autor: «El creyente que vive su fe en Cristo desde el lugar que le proporciona la Iglesia de los pobres sentirá la urgencia de estar en el lugar social desde donde es posible la participación activa en los procesos de liberación que asumen con realismo, la causa de los pobres de la

⁴⁴³ Ver páginas 64-66.

⁴⁴⁴ Oliveros, Roberto, op. cit. n. 15, p. 25.

⁴⁴⁵ Ver páginas 67, 71 y 76

tierra». Con lo cual el autor, en referencia a la fuente de la que bebe la comunidad, da un lugar central al papel que ocupa el Jesús histórico dentro de la teología de la liberación en su camino.⁴⁴⁶

- 5) El anterior punto comparativo hace ya más referencia al pensamiento y la literatura en sí, pues esta es la consecuencia de los anteriores puntos. Aquí sí que podríamos dar una interpretación literal de las reflexiones que hace Claudio Guillen. Surge en este contexto una literatura que, si bien recibe impulsos del desarrollo histórico, forjan un mito en torno a la opresión del pueblo. Dicho mito es el resultado de una simbiosis de las fuentes del pensamiento humanístico y la cultura precolombina.⁴⁴⁷
- 6) En la obra de Ernesto Cardenal, como en la de José Martí, se puede comprobar un pensamiento imbuido por ese entrecruzarse lo local y universal que expone Claudio Guillen quien toma como punto de arranque la actualización, como hemos ido viendo a lo largo del desarrollo de esta tesis, del pensamiento humanista español del siglo XVI que responde como podemos observar en Gerd Theissen y Annette Merz, cuando hacen referencia al «sustrato socio-histórico» del mensaje de Jesús, a una larga disputa a favor de los pobres.⁴⁴⁸ Esto de por sí no nos hace perder de vista, como señala Julio Lois, que si bien:

la cristología de la liberación se entiende a sí misma como una cristología «desde abajo», que privilegia la metodología «ascendente», sabe perfectamente que «el misterio de Cristo se ha formulado ortodoxamente de forma descendente, o bien en la afirmación evangélica de que "la palabra se hizo carne"» (Jn 1,14) o bien en la afirmación dogmática de la unión hipostática, según la cual la unión de naturalezas en Cristo se da en la persona [...]

Para la cristología de la liberación el lugar social y eclesial en que se sitúan los pobres concede la «parcialidad» necesaria que permite entender evangélicamente la verdadera universalidad de Jesús.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Lois, Julio, op. cit. n. 127, pp. 225-231.

⁴⁴⁷ Ver páginas donde se desarrolla el tema del mito: 51-63, 91-98 y 120-125.

⁴⁴⁸ Theissen, G. y Merz, A., op. cit. n. 413, p. 396.

⁴⁴⁹ Lois, Julio, op. cit. n. 127, pp. 250-251.

7) Desde los albores de la colonización americana se dio un pensamiento liberacionista que surgió de la mano de pensadores humanistas y hombres de iglesia que tomaron este pensamiento como bandera. Bartolomé de las Casas es la primera figura que se nos viene a la mente como prototipo de teólogo de la liberación debido tanto a la causa que tomó a favor de los pueblos indígenas como al precedente que los propios teólogos de la liberación reconocen en este. Pero detrás de esta figura, así como de otras que lo siguieron, nos encontramos un humanismo que es desarrollado por varios teólogos, provenientes en su mayor parte de la Escuela de Salamanca, que dieron pie a un proyecto teológico-jurídico para salvaguardar los derechos de las personas autóctonas de las tierras recién descubiertas, y que sirvió de base para avanzar, a lo largo de la historia de Latinoamérica, en la lucha contra los más oprimidos. Entre estos pensadores destacaron dos especialmente: Francisco de Vitoria como «el pionero de estos raciocinios», y Domingo de Soto por la especial vinculación que existe entre él, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Esto se puede vislumbrar mejor a raíz del extracto que realiza este de las disputas que mantuvo el obispo de Chiapas con el teólogo Sepúlveda durante las Juntas de Valladolid durante las cuales es donde mejor podemos comprobar esas dos visiones entre los que defiende a la masa oprimida y aquellos que optan por la expansión colonialista para bien de la metrópolis y el conjunto de oligarquías que se forman para salvaguardar sus privilegios. Como hemos visto, sobre todo al tocar el contexto histórico y emancipador en el que se desarrolló José Martí, este toma la voz profética de Bartolomé de las Casas, en donde la revolución cubana se da como el anuncio de la parusía. La relación de José Martí con Jesús se produce dentro de la historia, es por eso que toma las virtudes que caracterizaron a este y lo eleva al esfuerzo moralizante de cada día. Y lo divino queda representado a través de un esfuerzo dialéctico transcendental que busca devolver a la nación, que es la representación del pueblo oprimido, su libertad.⁴⁵⁰ De aquí, podemos sacar los siguientes puntos:

⁴⁵⁰ Ver páginas 55-81.

- Surge un prototipo de teólogo de la liberación en el cual se interrelaciona la experiencia de la situación contextual con la que se topa en su misión evangelizadora.
- Existe una base teológica humanística que sirve de pilar de esa confrontación con la situación de poder que se genera en las nuevas colonias.
- Se da, a la par, un pensamiento político y teológico centralista en la vieja Europa que se ve reforzada por los acontecimientos amenazadores de la reforma y el peligro islámico que asola las fronteras.
- Se intensifica la tensión entre el poder eclesiástico y el secular. Esto da un mayor margen a ciertos teólogos para discurrir un pensamiento más alejado de los intereses particulares políticos más en consonancia con los problemas de la comunidad.
- Por parte de los poderes políticos, en su afán unionista, se pervierte la imagen de Cristo que pasa a ser una especie de portaestandarte contra los enemigos que amenazan el orden constituido.
- Se deja poco margen de maniobra a los pensadores y pastores misioneros de las nuevas colonias y se evita en mayor medida que puedan aportar unos puntos de vista que son forjados sobre el terreno.
- Se crea una especie, digámoslo así, de dualismo político y teológico entre los que defienden la centralidad venida de la metrópolis y, por tanto, a la minusvaloración de la opresión contra el pueblo indígena y, por otra parte, aquellos que se mueven en el contexto de las nuevas comunidades se relacionan con la cultura de allí y la asimilan hacia el pensamiento cristiano, y ven con horror la perversión del mensaje cristiano en aras a explotar a estos pueblos.
- De aquí surge una figura prominente que será considerada por los grandes teólogos liberacionistas y los sucesores políticos de esa lucha contra la opresión no solo como el prototipo de teólogo liberacionista, sino también como una especie de abogado de los derechos de los pobres, en su caso los indígenas, del cual parte todo el movimiento liberacionista posterior. Este es Bartolomé de las Casas.

- Bartolomé de las Casas está influenciado por la teología humanística de la Escuela de Salamanca, en especial de Francisco de Vitoria. Domingo de Soto cumple un papel esencial en esta relación puesto que no solo tiene un gran vínculo con Francisco de Vitoria, sino que también es el gran narrador de esa lucha dualista entre los que defendían una concepción u otra del imperio.
8. José Martí es un punto de transición importante que liga la voz del profeta que lucha a favor de los indígenas y la de los liberacionistas del siglo XX, estos últimos sin perder lo trascendental histórico y divino de Jesús a través la asimilación del mensaje. Adoptan una misma actitud profética frente a la opresión de la línea de gobiernos formados por pequeñas oligarquías, que no ha podido ser extinguida durante la emancipación latinoamericana, y que se dedica, de igual forma, a la explotación del pobre. En la poesía de Martí al igual que posteriormente en la de Ernesto Cardenal, se busca principalmente una literatura propia que se mueva dentro del panorama histórico social, determinado por un proceso emancipador y revolucionario que es fruto de la lucha a favor del más oprimido, y que no pierde de vista el marco universal de su misión.⁴⁵¹

En el segundo punto del capítulo III, hemos visto como la actitud de José Martí está integrada dentro de esos lazos históricos que lo concatenan con la figura del prototipo del teólogo liberacionista que ha representado las tres figuras señaladas anteriormente.

Tal como expone el investigador Luis Rafael existe un lazo que se mantiene en la más pura esencialidad, «la renovación poética en Hispanoamérica es hija de la tradición literaria española y latina»⁴⁵² En José Martí es cuando esos lazos se acentúan más y se concretiza en el propio compromiso social, lo cual lleva implícita esa literatura, y la actualización de ese compromiso, como ya hemos tratado en varias ocasiones, que se remonta a la teología humanista y se exporta del viejo continente

⁴⁵¹ Ver páginas 82-116.

⁴⁵² Rafael, Luis, "Continuidad de la renovación poética hispanoamericana: la metáfora y el ritmo en José Martí y Nicolás Guillén", *Anales de la literatura Hispanoamericana*, Vol. 31, 2002, La Habana, p. 214. Disponible en <https://revista.ucm.es>

durante la colonización americana, «en relación con la sociedad y la época en que vive». Como nos cuenta el investigador:

José Martí nos aleccionó sobre cómo crear una literatura continental aprovechando lo mejor del legado de nuestros ancestros y los aciertos de las literaturas extranjeras. Guillén, con su obra, repite esta lección y logra hacer de su lírica no la expresión de un individuo aislado, de un grupo aislado dentro de la sociedad, sino la expresión del Ser que conforma la sociedad y la nacionalidad toda. Su voz es la voz del pueblo y por eso su poesía remite a la neopopularización del lenguaje literario que también emprende Martí, a la captación de los valores fonéticos de nuestra manera de expresarnos. De ahí que haya en sus versos una tendencia al acento agudo, al octosílabo, a la brevedad del enunciado, todas ellas características del español hablado en Cuba.⁴⁵³

Que existe una relación con lo trascendente es algo innegable en el poeta cubano. Esta relación con lo trascendente cobra fuerza en esa búsqueda, desligada de la burguesía cubana, que busca una identidad nacional anhelante de independencia. En su obra, lo podemos visualizar de una manera clara en el *Canto Religioso*. Se aprecian las claras influencias en él de la teología humanística actualizada por un socialismo que muestra la preocupación de este por el sufrimiento de su pueblo.⁴⁵⁴ Ya hemos visto con Roberto Oliveros cómo existe un continuo a la hora de explotar al oprimido y que lo único que ha cambiado de los primeros colonizadores a la pequeña oligarquía cubana que domina la isla sirviendo a los intereses de la corona española es la forma de llevar a cabo esa manera de explotar. El poeta, en el mismo momento que hace, también actúa de manera profética, exponiendo una intensa denuncia y llamando al pueblo hacia la libertad.⁴⁵⁵ Con esto, siendo reiterativo, toma el testigo de aquel Bartolomé de las Casas que, igual, denunció las causas de explotación dentro del contexto histórico que le tocó vivir. A la par, el poeta y revolucionario deja las puertas abiertas para que otro reconocido poeta, en este caso Ernesto Cardenal, recoja el testigo.

¿Qué relación podemos concluir entre José Martí y la teología de la liberación?

⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 220.

⁴⁵⁴ Ver página 101-103

⁴⁵⁵ Ver página 104-105

1. Aunque José Martí es anticlerical, tiene una concepción especial sobre la religión. Para él, como hemos visto en las investigaciones de Juan Antonio Monroy Dios, se encuentra en la propia naturaleza del ser humano. Es pues por esto que aquel recurra a ese sentimiento que fluye por todo su ser para encontrarse con el amor que de él emana hacia todos los hombres.
2. Hay una, digámoslo así, exteriorización, como refiere Enrique Nattes de la poesía de José Martí hacia los problemas que asolan al pobre. Una fuerza emocional que llega a lo más profundo del pueblo doliente. La situación cubana, siguiendo a Nattes, provocan en el poeta ese despertar de unos sentimientos nacionalistas que se hacen poesía e interpelan al pueblo. El escritor comprometido surge ante la necesidad de querer transformar la situación adversa y opresora que sufre el pueblo cubano.
3. La situación histórica en la que se desenvuelve José Martí está fluyente de un socialismo que reivindica la recuperación de la patria perdida. Para ello, tal como hemos visto señalar a Jorge Abelardo Ramos, esta solo se consigue mediante la emancipación de los poderes que oprimen a Latinoamérica.
4. La investigadora Ada María Tejada ya nos habló de esa importancia realista y conflictiva que emana de la obra de José Martí. Una obra, como señala, que se construye sobre las bases de un mundo en constante transformación. De aquí que estas exigencias relativas al pensamiento sigan una tradición humanista que se ancla en Latinoamérica proveniente del viejo continente. Se produce una simbiosis entre ambos pensamientos: el humanístico y el socialismo de la época para prestar combate.
5. La poesía preexpresionista, como señala Ada María Tejada emana de la pluma del poeta para denunciar todo tipo de dominio, no solo contra el colonialismo venido de la metrópolis española, sino también contra un nuevo tipo de colonialismo que se vislumbra con la llegada de un progreso que explota al pobre de una manea mas inmisericorde. Una nueva forma de explotación que

se expandirá a través del siglo XX y a la cual tendrán que hacer frente los herederos de la tradición emancipadora.⁴⁵⁶

Volviendo a las pautas de Enrique Dussel, vemos que existe una correlación en el análisis instrumental por parte de la teología liberacionista y el propio proceso revolucionario que siguió José Martí. Como hemos visto anteriormente, el marxismo ha evolucionado en ellos desde su pura originalidad como «herramienta crítica» que se sitúa en el contexto histórico que se emplea. En José Martí, tal como expuso Frei Betto se dio una revolución original donde la praxis quedaba abierta al campo creativo y aperturista de la poesía frente al marxismo violento y dogmático. Este era empleado, por el poeta cubano, como una sutil herramienta, de crítica social. La correlación que une a José Martí con el cristianismo de base, siguiendo la misma estela dejada por el autor que estamos tratando, germina en esa lucha por los pobres que se hace ostensible en el símbolo del crucificado que envuelve a aquellos que están siendo oprimidos, explotados, humillados, etc.

Para poder proseguir con estos puntos, antes debemos recordar la descripción que hacía Enrique Dussel sobre el análisis marxista y la relación de esta con la teología de la liberación, puesto que esta herramienta nos ayudaría a entender el papel que cumple la praxis cristiana en Latinoamérica, recordamos, y según el autor, marca «la condición de posibilidad de la utilización teórica del marxismo en la teología de la liberación latinoamericana».⁴⁵⁷ Ese obstáculo que de siempre ha impuesto la Iglesia para comprender lo más intrincado del marxismo suscita la misma reacción por parte del comunismo que deriva de las ideas marxistas. Aún así, y pese a las vicisitudes históricas, el dialogo entre ambos, la teología y las ideas marxistas, encuentran, dentro de un contexto histórico determinado, un camino común que se debe «a la apertura de nuevas posiciones» por ambos. El marxismo entonces es aprovechado como herramienta de análisis, y desligada de todas las enmarcaciones históricas que de un lado u otro lo fueron pervirtiendo, así como del materialismo dialéctico que era incompatible con el cristianismo. Esta vía de la praxis crea una convergencia que se sitúa hacia el camino del oprimido, el pobre sufriente. Un hecho a destacar por el

⁴⁵⁶ Ver página 107-116

⁴⁵⁷ Ver página 115-116

propio pensador que nos sirve de enlace entre José Martí, Ernesto Cardenal y la propia teología liberadora es esta vía que une marxismo y cristianismo, señala el autor en referencia a un movimiento revolucionario en el cual el poeta nicaragüense tuvo un papel primordial.

El triunfo de la revolución sandinista dio al diálogo entre cristianos y marxistas la primera prueba histórica de su posibilidad. Ahora era una realidad. En la declaración del 7 de octubre de 1980, el FSLN deja estampada la superación de una época histórica de incompreensión entre cristianismo y revolución poscapitalista en todo el mundo, y esta lección será aprendida, no sólo por África y Asia, sino aún por Cuba y la Unión Soviética.⁴⁵⁸

Es importante, como hemos citado ya, el texto que recoge el autor de la dirección general del FSLN en el que señala que ser sandinista no es contradictorio con la propia experiencia cristiana. Ambas llevan implícita la misión revolucionaria. Tanto el militante como los cristianos toman como base su propia fe y saben cómo hacer frente a los problemas que asolan al pueblo a lo largo de la historia.⁴⁵⁹

Tomando las investigaciones sobre el movimiento sandinista que hace Xabier Gorostiaga, podemos constatar que este persigue ese ideal Martiniano de «lucha por la autodeterminación e identidad» del pueblo nicaragüense. Para este se da un «nuevo sujeto histórico» que debe protagonizar una especie de cambio transicional en pos del pueblo que sufre. En esto, y en referencia a los puntos convergentes que se producen entre el cristianismo y el marxismo que es propia de esta revolución, nos dice el investigador:

La convergencia ideológica. Las revoluciones de los "condenados de la tierra", tienen una cultura orgánica, donde los pueblos, para poder sobrevivir, han digerido ideologías y tradiciones culturales que en el mundo cartesiano de las sociedades desarrolladas de Occidente muchas veces aparecen como contradictorias. Esta capacidad orgánica de asimilar y encontrar la convergencia, incluso entre ideologías no coincidentes, es uno de los nuevos fenómenos ideológicos que sobresalen sobre todo en los Pequeños Países de la

⁴⁵⁸ Dussel, Enrique, op. cit. n. 98, p. 119.

⁴⁵⁹ Ver página . 131-132.

Periferia. La convergencia entre nacionalismo, cristianismo y marxismo es un típico aporte sandinista.⁴⁶⁰

Hemos visto cómo el paradigma de José Martí es la figura del Jesús histórico. Sin embargo, existe una breve distancia entre el poeta cubano y el marxismo. Este siente que su lucha tiene que estar motivada por el amor hacia el hombre y no estar expresada en odio. Es pues que el marxismo para él, como ya hemos argumentado varias veces, lo utiliza como herramienta de análisis social. Esa lucha que emplea de un modo desinteresado, el sacrificio como desprendimiento, es lo que fija un fuerte paralelismo con la figura de Cristo. Dentro de esa fuerza creadora de futuro, pues, Xabier Gorostiaga también nos señala:

El cristianismo, representando la religiosidad y cultura popular, es parte también de la identidad de sobrevivencia y resistencia del pueblo ante la opresión histórica. La Irrupción de las masas creyentes en los procesos de cambio se hizo patente en Nicaragua, donde entre revolución y religión no ha existido contradicción, a pesar de los numerosos esfuerzos por crearla, tanto por el gran vecino como por sectores de la propia Iglesia. El marxismo, incorporando las experiencias revolucionarias del Tercer Mundo y los aportes científicos de la tradición marxista, se inserta y enriquece esta convergencia ideológica, dentro de la lógica de las mayorías y del nuevo sujeto histórico.⁴⁶¹

En este sentido Enrique Dussel cuando nos habla del cristiano liberacionista que toma como herramienta de análisis el marxismo, nos está hablando, entre otros y por poner un ejemplo, de ese Leonardo Boff que nos señala la vía de la Biblia y la realidad social en la que debe moverse la teología en los países latinoamericanos. Este punto ha sido determinante en esta tesis para poder introducirnos en la experiencia del pueblo oprimido de Dios durante el devenir histórico.⁴⁶²

Eduardo San José Vázquez nos hablar del «heterogéneo conjunto de ficciones históricas que abarca desde la renovación de la narrativa hasta nuestros días» y cómo esto permite indagar en la fuerza que imprimió a esta el proceso emancipador que empezó en el siglo XVIII. De alguna manera la literatura del siglo XX dibuja rasgos

⁴⁶⁰ Gorostiaga, Xabier, "Legados, retos y perspectivas del sandinismo 1979-1989", en Gómez, J.P. y Antillon, C. (coords.), *Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo*, Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño, CLACSO, Buenos Aires, 2016, pp. 147-148. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 148.

⁴⁶² Dussel, Enrique, *op. cit.* n. 98, p. 130.

actualizadores que se inspiran en dicha época, crucial en la historia de los países latinoamericanos. Nos dice el autor:

En *Concierto barroco* (1974), Carpentier vuelve a utilizar el pretexto dieciochesco para dar cabida a sus intereses más recientes en torno a la expresión barroca, cuestión estilística y ontológica sobre la que iba matizando su proyecto de un esencialismo cultural americano [...] Gabriel García Márquez aprovechó la temática dieciochesca para actualizar sus propuestas de una racionalidad potestativamente Americana en *Del amor y otros demonios* (1994).⁴⁶³

Uno de los claros ejemplos actualizadores se da en el Caribe antillano, y estas razones las enumera el investigador.

El sincretismo cultural y racial, la esclavitud, la convivencia simultánea de varios tiempos históricos, las refracciones y adaptaciones ideológicas que se producen en el advenimiento de las ideas europeas, o la figuración del territorio colonial como espacio de conflicto entre las potencias metropolitanas señalan la gran encrucijada histórica que a lo largo del Setecientos fue el Caribe, tomado tan a menudo como un Mediterráneo americano.⁴⁶⁴

⁴⁶³ San José Vázquez, Eduardo, “*Las luces del siglo Ilustración y modernidad en el Caribe: la novela histórica hispanoamericana del siglo XX*”, en Carlos Rovira, José (Dir), Cuadernos de América sin nombre n° 22, Universidad de Alicante, 2008, pp. 28-29.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 30

CONCLUSIONES

Después de finalizar esta tesis doctoral sobre la relación de dos campos de estudio: la teología y la narrativa latinoamericana dentro de un espacio literario en continuo dialogo, cabe decir que los propios objetivos que me propuse se han ido descubriendo, como hemos podido observar, a lo largo de este trabajo y, por tanto, las conclusiones, podríamos decir, se han ido desatando con los mismos. Esto me lleva a afirmar que ambas disciplinas han bebido de las propias fuentes de la teología humanística del siglo XVI, que estas se han desarrollado junto al proceso emancipatorio político que parte desde los propios orígenes de la conquista, y que las diversas realidades culturales y sociales con las que se han topado ha dado origen a un pensamiento original que ha quedado traducido en una narrativa propia. La teología liberacionista y la narrativa latinoamericana, por tanto, parten del mismo punto en la defensa del oprimido y en el propio proceso emancipador político. Con lo cual, en determinadas cuentas, se determinaría cual ha sido la función de la teología desde un principio y los vínculos con la literatura.

Al comenzar este trabajo, señalaba mi propósito de pretender aportar una percepción de conjunto que nos permitiera establecer un lazo entre diferentes situaciones pertenecientes a tiempos diferentes. Estas investigaciones se irían desarrollando, pues, bajo un marco epistemológico relacional que nos permitiera llevar a cabo un análisis de ese enorme cauce entre las corrientes pensamiento de la metrópolis española con el «Nuevo Mundo». Todo, con la finalidad de que pudiéramos ampliar nuestro concepto sobre una dialéctica entre estos dos campos de estudios que se remontan a los propios orígenes de la colonización.

Por lo tanto, era interesante ver el enfoque que iba tomando la teología durante el proceso histórico de la conquista del «Nuevo Mundo» y como estos cambios que se iban situando dentro de un contexto histórico iban, del mismo modo, a elaborar un pensamiento que iba a contribuir de manera decisiva en el relato literario de los países latinoamericano. Es decir, el enfoque de estas investigaciones iban encaminadas a poder establecer una evolución de la propia teología, marcada por los hechos históricos que iban aconteciendo.

Lo que ha quedado claro en esta tesis es que como bien hemos mencionado de Enrique Dussel, en su obra *América Latina y conciencia cristiana*, es el surgimiento de un sentimiento reivindicativo indigenista que se ha creado a lo largo de su historia en Latinoamérica. Sentimiento que empezó a cuajar de manos de una serie de pastores de la Iglesia, formados en un pensamiento humanista, que se consternaron ante el trato que los nuevos colonizadores estaban dando a las personas autóctonas que habitaban en las nuevas tierras. Este se fue ramificando y, por lo tanto, abriendo hacia un sentimiento de justicia que clamaba por redimir a los pobres que estaban siendo injustamente explotados. Podríamos detallar todo lo que se ha abordado, de un modo abierto, introduciéndonos en el propio espíritu teológico que impregnó el pensamiento latinoamericano a lo largo de su devenir.

Una vez contrastado que hubo una influencia teológica, se podría llegar a determinar cómo se ha dado una evolución, de aquí que se dé la siguiente pregunta ¿qué papel ocupa la experiencia histórica trascendente y en que nos puede ayudar esto para entender el constructo histórico del pensamiento latinoamericano?

Para responder esta pregunta, hemos empezado exponiendo un marco referencial en torno a un prototipo de teólogo liberacionista, para ello hemos partido de la siguiente reflexión: el concepto de pobre es explorado detenidamente por los grandes teóricos de la teología de la liberación. El pobre aquí hace referencia a aquellos que han sufrido y siguen sufriendo la deriva corrupta de las instituciones, y ven en ello la causa del declive social, como de una evolución histórica que se desarrolla, como hemos visto, desde ese enorme impacto social y cultural que se produce a partir de una mezcla de culturas. Impacto que va a tener una enorme trascendencia a la hora de fijar un mito histórico en la lucha contra la opresión que de manera posterior sufre Latinoamérica.

Concluimos, pues, que, de un mito dentro de un proceso de lucha contra la opresión, se desarrolla un pensamiento en la cultura latinoamericana que busca, de manera constante, una identidad propia. En esta búsqueda no se puede prescindir de ese gran impacto cultural del que hemos hablado, así como de la importancia de las ideas, provenientes del viejo mundo, que van entretejiendo esa propia identidad. De esto la importancia de lo trascendente como hilo conductor.

Es desde un principio, que se da un proyecto histórico que gira en torno al avance de un colonialismo de signo imperialista. En ese proyecto, además, viene impreso un espíritu de uniformar las nuevas colonias hacia un pensamiento que se someta a la situación política que domina la metrópolis. Esto da lugar a un encuentro que crea la negatividad del otro, en este caso el indígena. Frente a esa actitud, y dentro del propio trasvase de ideas, se da un importante pensamiento teológico y humanista que hace despertar, durante la evolución histórica de los países latinoamericanos, la conciencia de ser un pueblo oprimido.

Una de las cuestiones importantes que he tratado, es esa transferencia entre la literatura y la propia teología. Nuestra aportación a la tesis siempre ha coincidido con este punto. Durante el trascurso de las colonizaciones se da un rico pensamiento humanista que va a tener vital importancia en el desarrollo político y narrativo. Surge una serie de pensadores en Europa, tanto de una rama como de la otra, que provocan un viraje cultural y social que, no solo tiene una gran repercusión en el viejo continente, sino que también hace mella, de una manera especial, en la nueva forma de tratar los asuntos en las tierras latinoamericanas. Es de notar el importante papel que jugó en ello la ya mencionada Escuela de Salamanca que acoge, entre otras figuras, a diversos pensadores humanistas venidos del resto de países europeos, y que tendrán como su figura más destacada a Francisco de Victoria y, por extensión hacia las nuevas tierras descubiertas, la figura de Bartolomé de las Casas, como personajes que lleva a la práctica todo ese pensamiento humanista y teológico. A través del testimonio que deja Domingo de Soto, en sus famosos extractos sobre el debate que mantuvieron Bartolomé de las Casas y Sepúlveda, hemos obtenido una herramienta considerable para poder remontarnos a esa lucha entre los partidarios de una política imperialista y opresora y aquellos que defiende otra, que es contraria y que hace signo en la confrontación contra la opresión y la propia identidad indígena.

Además la figura de Francisco de Victoria es transcendental en el desarrollo de esta tesis porque este va a servir de base o, mejor dicho, va a ser el punto de referencia sobre el cual gire, a su vez, el pensamiento de Domingo de Soto y, por tanto, el cariz que este le da a los famosos extractos donde quedan reflejadas las controversias entre Bartolomé de las Casas y Sepúlveda. Este trasvase de pensamiento humanista entre

ambos teólogos se centra sobre todo, en cuestiones morales y económicas de ahí hemos encontrado un hilo con la historia política posterior. Es de destacar la adhesión de ambos por la causa de los indios y en contra de los desmanes que se cometieron contra ellos. De aquí, podemos concluir que, ambos pensadores, Francisco de Victoria y Domingo de Soto, de manera principal, son los puntos de referencia teórica que van a atracar en Latinoamérica y que sentarán unos principios para que otros, entre los que destaca Bartolomé de las Casas, puedan desarrollar una labor pastoral en defensa de los oprimidos.

En este sentido, podemos decir que la relación de Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Francisco de Victoria forma un triunvirato en torno a la clase oprimida, en su caso el indígena. Esos son, pues, los elementos más representativas de esa teología humanista que se forma en torno a la Escuela de Salamanca, y que servirá para crear un discurso liberador, inspirador y actualizado a lo largo de la evolución histórica de los países latinoamericanos.

Esta tesis doctoral nos ha ayudado a comprender mejor que la historia muestra que existe una interrelación insistente entre la literatura y este pensamiento humanista teológico. Una relación que se va sucediendo y actualizando con el tiempo. En esta relación hay dos personajes que podríamos situar en un primer plano: José Martí y Ernesto Cardenal.

Por lo tanto, llegamos a la conclusión, tras ver lo expuesto en esta tesis, que de veras hubo un trasvase de ese pensamiento humanista teológico a otros modos de expresión como la Literatura. En José Martí también existe el mismo ímpetu de denuncia profética vinculado, como si fuera el pueblo escogido por Dios, a la suerte del pueblo cubano y su lucha por la liberación. Debemos recordar que el propio poeta recogió en su persona esa especie de aureola mesiánica más relacionada con el ejemplo moral del Jesús histórico que con la propia divinización de este

Su literatura sigue, como hemos visto, una suerte de unión en torno a los mismos derechos de justicia política que recogieron aquellos máximos exponentes de la teología humanista y, en concreto, Bartolomé de las Casas. Su quehacer político y literario está conjugado, igual que antes el obispo de Chiapas, en la lucha contra la

centralización explotadora proveniente de los colonizadores, aunque este va un paso más allá, debido al contexto histórico, al llevar su acción a una independencia radical de la metrópolis.

Nos acercamos a comprender, que existe, pues, una expresión que se ha ido radicalizando a lo largo de la historia y que ha seguido las huellas de las primeras comunidades eclesíásticas. Esa radicalización parte de un ideal humanista y, por tanto, es prefigurado en el pensamiento emancipador de los países latinoamericanos. Es a partir de este como Latinoamérica se sitúa, volviendo a recoger las palabras de Ellacuría, en «una creación de posibilidades». Esa posibilidad que en la teología humanista encuentra su razón de ser en la acción evangélica, en el poeta cubano se transforma sin perder la más pura esencia de la misma, hacia una lucha patriótica, en aras del martirio, en el que lo divino es ahora la patria y los opresores aquellos que la encadenan. La literatura se torna, aquí, contra la servidumbre hacia los que oprimen al pobre que está, ahora, unido a la figura de la propia nación. Martí, con esto, se adhiere a una serie de corriente de escritores que busca la nacionalización de la literatura. Esto me ha permitido nombrar al poeta con el título de profeta de la nación.

Llegamos a la conclusión, acorde con los objetivos que nos habíamos propuesto, de la adhesión de José Martí con la figura del Jesús histórico, la misma figura que atranca con la llegada de los primeros colonizadores y pasa a formar parte de la historia trascendente de los pueblos latinoamericanos dentro de la evolución que dan los diferentes contextos históricos. Y como, el poeta cubano, de ese Jesús histórico extraía un concepto de moral de justicia que, como hemos desarrollado a través del trabajo de investigación de Jesús A. Martínez Gómez, hace que esa relación suya con el cristianismo adquiriera un aspecto muy peculiar. En este el propio Jesús es la imagen que no nos hace caer en el mal y que, por tanto, otorga dignidad al hombre. Una suerte de dignidad que se centra en la independencia, hacienda notar aquí el proceso revolucionario emancipador cubano en el que el poeta está tomando un papel considerable, y que lo une tanto con el pensamiento teológico humanista de Bartolomé de las Casas como con el cambio teológico liberacionista en el que figura Ernesto Cardenal.

El mismo Ernesto Cardenal en su propia experiencia del pueblo oprimido, ya nos está situando en cuatro momentos:

1. El del sentido bíblico para la comunidad de cristianos.
2. El de la realidad social en la cual se desenvuelve el pobre.
3. En la misma línea continua en la que se sitúo Bartolomé de las Casas en su lucha a favor del pueblo indígena de la que fue testigo, como hemos visto, José Martí.
4. En el relevo literario del mencionado poeta cubano.

Ernesto Cardenal emplea una literatura a la vanguardia de lo que se cuece en su época. El expresionismo, anticipado por José Martí, es el vínculo, al igual que el poeta cubano, que va a trazar Cardenal para describir la realidad y, de ese modo, poder actuar sobre ella. Vemos, pues, en esto, esa línea continúa entre ambos de la que ya hemos hablado.

Otra de las características de la poesía de Ernesto Cardenal que entronca con ese choque cultural que se produjo con los primeros colonizadores, se da no solo en la búsqueda incesante de los mitos precolombinos, sino en la actualización de los mismos a través del largo recorrido histórico, después del descubrimiento, hasta situarlos en el contexto social y político en el que el poeta necesita actuar. De aquí, que para él la situación de pobreza y opresión que sufre el pueblo a su máximo distintivo en esta lucha contra la opresión que tiene unos orígenes y un recorrido que no parece acabar. En esta actualización, Ernesto Cardenal ve el papel del poeta de gran importancia a la hora de aportar un nuevo lenguaje que destrone al anterior. De aquí, y como he expuesto en el desarrollo de este trabajo, llegamos a la conclusión de que se da una situación de unión trascendente entre el pasado, con la figura de Bartolomé de las Casas y José Martí, presente, a través del propio poeta nicaragüense, y futura que se está dando a raíz de la fuerza liberadora de la actualización del mito.

En los poemas de Ernesto Cardenal, hemos visto ese afán liberador de la mayoría que ha sido marginada por una minoría. El poeta necesita rebelarse contra toda esta problemática. El camino que persigue Ernesto Cardenal está imbuido de ese amor y

rebeldía, como hemos visto con la historiadora Marina Martínez, que parte de Dios hacia un estado de revolución. Su propia poesía está llena de esos sabores que reflejan el compromiso político. Es la propia realidad la que hace reaccionar al poeta de la liberación, igual que en su momento a José Martí. Es la misma acción política que va acompañada de una poesía de denuncia social la que lo define. Hay un algo trascendental que se deja captar por la poesía, ese algo de lo que nos hablaba María Zambrano, que une a ambos autores con lo trascendente. Para José Martí es la figura divinizada de la nación frente a los opresores, para Ernesto Cardenal es la propia figura de unión que produce la poesía entre Dios y la revolución a favor del pueblo oprimido. En ese encuentro con lo trascendente, clave para nuestra tesis, es donde se puede evidenciar en ambos sentidos de la revolución.

Lo expuesto nos lleva a la conclusión de que Ernesto Cardenal es el heredero de Bartolomé de las Casas. Él es el sacerdote comprometido. Para llegar a esa figura de compromiso antes debemos arrancarlo del cambio drástico que supone el pensamiento, para ello nada mejor que la materialización de este en la literatura. En la novela indígena se ejemplifica ese proceso de toma de conciencia del pueblo latinoamericano de la propia opresión que sufre, así como la disconformidad que suscita una religión complaciente con el poder. Es en este tipo de narración donde podemos entender esa idea de choque que conciben los autores de la época que se remonta a los primeros descubridores. Es aquí donde se refleja, de una manera transparente, esa búsqueda de una nueva identidad. La búsqueda de un pensamiento original que se ve en una literatura donde lo religioso y lo social van de la mano, como le hemos visto señalar a Celia María Parcero. El discurso eclesiástico hasta entonces parece separa al pueblo de la realidad que lo asola, como si esa lucha enconada entre una Iglesia frente a la opresión se retrotrajera al famoso debate que se produjo en las Juntas de Valladolid.

Conseguimos de este modo, los resultados esperados al comenzar esta tesis doctoral cuyo objetivo fundamental era encontrar un vínculo entre la teología de la liberación y la narrativa latinoamericana. Es en la propia vida y obra del poeta nicaragüense donde el pasado y el presente se cruzan fijando paralelismos con

Bartolomé de las Casas, a los que ya muchos empiezan a denominar como padre de la teología de la liberación.

Para reforzar mi conclusión, en la obra de Ernesto Cardenal, como hemos visto señalar al investigador Hidefuji Someda en el ejemplo que ponía de la obra *Estrecho dudoso*, del poeta nicaragüense, se da esa relación actualizadora entre la tradición humanístico-teológica y político-social de la misma manera que antes con José Martí. Una experiencia vital en definitiva donde lo divino (*Canto cosmológico*) se funde a través de la poesía en la miseria del esfuerzo por sobrevivir, las grandes explotaciones que llegan de los países ricos, la arenga al pueblo o el drama oscuro que le ha sido impuesto (*Hora cero*). En estas dos obras de Ernesto Cardenal es donde mejor se conjuga ese quehacer humanístico teológico que se ancló en la miseria del pueblo oprimido y lo llevó a lo largo de los siglos a la emancipación del poder opresor y a la búsqueda de un pensamiento original que mezcla ese choque cultural, que ya se produjo en los primeros albores de la colonización española, con el largo recorrido de este.

Llegados a este punto, y basándome en las conclusiones de mi tesis doctoral, puedo decir que la teología de la liberación es un elemento primordial en el pensamiento de América Latina y está presente en la narrativa al imprimir en esta un carácter reivindicativo del propio ser latinoamericano. La importancia de la teología, se podría concluir, es considerable por las siguientes cuatro razones: por el papel que cumple desde los propios orígenes de la colonización como elemento de denuncia profética; por ser el eje vertebrador sobre el que se apoya la emancipación del poder opresor a lo largo de una historia trascendente; por el vínculo que mantiene con las distintas culturas indígenas y el cariz sincrético que adopta con dicho contacto; y por el cariz de denuncia profética que imprime a la literatura, así como la relación actualizadora a lo largo de la emancipación de los países latinoamericanos.

Por último, me gustaría acabar esta tesis doctoral con la siguiente reflexión para mostrar la motivación que me ha hecho realizar esta investigación. Este interés tiene que ver con el proceso que da pie al cambio paradigmático en nuestra sociedad a través de la transversalidad de los distintos campos de estudio, en mi caso la teología de la liberación y la narrativa latinoamericana.

Jonathan Culler, en su obra *Breve introducción a la teoría literaria*, escribe lo siguiente:

El lenguaje no es, en resumen, una nomenclatura que proporcione etiquetas a las categorías preexistentes, sino que crea sus propias categorías [...]. Las obras literarias exploran la definición o las categorías de nuestra manera de pensar habitual, e intentan con frecuencia deformarlas o darles una nueva forma, mostrándonos cómo pensar algo que nuestro lenguaje había previsto.⁴⁶⁵

El autor nos adentra con estas palabras hacia unos horizontes que superan lo meramente literario. Para dar una nueva forma al lenguaje, antes hay que salir del pensamiento compartimentado al que normalmente nos tienen acostumbrados en nuestros centros de estudio.

⁴⁶⁵ Culler, Jonathan, *Breve introducción a la teoría literaria*, Austral, Barcelona, 2014, p. 76.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

AMORES CARREDANO, Juan B. (Coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2006.

CARDENAL, Ernesto, *Canto Cósmico*, Revista de la Universidad de Filosofía y Humanidades n.º 7, Fragmentos del poema de Antología nueva Ernesto Cardenal, Universidad Chile, 2001. Disponible en <https://web.uchile.cl>

CARDENAL, Ernesto Cardenal, Ernesto, *Antología de poesía*, prólogo Mario Benedetti, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Colección séptimo día, El Salvador, 1972.

GARCÍA CARBONELL, F. J., *Teología de la liberación y narrativa hispanoamericana*, Editorial Letra Impar, Almería, 2017, ISBN 978-84-947112-9-9.

GARCÍA CARBONELL, F. J., *¿Situación de la teología de la liberación?*, Editorial Círculo Rojo, Almería, 2019, ISBN 978-84-1338-782-6.

GUILLÉN, Claudio, *Entre lo uno y lo diverso*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2015.

ELLACURÍA Y SOBRINO (Coord.), *Mysterium Liberationis*, Editorial Trotta, Madrid, 1990, ISBN 84-87699-00-6.

MARTÍ, José, *Obra poética*, Edición de Juan Antonio Bueno Álvarez, Biblioteca Edaf, Madrid, 200, ISBN 13;9788441413481.

MARTÍ, José, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho (Ministerio de cultura de Venezuela), Caracas, 2005, ISBN 990-276-413-2. Disponible en www.brouillondeculture.fr

SOTO, Domingo de, *Controversias de Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda*, documento editado por Maxtor con motivo del Congreso Internacional sobre los derechos humanos, Valladolid, 2006.

VIGIL, José María (coord.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, editorial Comisión Teológica Internacional de la ASETT, 2007. Disponible en www.servicioskoinonia.org.

Fuentes secundarias

ABELARDO RAMOS, Jorge, *El Marxismo de Indias*, Biblioteca Universal Planeta, 1973, Barcelona.

ALEXANDROVICH AFANASYEV, Anton, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica*, Revista empresa y humanismo (vol. XIX, n.º 1), 2016. Disponible en www.unav.edu

ALCÁZAR, Joan del, "América latina en el siglo XX", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2012.

ALVARENGA, Luis, *Fundamentos filosóficos de la crítica Ellacuriana al movimiento revolucionario, Realidad*: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N.º 83, El Salvador, 2001. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

AMORES CARREDANO, Juan B., "La independencia de la América continental española", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2012.

AMORES CARREDANO, Juan B., "Hispanoamérica en el siglo XIX. Política, Economía y sociedad", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2012, Ariel, 2012, Madrid.

ANTISERI, Darío y REALE, Giovanni, *Del Romanticismo al Empirio-criticismo*, Historia de la Filosofía (Vol. 3.1.), Editorial Herder, Barcelona, 2010.

ARANGUREN, José Luis L., *La crisis del catolicismo*, Alianza Editorial, 1980, Madrid.

ARIAS DE LA CANAL, Fredo, *Las fuentes éticas de Martí*, Frente de afirmación hispanista A.C., México, 2000. Disponible en <http://www.hispanista.org>

ARMANDO GONZÁLEZ, Luis, Las ideologías políticas en América Latina en el siglo XX, ECA, julio-agosto, Nº 585-586. Disponible en www.uca.edu.sv

BALLESTERO, Manuel, *El principio romántico*, Anthropos, Barcelona, 1990.

BARROS, Marcelo, "Jesús de Nazaret, Orixá de la compasión", en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, s.l., editorial Comisión Teológica Internacional de la ASETT, 2007, www.servicioskoinonia.org

BATISTA LIBÂNIO, João, *Gustavo Gutiérrez*, Editorial San Pablo, Madrid.

BELL J, Daniel, *Teología de la liberación tras el fin de la historia*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2009, 978-84-936102-8-9.

BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, solemnidad de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, Roma, 2009, Librería Editrice Vaticana. Disponible en <http://www.vatican.va>

BERNETE, Francisco, *La resistencia de la Diosa. La Virgen de Guadalupe como formación de compromiso*, Trama y fondo: revista cultural n.º 41, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

BETTO, Frei, José Martí y el equilibrio del mundo desde la ética, Cuadernos Americanos: Nueva Época, Vol. 2, N.º 144, México, 2013.

BOFF, Leonardo, "Cristología a partir del Nazareno", en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, s.l., editorial Comisión Teológica Internacional de la ASETT, 2007, www.servicioskoinonia.org

BOFF, Leonardo, "Trinidad", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1986, ISBN 84-293-0741-09.

BOFF, Clodovis, "Epistemología y método de la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

BONACHÍA, Juan Antonio, *La Iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473*, Biblioteca: estudio e investigación n.º 25, 2010. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>.

BONNEAU, Guy, *San Marcos, nuevas lecturas*, Cuadernos Bíblicos n.º 117, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 200384-8169-530-0, 2003.

BORREGO PLÁ, María del Carmen, "Cultura y Arte en la América virreinal", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006.

CABESTRERO, Teófilo, "Primacía de los pobres en Jesús y la Iglesia", en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, (sl), editorial Comisión Teológica Internacional de la ASETT, 2007.

CACCIATORE, Giuseppe, *Una filosofía para América Latina: Leopoldo Zea*, Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, Vol. 6, N.º 1, Maracaibo, 2004. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6436399>

CALDERÓN, Fernando, "Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de la identidad", en Quesada Castro, Fernando (coord.) *Filosofía Política*, vol. 1, Trotta, Madrid, 1997, ISBN 84-87699-48-0.

CAÑIZARES CÁRDENAS, José Luis, *José Martí y el marxismo: una reflexión necesaria*, IV Conferencia internacional "La obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI", Escuela Provincial del partido José Martí Comas, Matanzas, 2008. Disponible en www.nodo50.org

CAMPANA, Oscar, "Jesús, los pobres y la teología", en José María Vigil (coord.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, editorial CTI ASETT, (sl), 2007.

CATALÁN MARTÍNEZ, Elena, "De curas, Frailes y Monjas: disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra, 1500-1700", *Hispania Sacra* LXV Extra I, enero-junio 2013, 229-553, doi: 10.3989/hs.2013.021, Universidad del País Vasco, disponible en <http://hispaniasacra.revistas.csic.es>

CASTILLO, José María, *La Iglesia que quiso el Concilio*. Colección Cruces, Editorial PPC, Madrid, 2013.

CASTILLO, José María Castillo, José María, *Los pobres y la teología, ¿qué queda de la teología de la liberación?*, Editorial Desclée de Brouwer, Madrid, 1997.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo, Poesía y mística: El Cantico Cósmico de Ernesto Cardenal (I), Periódico Protestante Digital, Madrid, 2015.

COLOM GONZÁLEZ, Francisco, "Legitimidad Política", en Quesada, Fernando (coord.) *Filosofía política*, Vol. I: ideas políticas y movimientos sociales, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

COMBLIN, José, "Espíritu Santo", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

CUADRA, Pablo Antonio, *Relaciones entre la literatura nicaragüense y la literatura francesa*. In: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, n.º 36, 1981. Número consacré à l'Amérique centrale

CULLER, Jonathan (1997), *Breve introducción a la teoría literaria*, Austral, Barcelona, 2014.

CUSTODIO GARCÍA, Olga Anet, *Figuraciones de Cristo en la novela hispanoamericana del siglo XX: Escritura entre sacrificio y redención*, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania, 1986. Disponible en Deutsche Nationalbibliothek: <https://bit.ly/3a9guyE>.

DERUSHA, Will, *Ernesto Cardenal: Poesía y teología de la liberación*. Publicado originalmente en alemán bajo el título "Ernesto Cardenal: Poesie und Befreiungstheologie", Raúl Fornet-Betancourt, ed. Theologien in der Social-und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Volumen 3. Eichstätt: Diritto Verlag, 1993. Disponible en <https://www.ensayistas.org>

DUSSEL, Enrique, *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*, Latinoamericana Libros, Buenos Aires, 1973. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>

DUSSEL, Enrique, "Teología de la liberación y marxismo", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

DUSSEL, Enrique, *La teología de la liberación: (estatuto epistemológico)*, Décima segunda conferencia, dictada el 19 de noviembre de 1972, Buenos Aires. Disponible en www.ifil.org

DUSSEL, Enrique, *América Latina y conciencia cristiana*, Editorial Don Bosco, Quito, 1980, Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org>

ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta, Madrid, 1991, ISBN 84-87699-09-X.

ELLACURÍA, Ignacio, "Utopía y profetismo", en J. Sobrino e I. Ellacuría (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

ELLACURÍA, Ignacio, "Historicidad de la salvación cristiana", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco J., La controversia entre Ginés de Sepúlveda y *Batolomé de las Casas. Una revisión*, Boletín Americanista, N.º 42-43, Barcelona, 1992.

FERNÁNDEZ SARRIA, Francisco, *Cristo sin cruz: una interpretación martiniana sobre Jesús*, Revista Encuentro, Edita Asociación Encuentro de la Cultura Cubana, 30/31 otoño/invierno 2003-2004, Madrid. Disponible en <https://www.cubaencuentro.com>

FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, Estudio Preliminar de Javier de la Higuera, (Javier de la Higuera, Eduardo Bello Reguera y Antonio Campillo Meseguer, trad.), Tecnos, Madrid, 2006, ISBN 978-84-309-4420-0, 2011.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, (Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, trad.), Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1980.

GALEANO, Eduardo, Cinco siglos de prohibición del arcoíris americano, Periódico El Ciudadano, 12 de octubre de 2012.

GARCÍA FUENTES, Lutgardo, "Economía en América Latina", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2012.

GARCÍA IRLES, Mónica, Recuperación mítica y mestizaje cultural en la obra de Gioconda Belli, Cuadernos de América sin nombre N.º 5, Universidad de Alicante, 2001.

GARDES de Fernández, Roxana, *Metáforas contextuales en la literatura hispanoamericana*, Universidad Nacional de Misiones, Studia aurea: actas del III Congreso de la AISO, Centro Virtual Cervantes, Argentina 1993.

GIANNI, Silvia, "El provenir del pasado", la novela nicaragüense entre historia canonizada, lucha representacional y pluralidad de lecturas, Revista Estudios. N.º 20, Universidad de Costa Rica, 2007.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis (coord.), Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana, Milenio Ediciones, Madrid, 1996.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, "Hacia una iglesia de la liberación: La religión y el sacerdote en la novela indigenista", en Suess, *Desarrollo histórico de la teología india*, Iglesias, Pueblos y Cultura N.º 48-49, Ediciones Abya-Yala, Quito (Ecuador), 1998. Disponible en https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/111

GONZÁLEZ, Antonio, *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1989. Disponible en <http://hdl.handle.net/10972/1117>

GONZÁLEZ, Berna, *Ernesto Cardenal. "El papa Francisco hace revolución"*, 2015, recuperado del suplemento Babelia de El País digital: <https://cutt.ly/pyPgKUC>

GONZÁLEZ CRESPO, Esther, "El pontificado, de la reforma a la plenitudo potestatis", en *Historia del Cristianismo*, Vol. 2. (El mundo medieval / coord. por Emilio Mitre Fernández), Trotta, Madrid, 2003.

GOROSTIAGA, Xabier, "Legados, retos y perspectivas del sandinismo 1979-1989", en Gómez, J.P. y Antillon, C. (coords.), *Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo*, Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño, CLACSO, Buenos Aires, 2016. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>

GULLÓN ABAO, Alberto J. y SIXIREI PAREDES, Carlos, "La sociedad de América latina en el siglo XX", en Juan B. Amores Carredano (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo, "Pobres y opción fundamental", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación (perspectivas)*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972, ISBN 84-301-0482-8.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel, La sociedad de la América Española, en Amores Carredano, Juan B. (coord.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, 2012.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Edición a cargo de M. Hernández Marcos, (E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, trad.), Colección Filosofía – Los esenciales de la filosofía, Editorial Tecnos, Madrid, 2017.

KANT, Immanuel, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Foro de Educación n.º 11, Madrid, 2009, Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

KOHUT, Karl, "El humanismo español y América en el siglo XVI", en Vilanova, Antonio (coord.) *Acta del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*: 21-26 agosto 1989, Tomo I-II, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc90439>

KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1968. Disponible en www.laicos.antropos.es

LARA, María Pía, "La libertad como horizonte normativo de la Modernidad", en Quesada, Fernando (coord.), *Filosofía política, Vol I Ideas políticas y movimientos sociales*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

LOIS, Julio, Cristología en la teología de la liberación, en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

M'CRIE, Thomas, *La reforma en España en el siglo XVI*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2008, ISBN 978-84-8472-422-3, 2008.

MARÍA TEJA, Ada, *Elementos expresionistas en la poesía de José Martí*, en Prestigiacomo, Carla y Caterina Ruta, María (coords.), *Dai Modernismi alle Avanguardie*, Flaccovio editore, 1991. Disponible en <https://cvc.cervantes.es>

MARTÍ, José, "Karl Marx, Buenos Aires, 13 y 16 de mayo de 1883", *Reflexiones políticas*, Linkgua, Pensamiento 77, Barcelona, 2007.

MARTÍNEZ ANDRADE, Marina, *Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía*, Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, N.º 52, 2002.

MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, M.^a Luisa, "Las reformas del siglo XVIII", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006.

MARTÍNEZ GÓMEZ, Jesús Armando, *Las tres ideas fundamentales de José Martí para la liberación nacional: moralidad, justicia y libertad*, Estudios Humanísticos. Historia n.º 5, Cuba, 2006. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

MARTÍNEZ Román, *Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía n.º 30, 2003, p. 491, disponible en <https://summa.upsa.es>

MEGENNEY, William W., *Gabriel García Márquez y el Caribe Afronegroide*, Thesaurus. Tomo XLI. Núms 1, 2 y 3, Centro Virtual Cervantes, 1986.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, "Oriente y occidente en defensa de la ortodoxia", en *Historia del Cristianismo*, Vol. 2. (El mundo medieval / coord. por Emilio Mitre Fernández), Trotta, Madrid, 2003, ISBN 84-8164-632-6.

MORALES ALONSO, C. J. "Esbozo de una poética para José Martí", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n.º 20, 1991. Disponible en: <https://revistas.ucm.es>

MORIN, Edgar, *Para salir del siglo XX*, Editorial Kairós, Barcelona, 1982, ISBN 84-7245-134-8.

MONROY GARCÍA, Juan Antonio, *Pensamiento religioso de Martí*, Revista Protestante Digital, 2007, Disponible en <https://protestantedigital.com>

MONROY GARCÍA, Juan, *La Teología de la Liberación y su participación política en Nicaragua*, Revista cuatrimestral Dialéctica nueva época, N.º 42, Universidad Autónoma de Puebla, 2009-2010. Disponible en <http://ri.uaemex.mx>

OLIVEROS, Roberto, Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

OLIVEROS, Roberto, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1076), Edición digital de los Servicios Koinonía, México, 1977. Disponible en <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/oliveros.pdf>

ORIHUELA, Juan Carlos, *Imaginación, desmesura y realismo crítico en la obra de Gabriel García Márquez*, Revista Ciencia y Cultura N.º 39, Universidad Católica Boliviana, La Paz, 2017. Disponible en <http://www.scielo.org.bo>

OYARZUN R., Pablo, *Víctor Hugo y lo grotesco* Revista de teoría del arte, (12). Disponible en <https://revistateoriadelarte.uchile.cl>

PARCERO TORRE, Celia María, Pensamiento filosófico y literatura, en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006.

PETERSON Jordan B., FRY Stephen, ERIC DYSON Michael, GOLDBERG Michelle, *La corrección política*, Editorial Planeta, Barcelona, 2019.

POLO BLANCO, Jorge, *Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del «género humano» en el pensamiento hispano del siglo XVI*, Revista de Indias, vol. LXXXVIII, n.º 273, 2018, Ecuador. Disponible en <http://revistadeindias.revistas.csic.es>.

QUIROZ MAGAÑA, Álvaro, "Eclesiología", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

QUIROZ MAGAÑA, Álvaro, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1983, ISBN 84-301-0904-8. RAFAEL, Luis, "Continuidad de la renovación poética hispanoamericana: la metáfora y el ritmo en José Martí y Nicolás Guillén", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Vol. 31, 2002, La Habana. Disponible en <https://revistas.ucm.es>

RAMOS-LISSON, Domingo, *El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1980. Disponible en <https://hdl.handle.net/10171/5929>

RIVERA PAGÁN, Luis, *Teología, literatura e identidad cultural en la América Latina y el Caribe*, ponencia Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad, Escuela Euménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, Caminos: revista cubana de pensamiento socioteológico n.º 53, 2009.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Leticia, *La liberación en América Latina entre teología y filosofía*, Università Degli Studi Di Napoli Federico II, Nápoles, 2013.

SAN JOSÉ Vázquez, Eduardo, *Las luces del siglo Ilustración y modernidad en el Caribe: la novela histórica hispanoamericana del siglo XX*, en Carlos Rovira, José (dir.), *Cuadernos de América sin nombre* n.º 22, Universidad de Alicante, 2008, I.S.B.N.: 978-84-7908-971-9.

SÁNCHEZ-LAURO, *Itinerario vital y doctrinal de Domingo de Soto: implicación político-social desde la ortodoxia*, Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas, n.º 1, 2011.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo, Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis", en Quesada, Fernando (coord.) *Filosofía política*, Vol. I: ideas políticas y movimientos sociales, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

SAVARINO, Franco, El anticlericalismo en la revolución mexicana, *Dialogus* revista dos cursos de Historia e Pedagogía, Centro Universitario Barão de Mauá, Ribeirão Preto (Brasil), 2014.

SCARON, Pedro, *Lo que Marx y Engels escribieron sobre América Latina*, La Opinión Cultural, n.º 7, 1972, recuperado de la revista cultural El Historiador. <https://www.elhistoriador.com.ar/lo-que-marx-y-engels-escribieron-sobre-america-latina>

SEGUNDO, Juan Luis, "Revelación, fe, signos de los tiempos", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

SILVA GORGULHO, Gilberto da, Hermenéutica bíblica, en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

SKIDELSKY, Liza, "Metafísica en América latina", en Mate Rupérez, M.R., Guariglia, O., y Olivé Morett, L. (coords.), *Filosofía iberoamericana del siglo XX. Vol. I, Filosofía teórica e historia de la filosofía*, CSIC, 2015.

SKLODOWSKA, Elzbieta Estructuras míticas en "La hora 0" y en el "Homenaje a los indios americanos", de Ernesto Cardenal, *Anales de la literatura hispanoamericana*, N.º 12, Madrid, 1983. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

SOBRINO, Jon, "Centralidad del reino de Dios", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

SOBRINO, Jon, *Jesús y pobres. Lo meta-paradigmático de las cristologías*, Instituto Español de Misiones extranjeras, Madrid, 1997. Disponible en www.seleccionesdeteologia.net

SOMEDA, Hidefuji, *Reflexión histórica sobre el P. Las Casas en la obra de Miguel Ángel Asturias*, Ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de Literatura

Centroamericana (CILCA), Revista Letras, Vol. 2, N.º 50, 2011. Disponible en Dialnet Unirioja: <https://cutt.ly/UtVTIY7>

SOTO, Domingo de, *Tratado de la justicia y el derecho*, (vertido al castellano por Jaime Torrubiano Ripoll), Reus, Madrid, 1922. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/>

STEENMEIJER, Maarten, "El dolor fantasma de Gabriel García Márquez", en Odber de Baubeta, Patricia Anne (coord.) *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Vol. 7), Birmingham, 1998. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es>

SUÁREZ DE LEÓN, Carmen, *"Mis hijos" de Víctor Hugo, en la traducción de José Martí (1875)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2012. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcgfl d5>.

SUCRE, Guillermo, *La máscara, la transparencia*. Ensayos sobre poesía latinoamericana, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra firme, Caracas, 1985.

TAHAR CHAOUCH, Malik, *La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, Revista Mexicana de Sociología 69, núm. 3, México, 2007. Disponible en www.scielo.org

TÁNACS, Erika, *El concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación*, Fronteras de la Historia, n.º 7, Ministerio de Cultura Bogotá, Colombia, 2002, ISSN (versión impresa): 0123-4676.

TAMAYO, Juan José, "Recepción en Europa de la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.

THEISSEN, Gerd y MERZ, Annete, *El Jesús histórico*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1999, ISBN: 84-301-1349-5.

VALERA MARCOS, Jesús, "Los descubrimientos españoles en el Nuevo Mundo", en Amores Carredano, Juan Bosco (Coord.), *Historia de América*, Ariel Editores, Barcelona, 2006.

VITORIA, Francisco de, Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra, Colección Austral n.º 618, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1975.

ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de, y PANIAGUA PÉREZ, Jesús, "La Iglesia en Indias", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Editorial Ariel, Barcelona, 2012.

ZIZEK, Slavoj, El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo, Paidós, Buenos Aires, 2005.

ZUCHEL, Lorena y KRUPECKA, Iwona, *Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de las Casas*, Pensamiento, vol. 73 n.º 278, 2017. Disponible en <https://revistas.comillas.edu>