



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Doctorado en Estudios Latinoamericanos

Siempre de nuevo crucificado:
historia, rebelión y espiritualidad en *Hijo de*
hombre
de Augusto Roa Bastos

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

Autor: Roberto Aedo Sanhueza
Director: Dr. Cristian Montes Capó

Santiago, 2019

I. Introducción

1. Preliminares: objeto de estudio, hipótesis, objetivos (y algo sobre nuestro abordaje de *Hijo de hombre como fenómeno literario en la época del culturalismo posmoderno desatado y tardío*)

Existe un importante consenso acerca de la extraordinaria calidad y relevancia que la literatura latinoamericana tuvo a nivel mundial, particularmente la novela, durante el siglo XX. Así, por ejemplo, ha señalado al respecto Ramón Layera:

Menos de una centuria después de su independencia de España, y bajo el peso de un continente en evolución que seguramente no hizo más que inhibir los impulsos creadores, el siglo XX empezaba para los pueblos de Latinoamérica con un balance literario muy prometedor. Hoy, rebasado el siglo y a pesar del desequilibrio imperante en la multitud de sus diversas tradiciones literarias nacionales y regionales, de su relativa juventud y su permanente dependencia de influencias y modelos exteriores, la literatura latinoamericana se distingue por su vigor, su riqueza y su indiscutible originalidad.¹

En este contexto, pensando en el arco que por tres generaciones, desde Asturias a Sarduy, abarca lo que denomina la “nueva narrativa latinoamericana”, y dentro del siempre amplio, global y atento punto de vista la investigación académica alemana —tan fiel a la perspectiva goetheana de la *Weltliteratur*—, agrega:

Como se ha recalcado, el auge de la narrativa latinoamericana de los últimos veinte años, que en época reciente ha hecho ingresar a la literatura latinoamericana en el dominio de la literatura universal, representa el vértice culminante de todo un largo proceso acumulativo y dinámico que, retrotraído al modernismo, abarca por igual todas las fases, claramente interconectadas de dicho proceso. Como se ha dicho, en todas ellas se dio curso a un continuo y acelerado perfeccionamiento: (...) La consecuencia fue que la nueva narrativa puesta a punto no podía ya ser sinónimo de exotismo pintoresco, sino de obra artístico-intelectual que, gracias a la ideoneidad de sus procedimientos y conceptos estéticos, a su inagotable capacidad fabulatoria y a la fuerza de sus

¹ V. RAMÓN LEYERA «Datos para la historia social de la literatura latinoamericana del siglo XX», traducido por Joaquín Chamorro Milke en: VV. AA. *Akal Historia de la Literatura. Literatura y sociedad en el mundo Occidental. Volumen sexto. El Mundo Moderno. 1914 hasta nuestros días*, planificación y redacción de la Dr. Erika Wisher, Madrid, Akal, 2004, págs. 528-548 (para la cita, pág. 528).

planteamientos ideológicos, podía aspirar al reconocimiento de sus valores y de su plena y lograda universalidad.²

Sin embargo, dentro de este periodo hay autores que, aunque reconocidos en un principio y apreciados hasta hoy por novelistas y críticos, han quedado más bien relegados, justa o injustamente, a un segundo plano o, al menos, a la sombra del primero, a menudo identificado con los escritores del *boom*. Dentro de estos últimos, destaca muy nítidamente el autor de la novela escogida para esta investigación: el paraguayo Augusto Roa Bastos (1917-2005). Si bien es cierto no puede decirse que no haya contado en modo alguno con la preocupación de una parte selecta de la crítica, con congresos y volúmenes íntegros dedicados al estudio serio de su obra, estimamos que —tanto cuantitativa como cualitativamente— ésta merece aún mucha más atención de la que —al menos hasta ahora— le ha sido dispensada.

En este sentido, uno de los temas relevantes que nos parece que no ha sido suficientemente estudiado y que, en los casos en que lo ha sido, lo ha sido solamente de modo tangencial o parcial, es tanto la vital importancia poético-narrativa como los profundos alcances culturales que tiene el mito cristiano en una novela clave, no sólo dentro de la producción de dicho autor, sino también de lo que veremos más adelante como la pequeña tradición de las transfiguraciones narrativas y transculturales en Latinoamérica: nos referimos a su novela *Hijo de hombre*, publicada por vez primera en 1960, reversionada en 1982 y republicada dos años después. Hoy en día, cuando desde hace casi veinte años se discute el (re)encuentro con el Islam en el marco tanto de la inmigración como de los ataques terroristas de extremistas islámicos como un “choque de culturas” entre los musulmanes y un “nosotros occidental y cristiano”³, o cuando, en el contexto de lo que se supone un Occidente post-religioso o abrumadoramente secularizado, hace algo más de 10 años que se discute apasionadamente acerca del “Nuevo Ateísmo” y del “Debate Sobre Dios”⁴, quizás no

² Id. Ibid. págs. 544-545.

³ V. UMBERTO ECO et. al. *Islam y occidente. Reflexiones para una convivencia*, traducción de Alfredo Grieco y Bavio, Buenos Aires, Sudamericana, 2002 (especialmente págs. 11-58 y 95-119) y Sr. ROLLING ARMOUR *Islam, cristianismo y occidente: historia de una convivencia conflictiva*, s/t, Buenos Aires, Lumen, 2007 (especialmente págs. 163-177 y 203-242).

⁴ V. RICHARD DAWKINS *El espejismo de Dios*, traducción de Regina Hernández Weigand, Santiago de Chile, Espasa, 2012 (especialmente págs. 82-122, 123-175 y 299-330); CHRISTOPHER HITCHENS *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, traducción Ricardo García Pérez, Buenos

sea tan extraño que volvamos nuestra mirada, desde este punto de vista, a esta obra maestra de nuestra literatura.

En este contexto y para efectos del presente trabajo, **nuestro objeto de estudio será la reconfiguración narrativa de la figura de Jesús, en la novela *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos. A modo de hipótesis, postulamos, entre otras consideraciones que iremos realizando en el curso de la investigación, que dicha figura constituye el *núcleo estructural* de la novela, que se construye desde y en torno a ella, y de la cual extrae no sólo su articulación, su *dispositivo*, sino que también su *simbolismo* y su *significado fundamentales*.**

Buscaremos no limitarnos aquí a —o no nos conformaremos aquí con— lo que vemos como el modo de interpretación hegemónico en el espacio académico y literario actual: la literatura vista principalmente como una modalidad de representar la conflictividad de la siempre compleja vida social, problematizando críticamente sujetos y objetos, como un modo de interrogar teórica y políticamente a la historia, y en la que el simbolismo religioso —o cualquier otro para el caso— es visto sobre todo como una forma de expresar más o menos (in)conscientemente o hasta por contraste un contenido cultural en última instancia político, como una suerte de “inconsciente social” más o menos subversivo y/o revolucionario. De esta forma, a menudo se desplaza el foco de la obra misma en tanto que obra de arte, esto es, de la relación signifiante de sus elementos artístico-formales en interrelación —de recepción y producción— con ciertos contenidos de verdad (entre los cuales están,

Aires, Debate, 2012 (especialmente págs. 9-51, 59-113, 175-194, 217-226 y 277-108); TERRY EAGLETON *Terror santo*, traducción de Ricardo García Pérez, Buenos Aires, Debate, 2008 (especialmente págs. 85-110), *Razón, fe y revolución. Reflexiones en torno al debate sobre Dios*, traducción de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2012 (especialmente págs. 19-68, 83-169, 171-182 y 201-202), y *La cultura y la muerte de Dios*, traducción de Fermín A. Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2017 (especialmente págs. 11-12 y 138-158); ROGER SCRUTON *El alma del mundo*, traducción e introducción de Rafael Serrano, Madrid, Rialp, 2016 (especialmente págs. 51-56, 67-68 y 274-275), y J.J.C. SMART y J.J. HALDANE *Atheism & Theism*, United Kingdom, Blackwell, 2003. El sitio <https://www.youtube.com/user/AtheistTheistDebates>; la conferencia de Terry Eagleton en The University of Edimburg «The God Debate» (<https://www.youtube.com/watch?v=QCqHnwIR1PY>). Asimismo, Sobre esta temática en particular, puede atenderse el foro en que participaron Roger Scruton, Jonathan Rée and Laurie Taylor, acerca del tono de la discusión sobre el papel de la religión en la sociedad (<https://www.youtube.com/watch?v=kzT6tOMYqXk>), la conferencia de Eagleton en la Escuela de Asuntos Públicos Internacionales de la Universidad de Columbia acerca del tema «The New Atheism and the War on Terror» (<https://www.youtube.com/watch?v=R5WPXonVx5U>) y/o su diálogo con Arnold Eisen para la John Templeton Foundation (<https://www.youtube.com/playlist?list=PL78452ADD88B14B2B>).

ciertamente, también los de tipo político-social) casi sólo y/o fundamentalmente a su condición de “dispositivo” cultural de acuerdo con la jerga actual al uso, subordinándose el análisis de la obra al de la consideración más o menos crítica de las ideologías y tensiones político-sociales que en ella se encuentran y/o reflejan⁵.

Sea como fuere, ya se trate de la contradicción capital/trabajo y de las batallas sociales por el poder político-social, o de perspectivas teóricas que colocan el énfasis más contemporáneamente en otras variables de la conflictividad social, tales como las de raza o género, privilegiando ciertos elementos de la subjetividad o de la construcción de las identidades como la memoria y el cuerpo, y conceptos tales como

⁵ Así por ejemplo, una versión de ello, muy conocida e influyente dentro de la tradición de pensamiento crítico marxista, es la que desarrolló Fredric Jameson en su libro *The political unconscious* (1989), conocido por los lectores en castellano con el benjaminiano nombre de *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. En él, Jameson declara abiertamente que su «objeto de estudio no es tanto el texto mismo sino la interpretación a través de la cual intentamos enfrentarnos a él y apropiárnoslo», entendida ésta en términos de «un acto esencialmente alegórico que consiste en reescribir un texto dado en términos de un código maestro interpretativo particular». Desde aquí, para él, el marxismo no es uno más de los métodos que debe competir en el «mercado interpretativo» (con otros como el psiconalítico, el semiótico, el estructural, el feminista, el de los estudios culturales, el mítico-crítico y el teológico, entre otros que nombra y no nombra Jameson), sino que asigna y argumenta a favor del propio método, entendido aquí como «horizonte no trascendible», como el *non plus ultra* de las posibilidades de análisis, que subsumiría las operaciones críticas de los otros métodos, los que sólo estarían en consonancia «con esta o aquella ley local de una vida social fragmentada, este o aquel subsistema de una superestructura cultural compleja y pululante». El marxismo sería, desde esta perspectiva, el marco dialéctico y totalizador que integraría los elementos necesarios de todas esas parcialidades metodológicas, «borrándolas y preservándolas a la vez”. Resulta evidente, no sólo que a dicha pretensión teórica subyace la creencia de que sólo el marxismo trabaja con “la contradicción fundamental”, es decir, la contradicción capital/trabajo, base desde la cual pueden plantearse cualesquiera otras cuestiones, como por ejemplo la de la relación entre el modo de producción y la forma estética, pero en tanto camino para encontrar en la obra ese fondo político más o menos (in)consciente al que siempre habrá de regresar para confirmar su propia y previa visión del mundo, sino también el que dicha pretensión teórica de base, esa suerte de *petitio principii* es de suyo discutible, y que más bien lo que se observa es que un teórico reclama para sí, para su propia perspectiva teórica, un privilegio de totalización que otras también pretenden reclamar (lo cual es explícito, por ejemplo, a propósito del feminismo, cuando en 1966, a propósito de su *La más larga revolución*, Juliet Mitchell parafrasea *La larga revolución* de Raymond Williams) y que a otras no les interesa reclamar para nada (como en el caso de los posmodernos que declaran haber renunciado a los metarrelatos). V. FREDRIC JAMESON *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, traducción de Tomás Segovia, Madrid, Visor, 1989, págs 11-82 (especialmente, págs. 11-20; para las citas, págs. 11-12; los destacados son del autor). El mismo Jameson ha insistido más recientemente en su interés —en línea con buena parte de lo mejor de la crítica marxista, por lo menos desde Benjamin en adelante— de ver lo político de la historia en la forma de las obras, en sus interrogantes formales, y en que se adquiere un sentido del significado político más agudo atendiendo a la presencia en ellas de la historia, antes de buscarla en un examen más o menos crudo de sus ideologías; toda su obra tendría que ver con plantear problemas vinculados siempre con lo histórico. V. el diálogo entre Jameson y Ramón del Castillo intitulado «Fredric Jameson: Cómo adaptarse al cambio cultural”, Madrid, Fundación Juan March, 12 de septiembre de 2014 en: <https://www.youtube.com/watch?v=6oK0W1GI36s> (especialmente min. 38:56-40:32).

diversidad, biopolítica, marginalidad, subalternidad e hibridez, nos parece que, en lo central, no serían sino formas distintas de lo mismo, de la misma manera de abordar el fenómeno literario, en un contexto en que lo cultural se entiende principalmente como un conjunto de valores y prácticas simbólicas que constituyen, a su vez, un campo de batalla privilegiado, si no para la disputa de la hegemonía político-económica, al menos sí de la ideológica, pues como ha planteado con acierto dialéctico Eagleton: “La cultura no siempre es un instrumento del poder”, sino que también “puede ser una forma de resistencia”⁶.

A nosotros, en tanto, nos parece —y en consecuencia esperamos mostrar— que esta novela que es, por su calidad artística, una de las dos más importantes de su autor —la otra es, obviamente, *Yo el Supremo*— y una obra maestra que destaca entre lo mejor que la literatura latinoamericana tiene para compartir en el siglo XX, no puede comprenderse realmente si no se toma en cuenta y no se desentraña a fondo ese aspecto fundamental, el de la figura de Jesús, pero no sólo desde un punto de vista histórico y/o sociopolítico —que nosotros abordaremos también, principalmente desde la tradición marxista—, de la conflictividad y los antagonismos sociales que ésta canaliza, sino también —y sobre todo— desde un punto de vista mítico-crítico y espiritual o esotérico (más que teológico). Si bien, y como esperamos se verá a lo largo de la investigación, no renunciaremos, por supuesto, a la consideración de la novela como un producto cultural, a la consideración crítica de las ideologías y de su relación con la historia político-social y de la cultura, intentaremos integrarla a la de la obra en su especificidad artístico-literaria, viendo cómo estos elementos se configuran en y re-configuran por *Hijo de hombre*, esto es, viendo la novela que constituye nuestro *corpus* de estudio, simultáneamente, como *documento* y como *monumento*.

Y es que aún con la —aunque poca, cuantitativamente hablando— incluso estupenda crítica existente en torno a este autor y, en particular, en torno a esta novela, pensamos que en el contexto de esta pequeña pero notable

⁶ V. TERRY EAGLETON *Cultura*, traducción de Belén Urrutia, Barcelona, Taurus, 2017, págs. 11-42 y 63-110, para la cita, pág. 69.

tradición no se ha dado aún lugar al reconocimiento de dicha centralidad de la figura de Jesús, y, en los pocos casos en que efectivamente esto se ha hecho, estimamos que no se ha realizado en relación a los distintos niveles estéticos en los que opera en la novela ni al diálogo de ésta con la cultura a la que pertenece, como no sea de forma parcial. Por el contrario, sin una necesaria integración de estos distintos niveles aludidos, pensamos que esta novela no puede ser comprendida a cabalidad. Y esto, en tanto obra de arte, en su carga de belleza y de verdad, como también desde un punto de vista cultural, como objeto que representa un momento fundamental de la historia literaria, social y religioso-espiritual del continente, las décadas de los sesenta y los setenta, donde postulamos que constituye un tipo especial de *transculturación narrativa*, de reapropiación productiva de un elemento cultural de origen no latinoamericano en el ámbito de la literatura, y más precisamente una *transfiguración ficcional*, que constituiría a su vez uno de los casos más nítido e importantes de aquello, no sólo dentro de la obra de su autor, sino que dentro de todo el contexto de la literatura latinoamericana: si bien está lejos de ser la primera desde un punto de vista cronológico, desde un punto de vista de la radicalidad de su reconfiguración mítico-simbólica de la figura de Jesús, nos parece que *Hijo de hombre*, como tal —y salvo con las únicas excepciones de *Patás de perro* y *El compadre*, obras clave del chileno Carlos Droguett—, no tiene parangón dentro de lo mejor de la narrativa del continente.

Al mismo tiempo, postulamos que, una vez comprendida parte de su gran densidad cultural, nos parece que la novela, no sólo se mueve hacia atrás, recuperando críticamente parte del acervo cultural colonial en un contexto neocolonial, el lenguaje y la religión —los dos elementos fundamentales de la así llamada “conquista espiritual”—, subvirtiéndolos por la vía de su recreación transcultural, integrando ciertos elementos fundamentales del idioma y de la cosmovisión guaraní, aun anteriores al periodo colonial, sino que también se mueve hacia adelante, proyectando estos elementos recreados del pasado cultural; postulamos que constituye una cristalización artístico-utópica *avant la lettre* de lo que en el ámbito de la espiritualidad y de la historia cultural del

continente llegaría a ser conocida como la principal y más representativa línea dentro del Cristianismo latinoamericano: la Teología de la Liberación.

Asimismo, en relación con lo anterior, postulamos que, a diferencia de lo que aparece en las primeras lecturas, no son las manifestaciones de rebelión popular a través de un rito de la religiosidad popular, de la revuelta armada o de la montonera campesina lo más subversivo de la novela, sino el cambio interno, la transformación propia y, a través de ella, el cambio de conducta individual con los semejantes y la transformación humana de algunos de éstos.

Por último, aunque ello no aparece de manera explícita en la novela, de nuestra lectura crítica de ésta se desprende un método, un camino libertario que, aunque célebre y antiguo, cuenta con escasos antecedentes en Nuestra América: la *desobediencia civil*, en la línea de nuestra interpretación de Jesús como un caso extremo de lo que hemos denominado *la fortaleza de la debilidad*.

Para realizar nuestra investigación, la hoja de ruta buscará ser, capítulo a capítulo, como sigue.

2. Un mapa para un territorio: revisión capítulo a capítulo de la investigación

2.1. Capítulo 1: Hijo de hombre en el contexto y sentido de la obra robastiana (o Sobre el estado de la cuestión y los criterios de elección de nuestro objeto de estudio)

En el primer capítulo, buscaremos realizar un estado de la cuestión en torno a la obra de Roa Bastos y a *Hijo de hombre* en particular, donde se mapeen, complementen y discutan críticamente algunos de los aportes más relevantes del acervo de la crítica especializada hasta el presente momento del primer centenario del nacimiento de su autor.

Para ello, de la mano de Aristóteles, Hegel, Schopenhauer y Burckhardt, realizaremos primeramente una reflexión acerca de las relaciones entre historia y literatura, que es el eje principal en torno al que tradicionalmente se ha leído el conjunto de la obra de este autor paraguayo. Así, junto con algunas claves generales

de su obra, de la mano de autores como Fernando Aínsa, Alain Sicard y Fernando Moreno, y siguiendo sobre todo las síntesis y desarrollos de Gustavo Martínez y Margarita Carriquiry acerca de la triple función que le cupo como autor en su momento histórico dentro de la narrativa paraguaya y del continente: esto es, primero, como instancia de primera gran síntesis literaria de lo que, de acuerdo con Bartolomeu Meliá, Rubén Bareriro Saguier y el propio Roa Bastos, **podemos considerar como el castellano paraguayo; segundo, tanto instancia de ampliación mítico-poética del realismo**, para lo cual nos apoyaremos tanto en Lukács, Brecht, Fischer y otros autores de la tradición de la estética marxista, que es la que más y mejor desarrolló el concepto de realismo, como también en novelistas como Sabato y Fuentes, que desde Latinoamérica trabajaron la relación entre novela, mito y poesía; **tercero, a propósito del rol que le cupo cumplir a la obra de Roa Bastos en la fundación de la literatura nacional paraguaya. Desde la consideración, discusión y ampliación de estos tres elementos, daremos una visión crítica y actualizada del sentido e importancia de su obra en el contexto latinoamericano.**

Intentaremos articular estos acercamientos generales de la significación del conjunto de la obra de Roa Bastos, con otras que nos parecen las más destacadas aproximaciones críticas centradas en *Hijo de hombre*, como las de Carla Fernandes, Adriana Valdés e Ignacio Rodríguez, las de Donald L. Shaw y las del teólogo Alberto Toutin, **señalando algunos desacuerdos, vacíos e insuficiencias de la todavía pequeña pero notable tradición crítica que se ha ocupado del autor y de la obra que constituye nuestro *corpus*** —otras se discutirán e otros momentos de la investigación—, **desde lo cual intentaremos configurar nuestro problema y demostrar la relevancia y pertinencia de éste a propósito del objeto escogido.**

En este sentido, en este capítulo buscaremos explicitar y desarrollar **los criterios de elección de nuestro objeto, que son tres, a saber: primero, el gran nivel artístico-literario de la novela, que la convierte en un clásico moderno de la literatura del continente; segundo, la importancia simbólica, histórica y mítica inigualable de Jesús como figura máxima de la cultura occidental, de lo cual se desprende, como veremos en el transcurso de la investigación, toda una tradición de obras artísticas —que no sólo literarias— en torno a su figura, y, por último,**

en tercer lugar, la radicalidad con que la novela acoge la figura de Jesús y la reconfigura como transfiguración narrativa y objeto transcultural, incertándose con ello en una tradición de la literatura mundial, pero con características diferenciales propias, tanto del ámbito cultural paraguayo como del latinoamericano al que pertenece, como también individuales, en tanto logro artístico casi único en nuestras literaturas, características que irán siendo desarrolladas, tanto en este primer capítulo como, sobre todo, en el tercero.

Asimismo, quisiéramos agregar desde ya que, **no obstante buscaremos ofrecer**, en el decurso del tercer capítulo, **un primer mapeo de las obras hispanoamericanas que se incertan dentro de la tradición de lo que corresponde a la transfiguración literaria**, como es —hasta donde sabemos— la primera vez que se trata este tema en una investigación referida a nuestra tradición literaria lingüístico-continental hispanoamericana, y **aunque es indudable la utilidad del desarrollo de dicha cartografía** —como por lo demás está al uso trabajar hoy en día, utilizando grandes *corpus*, ojalá lo más contemporáneos posibles, para establecer similitudes y diferencias—, **nos parece que puede resultar aún más útil profundizar en algunos aspectos a propósito de una gran obra particular, de una obra de complejidad ejemplar que todavía guarde su misterio, para, desde ahí, develarlo al menos en parte de su centralidad y sentar ciertas bases para futuros trabajos comparativos o de un panorama literario continental a propósito de este tema**⁷. Un trabajo colectivo hubiese implicado el sacrificio del examen de la figura de Jesús y su carga histórico-revolucionaria, su carga mítica y espiritual, o el de observaciones acerca de la relación entre la estructura y el sentido de una obra, acerca de cómo el mito, ligado a la historia, los consituye y vehicula a través de sus símbolos y de sus diversos protagonistas, cuestión que sí puede hacerse en el contexto del trabajo con una sola obra, compleja y proteica como *Hijo de hombre*.

⁷ Es menester acotar aquí, que, en un principio, quisimos trabajar una instancia intermedia: un estudio comparativo entre dos obras que comparten su estructuración y sentido a partir de su tranfiguración narrativa y que eran igualmente ricas para observar procesos de transculturación; además de *Hijo de hombre* de Roa Bastos, nuestra intención fue trabajar *El compadre* de Carlos Droguett. Sin embargo, el tratamiento en profundidad de ciertos aspectos y las limitaciones de una tesis doctoral (que, por razones de vario tipo, cada vez se exigen más breves) no impidió trabajar también de esta manera.

2.2. Capítulo 2: asedios interdisciplinarios a la figura de Jesús

En el segundo capítulo, en tanto, desde el tronco de nuestra perspectiva analítica de base —los estudios literarios— nos moveremos interdisciplinariamente a través de las ramas de otras áreas del saber como la historia, la teología, la filosofía, la psicología y otras, para intentar perfilar algunos elementos que nos parecen fundamentales dentro de la configuración de una de las figuras más complejas e importantes de la historia de la cultura, no sólo —pero sí muy especialmente— de y en Occidente: Jesús de Nazaret.

No pensamos, por supuesto, en la descabellada idea de aportar algún elemento “nuevo y relevante” a este campo de estudios, lo que no sólo implicaría una formación de base de la que carecemos por completo (en el ámbito académico, por de pronto, un perfecto manejo del hebreo, del griego y del latín, conocimiento sobre el arameo, sólida formación histórica y/o teológica, entre otros), sino también el examen crítico de una bibliografía que a estas alturas se nos aparece como inabarcable para cualquier investigador individual, como no sea un trabajo realizado por equipos interdisciplinarios o, mejor aún, idealmente transdisciplinarios, con tiempo y recursos para un desarrollo de largo plazo. Sin embargo, como protagonista y figura principal del mito cristiano que marca como ningún otro la historia cultural de Occidente y que se recoge transculturalmente en la novela, incertándola dentro de una breve pero poderosa tradición literaria de transfiguraciones narrativas, que se extiende ya por un par de siglos, se hará necesario dar un bosquejo que —aunque necesariamente parcial y general— esperamos sea capaz de recoger algunos de los elementos esenciales de su figura que aparecen reconfigurados productivamente al interior de la novela.

Para ello, nos acercaremos a la figura de Jesús desde tres perspectivas fundamentales, que se encuentran en estrecha relación unas con otras: una histórica y socio-política, una de carácter mítico-poético y una de tipo espititual. Luego de ello, pasaremos a examinar el caso más relevante de cristología realizada en, desde y para, Latinoamérica: la de la Teología de la Liberación.

En la primera de estas tres perspectivas de abordaje del fenómeno —y después de mencionar, a modo de contraste, la visión contemporánea acerca de la invalidez de las fuentes y a la inexistencia histórica de Jesús—, **buscaremos acercarnos al carácter real de las fuentes y de los argumentos de lo que se ha podido establecer como verdad histórica hasta ahora, a través tanto de especialistas en historia de las religiones y/o del Cristianismo** como Charles Guignebert, Geza Vermes, Daniel Marguerat y César Vidal, **como de ciertos investigadores, en su mayoría pertenecientes a la línea histórico-crítica**, como el teólogo Hans Küng y el filólogo Antonio Piñero. **Una vez situados aquí, examinaremos**, desde la óptica de algunos destacados autores marxistas, como el psicoanalista Erich Fromm, el filósofo Ernst Bloch y el diplomático y ensayista Gonzalo Puente Ojea, **la compleja situación del Judaísmo y de Galilea en aquel periodo, para intentar comprender** —a través de ciertas configuraciones de fuerzas y de conceptos como los de “mesianismo revolucionario” y de “judaísmo carismático”—, **qué energías y qué procesos sociales fueron los que canalizó en su persona**, sin buscarlo ni quererlo, Jesús de Nazaret.

Una segunda perspectiva propuesta será la mítica. Sabido es el desprecio racionalista del pensamiento mítico: para los distintos tipos históricos de ilustrados, el pensamiento mítico se opone sin más a la lógica y a la razón, y constituye un lastre primitivo, irracional, un intento pre-científico e infantil de explicación del mundo y sus fenómenos, del que es conveniente prescindir, para ver la existencia sin ilusiones o falsificaciones más o menos compensatorias e innecesarias en este momento de la historia. Por el contrario, **intentaremos mostrar que**, como ha propuesto Hans-Georg Gadamer, **no sólo no hubo separación entre *mythos* y *logos* en un principio, sino que detrás del mismo proyecto moderno ilustrado sobrevive la lógica mítica hasta la actualidad**, como lo han mostrado desde veredas ideológicas distintas y distantes el neokantiano Ernst Cassirer y el marxista Theodor W. Adorno. **También** mostraremos, siguiendo a Cassirer, **cuál podría ser postulado como el contenido raigal de los muchos distintos tipos de mito. Asimismo, buscaremos conectar el mito con la poesía y con diversas temporalidades**, a través de los aportes de Claude Lévi-Strauss y Hans Blumentberg.

Finalmente, siguiendo principalmente los puentes establecidos por Mircea Eliade, y el carácter de la mediación de Jesús como Cristo de acuerdo con Edward Schillebeeckx y Paul Tillich, **intentaremos integrar los contenidos míticos revisados a propósito del Cristianismo y ver cómo si bien éste realizó la crítica del mito como falso en tanto forma del paganismo, siglos después la Ilustración revertiría la acusación de falsedad pre-científica en contra del propio Cristianismo, el que ciertamente puede ser considerado como mito y como esoterismo, en tanto relato que ficcionaliza poética y narrativamente lo que postularemos como ciertas verdades esotéricas del ser humano.**

Y a propósito de éstas, **la tercera perspectiva que propondremos para acercarnos a Jesús será la que podemos denominar como espiritual y/o esotérica.** En este sentido, lejos de acogernos a la común interpretación de Jesús como un miembro de la secta de los esenios, o al menos como un maestro espiritual proveniente de dicha matriz, **reconoceremos a Jesús dentro de su matriz judaica como una encarnación del Mesías, pero no como rey guerrero que habría de liberar a Israel del yugo colonial de Roma, sino más bien la del Mesías siervo de Dios que va a morir en sacrificio expiatorio.**

Junto con ello, veremos a Jesús como Profeta, como el *Espíritu de Dios* y como maestro espiritual —esto es, como ser humano despierto o realizado—, desde la perspectiva de una tradición espiritual, la del *Tasawuf* o **Misticismo Islámico, conocida en Occidente como Sufismo, principalmente de la mano del ensayista de la tradición, Faouzi Skali, y de místicos tanto clásicos, como Jalladudin Al-Rumi, como asimismo del maestro contemporáneo Refik Algan. Esto, por parecernos que, sin salir del ámbito de las tradiciones religiosas de cuño abrahámico y del máximo respeto por su figura, la perspectiva de Tasawuf resulta la más integradora, tanto de la visión de Jesús que existe en ciertos sectores del Judaísmo como del Cristianismo, sin compartir la dogmática de este último. Asimismo, veremos cómo algunas líneas y autores occidentales contemporáneos, han compartido esta visión de **Jesús como imagen representacional y encarnación histórica del hombre completo, de un ser humano realizado.** Y, por último, **nos acercaremos al complejo fenómeno que hemos denominado como la *dialéctica de*****

la fortaleza de la debilidad, el cual nos permitirá comprender algunas aparentes paradojas acerca de la figura de Jesús, y que será retomado hacia el final de la tesis.

La comprensión de esta perspectiva esotérica o espiritual, del simbolismo de la crucifixión y de la resurrección, así como del Reino de los Cielos y la *dialéctica de la fortaleza de la debilidad*, nos permitirá comprender cuáles son los contenidos profundos que vehicula el mito cristiano y que resuenan en el uso transcultural que de él realiza la novela de Roa Bastos, más allá o acá de las lecturas tradicionalmente historicistas y de las excelentes lecturas míticas (Valdés & Rodríguez) y teológicas (Toutin) ya existentes.

Nos parece que sólo un acercamiento integrador, amplio y cuidadoso a la figura de Jesús, sin olvidar la perspectiva propia, latinoamericana, resulta indispensable tanto a la hora de tratar nuestro objeto de estudio central, su reconfiguración en y por *Hijo de hombre*, como la hora de ver hasta qué punto ahonda y se adelanta esta novela a las mejores consideraciones teológicas del continente sobre el tema.

2.3. Capítulo 3: relectura de Hijo de hombre desde la figura de Jesús como núcleo estructural del relato

Luego de una introducción tanto a las relaciones entre espiritualidad y arte, siguiendo algunas coordenadas de Juan Liscano, como al tema de Jesús en la historia del arte, **intentaremos ir de lo general a lo particular, en una serie de contextualizaciones críticas: la primera, acerca del concepto de transculturación**, desde sus orígenes en Fernando Ortiz, pasando por su aplicación al ámbito literario por Rama y algunas tomas de posición teórica a propósito de las críticas que a éste se efectuaron. **La segunda, en tanto, buscará mostrar** desde autores como Tzvetan Todorov y, especialmente, Eduardo Subirats, **el Cristianismo que llegó a América Latina y la relación entre éste y la lengua castellana, para que, en una tercera contextualización, pueda apreciarse más nítidamente la cristología**

transculturada en y desde el continente, mostrando, particularmente desde el ángulo de la Teología de la Liberación, su intento de regreso al Cristianismo primitivo, además de tanto sus elementos utópicos comunes, como la diferencia de medios y grados al respecto entre distintas líneas, particularmente desde autores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Rubén Dri.

Por último, dentro de las contextualizaciones teóricas, examinamos el concepto de transfiguración literaria propuesto por Theodor Ziolkowski, en que veremos que *Hijo de hombre* se incarta dentro de una importante y a menudo desconocida tradición literaria de reconfiguraciones de la figura de Jesús en la literatura occidental y en particular en la narrativa, para pasar a realizar un pequeño primer mapeo de lo que podría ser dicha tradición en la literatura latinoamericana.

Desde aquí, pasaremos a la consideración directa de la novela: desde el análisis de su título, epígrafes, estructura y narradores, iremos mostrando cómo el mito cristiano articula, desde la reconfiguración de la figura de Jesús, tanto la estructura como el simbolismo de la novela. Asimismo, mostraremos la relación del mito cristiano con elementos de la cosmovisión guaraní, a los que ya habremos de haber relacion, en el contexto de la consideración del castellano paraguayo en la obra de Roa Bastos; ambos elementos, la cosmovisión guaraní y el castellano paraguayo, estarán muy presentes en nuestro análisis crítico de *Hijo de hombre*.

Luego pasaremos a la consideración en detalle de las que proponemos como las tres transfiguraciones transculturales en la novela y alrededor de los cuales se articula la novela y su simbolismo: Gaspar Mora, Alexis Dubrowsky y Cristóbal Jara. A través de la la vida del personaje y narrador Miguel Vera, vamos viendo cómo se conectan entre sí estos personajes que no se conocen ni encuentran nunca directamente en la novela, y cuáles son las intertextualidades que nos permiten reconocer la figura de Jesús en cada uno de ellos, y cómo van rearticulando distintos elementos vinculados con el gran héroe de la cultura occidental: el artista, el sanador y el revolucionario, respectivamente. Tanto a través de los primeros elementos generales de la novela, como del examen en

detalle de los personajes crísticos y de los cercanos a ellos en la novela, veremos cómo ésta adelanta artísticamente, en casi una década, las primeras formulaciones teóricas fundantes de la Teología de la Liberación.

Intentaremos mostrar cómo la reconfiguración del mito cristiano en la novela, a pesar de su énfasis consciente en el “Camino del Hombre”, de los aspectos humanistas, históricos y sociales, mantiene su carga esotérica mucho más fuerte de lo que hasta ahora ha podido o ha querido ver la mejor crítica especializada, integrando lo visto acerca de la superación de las condiciones de existencia (Tillich) y los simbolismos de trascendencia a propósito de la muerte y la resurrección, tanto en el caso de los personajes transfigurales y transculturales, como los personajes que, por el contacto con éstos, fueron transformados y salvados, centrándonos, fundamentalmente, en la figura de Miguel Vera, para complejizar la imagen a menudo parcial que se ha tenido por parte de la crítica.

2.4. Capítulo 4: algunas perspectivas a seguir, hallazgos, conclusiones

Luego de plantear algunas perspectivas posibles a seguir, que se desprenderán de lo realizado en esta investigación, **intentaremos mostrar**, siguiendo algunas consideraciones críticas de Ricardo Piglia acerca de la hipotética *forma inicial* de narrativa, **una suerte de síntesis de algunos de los hallazgos, comprobaciones y logros del presente trabajo, a propósito de la consideración de esos elementos narrativos fundamentales.** Estos serán complementados también con la perspectiva de Luis Goytisolo, a propósito de la relación del género novela con la Biblia, tanto con el *Antiguo Testamento* como con los *Evangelios*⁸.

⁸ Una pequeña aclaración: por encontrarse tan socializada en la cultura, haremos muchas alusiones a ciertos textos bíblicos, que no citaremos siempre explícitamente. Cuando lo hagamos, porque nos parezca necesario comentar y profundizar, lo haremos siempre desde la traducción de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, en la revisión de 1960 (sin realizar la correspondiente nota al pie indicando páginas, sino tan sólo señalando el pasaje bíblico). Esto, pues, aunque hemos tenido a la vista otras traducciones —muy especialmente, la que ofrece la versión revisada y aumentada de la Biblia de Jerusalén, de 1998— y conocemos revisiones posteriores de la misma Reina-Valera, esta versión nos parece, no sólo una de las más tradicionales, sino también y sobre todo, de las más poéticas. Asimismo, en el caso de las citas del Corán, aun cuando hemos tenido a la vista varias traducciones — en este caso, muy especialmente la edición preparada por Julio Cortés—, citaremos siempre de la

Por último, retomaremos la reflexión acerca de nuestra propuesta de la *dialéctica de la fortaleza de la debilidad*, para ver algunos ángulos distintos en los que opera en la novela. Asimismo, a partir de ello propondremos una alternativa de posible resistencia y liberación para nuestros pueblos que, aunque no figura de manera explícita, se desprende para nosotros de nuestra lectura de la novela. Finalmente, a partir de ello, y siguiendo algunas reflexiones de Roger Garaudy acerca de la estrecha relación entre arte, trascendencia y revolución, realizaremos una reflexión a modo de cierre de la presente investigación.

Sin más preámbulo, entonces, comencemos.

II. CAPÍTULO 1. Augusto Roa Bastos o estado de la cuestión: balance crítico o del sentido de una obra fundacional

1. *La obra de Augusto Roa Bastos: poesía e historia*

La reflexión en torno a las complejas relaciones entre poesía e historia se remontan a los tiempos clásicos, que nos legaron la ineludible perspectiva aristotélica. Ya en el fragmento noveno de su célebre *Poética*, Aristóteles se refirió a la distinción entre ambas, señalando que “no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad”. En efecto, para el Estagirita “el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa)”, sino que la diferencia estaría dada para él “en que uno dice lo sucedido, y el otro, lo que podría suceder”. No obstante, más adelante en su texto aclara que “si en algún caso trata cosas sucedidas, no es menos poeta; pues nada impide que algunos sucesos sean tales que se ajusten a lo verosímil y a lo posible, que es el sentido en que los trata el poeta”⁹.

Desde la perspectiva más general del arte, dentro del cual está, por supuesto, la poesía, como arquetipo de la literatura en tanto que arte de la palabra, Hegel también abordó la cuestión de la relación con la historia:

Muy lejos de ser una apariencia, a los fenómenos del arte ha de atribuírseles, frente a la realidad efectiva ordinaria, la realidad superior y el ser-ahí más verdadero.

Tampoco puede decirse que las representaciones del arte sean una apariencia frente a las representaciones, más verdaderas, de la historiografía. Pues tampoco la historiografía tiene como elemento de sus descripciones el ser-ahí inmediato, sino la apariencia espiritual de éste, y su contenido sigue adoleciendo de toda la contingencia de la realidad efectiva ordinaria y de sus acontecimientos, enredos e individualidades, mientras que la obra de arte nos pone ante las eternas fuerzas

⁹ V. ARISTÓTELES *Poética*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1999, págs. 157-163 (para las citas págs. 157-158 y 160).

dominantes en la historia sin ese suplemento de la presencia inmediatamente sensible y su inconsistente apariencia.¹⁰

Más adelante, y luego de caracterizar a las obras poéticas en tanto que tales desde una perspectiva general, y de separarlas de la representación prosaica a partir de lo propiamente poético que denomina como la “unidad de lo orgánico plena del alma”, en que las partes singulares y autónomas permanecen en conexión y en que lo particular no tiene un fin determinado más que sí mismo, más que su propia validez y vida, Hegel procede a diferenciarla de los géneros de prosa más comunes, entre las que distingue la retórica y la que aquí nos interesa, la historiografía. Para el gran filósofo alemán, aun cuando la historiografía aporte mucho en términos de “acontecimientos y caracteres”, a través por ejemplo de la narración del “desarrollo del ser-ahí humano en religión y Estado, los acontecimientos y destinos de los hombres y pueblos más eminentes que en estas esferas son de *vivaz actividad*”, y aun cuando la historiografía no pueda contentarse con “la mera exactitud del detalle” y deba asimismo “ordenar, conformar lo comprendido, e integrar y agrupar los rasgos, sucesos, hechos singulares” de manera que “por un lado surja ante nosotros con vitalidad plena de carácter una imagen nítida de la nación, de la época, de las circunstancias externas y grandezas o debilidades internas de los individuos que actúan”, mientras que por otro lado “de todas las partes emerja la conexión en que están con el significado histórico interno de un pueblo, de un acontecimiento, etc.”, y en este sentido aún sean admirables las obras de historiadores como Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Tácito y unos cuantos más, como “obras clásicas del arte de la palabra”, de todas formas existen “como un medio para un fin determinado”, por lo que no pertenecen al “arte libre” como la poesía.

Más aún, incluso “si quisiéramos añadir el tratamiento exteriormente poético de la dicción, del metro del verso, etc., de ello no nacería sin embargo poesía alguna”, pues “no es sólo el modo y manera en que la historia es *escrita* lo que la convierte en poesía, sino la naturaleza de su *contenido*”. En este sentido, para Hegel

¹⁰ V. G.W.F. HEGEL *Lecciones sobre la estética*, traducción de Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 1989, págs. 12, 98, 629-631 y 713-718 (para las citas pág. 12).

Lo propiamente hablando histórico (sic.) según el tema y el asunto sólo se inicia cuando cesa la época de la heroicidad, que puede ser originariamente vindicada por la poesía y el arte, por tanto cuando la determinidad y la prosa de la vida se dan tanto en las circunstancias efectivamente reales como en la aprensión y representación de las mismas. Así, p. ej., Heródoto no describe la expedición de los griegos contra Troya, sino las Guerras Médicas, de diversos modos se ha empeñado, con ardua investigación y sensata observación, en el conocimiento preciso de lo que quiere narrar. Los hindúes en cambio, los orientales en general, casi únicamente con la excepción de los chinos, no tienen el suficiente sentido prosaico para producir una historiografía efectivamente real, pues se extravían en glosas y desfiguraciones puramente religiosas o bien fantásticas.¹¹

Para Hegel, el historiador “no tiene derecho a borrar estos rasgos de carácter *prosaicos* de su contenido o a transfigurarlos en otros, *poéticos*; debe narrar *qué* ocurre y *cómo* ocurre, sin tergiversar ni desarrollar poéticamente”. Por esta razón,

por mucho que se esfuerce en hacer del sentido y espíritu internos de la época, del pueblo, del acontecimiento determinado que describe, el centro y el vínculo cohesionante de los singular interno de su narración, no tiene sin embargo la libertad de someter a este propósito las circunstancias, caracteres y sucesos dados, aunque esquite lo en sí mismo enteramente contingente e insignificante, sino que debe dejarles hacer en su contingencia exterior, dependencia y arbitrio irreflexivo. (...) Ahora bien, finalmente, si, según su conocimiento subjetivo, el historiador también desciende a los fundamentos absolutos del acontecer y a la esencia divina ante la que se desvanecen las contingencias y la necesidad superior se descubre, respecto a la figura real de los sucesos no debe sin embargo arrogarse el privilegio del arte poético, para el cual lo principal debe ser esto sustancial, pues únicamente a la poesía conviene la libertad de disponer sin obstáculos del material dado para que éste sea también exteriormente conforme a la verdad interna.¹²

Sin embargo, para el notable historiador del XIX Jacob Burckhardt —quien da muestras de conocer los planteamientos aristotélicos—, no fue sino hasta Arthur Schopenhauer que el “conflicto de prelación entre la historia y la poesía” habría sido “definitivamente resuelto”, aunque esto ocurre —en lo central— en el mismo sentido de Aristóteles. De esta forma, si para el Estagirita (en un típico movimiento en que la búsqueda de la verdad funciona implícitamente como autolegitimación y autoponderación filosófica, cuestión que es perceptible en otros, como por ejemplo

¹¹ V. Id. Ibid. págs. 713-714, tanto para las citas en el cuerpo como para la cita en párrafo aparte (los destacados son del autor).

¹² Id. Ibid. págs. 714-715, tanto para las citas en el cuerpo como para la cita en párrafo aparte (los destacados son del autor).

Hegel, Schopenhauer y Heidegger¹³) la poesía era más “filosófica y elevada” que la historia por ser más general que ésta en los asuntos tratados, en *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo alemán nos dice que si bien al igual que la poesía, tanto la experiencia como la historia “nos enseñan a conocer al hombre”, a diferencia de aquélla, “con frecuencia nos hacen conocer más a los hombres que al hombre”, entregándonos más “datos empíricos del comportamiento” que permitirán eventualmente “extraer reglas para el comportamiento antes que sondear la esencia íntima del hombre”. No es que esta esencia resulte para Schopenhauer inaccesible para la historia y la experiencia (esta última es indispensable para captar tanto a la poesía como a la historia), siempre que se las examine con “ojos artísticos o poéticos”, es decir, que se intente “captar la idea y no el fenómeno, la esencia íntima y no las relaciones”. En el mismo sentido general de una parte de la reflexión aristotélica y de la de su contemporáneo más importante, G.W.F. Hegel, pero en un lenguaje que no podía sino seducir y encantar a un tipo tan sensible e inteligente como Burckhardt — o, más tarde, como un Jorge Luis Borges—, para Schopenhauer

la historia es a la poesía lo que el retrato a la pintura histórica; la historia ofrece lo verdadero en particular y la poesía en general: la historia posee la verdad del fenómeno y puede levantar de ella acta gracias a éste, mientras que la poesía alberga la verdad de la idea, la cual no puede encontrarse en un fenómeno concreto, puesto que expresa todos. El poeta recoge caracteres significativos en situaciones significativas; el historiador asume ambos tal vez como le vienen.¹⁴

No es de extrañar que Burckhardt haya reconocido —según esta perspectiva acerca de la relación entre poesía e historia— que en términos tanto de capacidad como de influencia a la que están llamadas, la poesía supera largamente a la historia y que, ésta tiene en aquélla “una de sus fuentes más importantes y una de las más puras y hermosas”. Para él, la historia “tiene que agradecerle a la poesía, en primer lugar, el conocimiento de lo que es la humanidad en general y, en segundo lugar, los ricos elementos que le da para poder comprender las épocas y las naciones”, puesto que la

¹³ Para un comentario crítico acerca de esta tendencia autolegitimadora de la filosofía, véase nuestro trabajo ROBERTO AEDO *Un juglar en la Época de Sarcasmo: una lectura de la La pieza oscura y La musiquilla de las pobres esferas de Enrique Lihn*, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Santiago, Universidad de Chile, 2006, pág. 72.

¹⁴ V. ARTHUR SHOPEHAUER *El mundo como voluntad y representación*, primera edición de Roberto R. Amayo, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, tomo I págs. 335-349 (para las citas pág. 337) y tomo II págs. 409-431 (para la cita en esta nota, pág. 412).

poesía sería para el historiador “la imagen de lo que en cada momento hay de eterno en los pueblos, visto en todos sus aspectos; imagen que es no pocas veces lo único que se conserva y lo que en mejor estado llega a nosotros”¹⁵.

No es, pues, como suele creerse fácilmente —incluso en contextos universitarios como en aulas de derecho, según nos consta, en calidad de testigos presenciales— una oposición absoluta o fácilmente dicotomizable en términos de falsedad/verdad. Ambos tipos discursivos tratan de lo efectivamente acaecido, pero el poético se adentra además en “lo contrafactual” y en “lo inverificable”, interesándose mucho más en “lo verosímil” que en “lo verídico”, constituyendo, en su interior, su propio verosímil, todo esto como parte de su derecho y ámbito propios, entrando en ellos no sólo la fuerza de los hechos, sino también la del deseo y de la imaginación, sin dejar de lado la verdad: como se sabe, la literatura dice verdades con mentiras.

Así, a propósito de la relación entre ficción literaria e historia, desde América Latina y más contemporáneamente, ha escrito Fernando Ainsa que

En efecto, historia y ficción son relatos que pretenden “reconstruir” y “organizar” la realidad a partir de componentes pretextuales (acontecimientos reflejados en documentos y otras fuentes históricas) a través de un discurso dotado de sentido, inteligible, gracias a su “puesta en intriga”, al decir de Paul Ricoeur, y a la escritura que mediatiza la selección. El discurso narrativo resultante está dirigido a un receptor que espera que el pacto de la verdad (historia) o de lo posible y lo verosímil (ficción) se cumpla en el marco del *corpus* textual.

Pero más allá del espacio común del relato, de los mecanismos de construcción discursiva compartidos y de la estructura significativa narrativa en que se traducen, en algunos casos es la literatura la que mejor sintetiza, cuando no configura, la historia de un pueblo.

De ahí la indisoluble unión con que aparece muchas veces identificada la historia de un pueblo con las obras literarias que lo representan. Son “los libros que hacen los pueblos” —como gustaba decir Ezequiel Martínez Estrada— para referirse a la “paternidad inversa”: el libro “fundacional” de un pueblo, cuyo ejemplo paradigmático sería *La Biblia*, ese ‘libro’ de múltiples lecturas que permite todas las aproximaciones.¹⁶

¹⁵ V. JACOB BURCKHARDT *Reflexiones sobre la historia universal*, prólogo de Alfonso Reyes y traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, págs. 116-128 (para las citas pág. 116).

¹⁶ V. FERNANDO AINSA «Invención literaria y “reconstrucción” histórica en la nueva narrativa latinoamericana» en KARL KOHUT (ed.) *La invención de pasado. La novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, págs. 111-121 (para la cita, pág. 112; los destacados son del autor).

Y para este importante crítico y ensayista uruguayo, toda la obra de Roa Bastos en relación a Paraguay puede ser leída en esa clave, la de “paternidad inversa”:

Es evidente que la imagen de pueblos y naciones europeas se ha forjado a través de grandes textos que han permitido la cristalización de una *idea*, una *representación* de la historia de un pueblo o de la reconfiguración de una nación a partir de obras como *La Ilíada*, *La Eneida*, el poema de *Mío Cid*, *La Canción de Rolando* o *As Lusíadas*, proceso que se prolonga en muchas de las novelas históricas del romanticismo y realistas del siglo XIX.

La “paternidad” literaria es también evidente en América Latina, donde la ficción no sólo “reconstruye” el pasado, sino que, en muchos casos, lo “inventa”, lo “funda”, al darle una “forma” y un “sentido”. Novelas que ‘legitiman’ la historia o cristalizan una cierta idea de la identidad nacional, como *Canaima* de Rómulo Gallegos en Venezuela, *Hombres de maíz* y *El señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias en Guatemala, la obra de Augusto Roa Bastos en Paraguay o la de Ciro Alegría y José María Arguedas en el Perú. Por ello la representación de la realidad se tiñe siempre de la visión literaria. Por ello, la representación de la realidad se tiñe siempre de la visión literaria. Difícilmente pueden imaginarse los Andes peruanos fuera del contexto del “mundo” de Ciro Alegría o de Arguedas.¹⁷

Por supuesto, luego de esta enumeración al lector podría abrírsele la enciclopedia cultural y entonces vienen también otros nombres a la mente: obras como *La Araucana*, en el caso de los poemas épicos fundacionales, pero también obras de la modernidad latinoamericana en verso como el *Martín Fierro*, el *Canto general*, *Poema de Chile* e *Idioma del mundo*, pero se hace claro cómo en prosa, ello corresponde sobre todo a los grandes narradores de la transculturación, como lo son Carpentier con *Los pasos perdidos* y *El siglo de las luces* para Cuba y las Antillas, Rulfo con *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* para México, como García Márquez con *La hojarasca*, *El coronel no tiene quien le escriba* y *Cien años de soledad* para Colombia y Centroamérica, quienes, a través de sus ficciones, han *recreado* artístico-literariamente la realidad social, dándole *forma* y *sentido*. Aínsa continúa su reflexión a propósito del caso de Roa Bastos, que se encuentra en el nivel de estos grandes autores cuyas obras “reconstruyen” hasta “refundar” su medio cultural:

A través de la apertura histórica y antropológica que propicia la literatura, la propia historia se enriquece. Si se piensa —por ejemplo— en la “reconstrucción” literaria del Paraguay en la obra de Augusto Roa Bastos, se observa cómo ésta ha adquirido espesor y densidad cultural a partir de novelas como *Hijo de*

¹⁷ Íbidem.

hombre y Yo, el Supremo. Gracias a la “reescritura” de Roa se han desvelado los mitos, símbolos y la variedad etnocultural de una realidad que existía, pero que estaba ocultada por el discurso reductor y simplificador de la historia oficial.¹⁸

Esta visión del sentido de la obra roabastiana es compartida por otros críticos relevantes. Así por ejemplo, enfatizando tanto la perspectiva artística como el resultado sociológico, a propósito de este tratamiento artístico que de su realidad e historia nacional ha realizado Roa Bastos, Ángel Rama llegó a decir que “el Paraguay ha alcanzado esa envidiable condición sociológica: tener quien lo exprese en el arte y, mejor, quien lo entienda en algo que es más que acaecer de la vida nacional: en la raigambre viva de sus hombres y en su intrahistoria”¹⁹.

Más contemporáneamente, en un interesante mapeo narrativo-latinoamericano, a propósito de autores tan relevantes como Donoso, Puig o Ribeyro, que no siempre quedan incorporados a la línea central del canon, Fernando Moreno ha afirmado que

Es indudable que la pluralidad de la novela hispanoamericana contemporánea dificulta el establecimiento de bloques homogéneos, pero, al mismo tiempo, puede observarse una interacción entre sus diversas y diferentes producciones, un constante diálogo que no hace sino enriquecer la constelación global y sus distintos componentes. Aunque disímiles de los mundos esencialmente mágicos, hechos de realidades hipertróficas y sobrenaturales (como los de García Márquez o Scorza), de los universos centrados particularmente en la manifestación de los meandros de la conciencia (como los de Sábato o de Onetti) o de aquellos que intentan una reescritura de la historia latinoamericana (como los de Roa Bastos, Fernando del Paso o Carlos Fuentes), los textos de los autores reunidos en este capítulo (también diferentes entre sí) instauran un discurso de contrastes y analogías, aportan los eslabones necesarios para la construcción de una gran cadena significativa configurada por la novela hispanoamericana contemporánea.²⁰

De esta forma, la obra de Roa Bastos consituiría una tentativa de reconstrucción activa de la historia y de una cierta idea de identidad nacional del

¹⁸ Id. *Ibid.*, pág. 113.

¹⁹ V. Ángel Rama citado por HUGO RODRÍGUEZ ALCALÁ «“Hijo de hombre”, de Roa Bastos y la intrahistoria del Paraguay» en HELMY F. GIACOMAN *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*, Madrid, Anaya / las Américas, 1973, págs. 63-78 (para el cita de Rama, pág. 69).

²⁰ V. FERNANDO MORENO «Otras voces, otros ámbitos: Manuel Puig, José Donoso, Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy, Virgilio Piñera, Mario Benedetti, Augusto Monterroso, Julio Ramón Ribeyro» en DARÍO PUCCINI y SAÚL YURKIEVICH *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica*, traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar et al., México, Fondo de Cultura Económica, 2010, tomo II, págs. 833-863 (para la cita, pág. 860).

Paraguay, y, a la vez y desde ahí, continental latinoamericana. A propósito de este elemento identitario, a la vez paraguayo y latinoamericano, de la preocupación por la historia y de su significación como escritor, nos dice Carlos Pacheco que Roa Bastos

... es considerado uno de los más importantes narradores, no sólo de América Latina sino dentro y aún más allá de la lengua española. El otorgamiento del premio Cervantes en 1989, que ha consolidado su prestigio y dado a su obra mayor proyección, significa un justo reconocimiento a una vida dedicada al oficio de la escritura y en general a su vocación por el conocimiento y la comprensión del hombre y del mundo, enraizada invariablemente en su vivo interés por la realidad histórica, social y cultural paraguaya. Aunque su relieve debe relacionarse en primera instancia con sus novelas *Hijo de Hombre*, de 1960, y sobre todo con *Yo el Supremo*, de 1974, no puede ignorarse su producción cuentística y lírica, así como la de su aporte al ensayo, el periodismo y la crítica, junto a otros varios ejercicios intelectuales que incluyen la dramaturgia, el guión cinematográfico y la versión literaria de mitos guaraníes.²¹

En la misma línea que destaca la dimensión a la vez local y universal de su obra —“canta a tu aldea, y serás universal”, dice la conocida frase atribuida a Tolstoi—, Antonio Cándido, en el contexto de sus reflexiones acerca de la literatura regionalista latinoamericana, nos dice:

El regionalismo fue una etapa necesaria, que dirigió a la literatura, sobre todo la novela y el cuento, a la realidad local. Algunas veces fue oportunidad de buena expresión literaria, aunque en su mayoría sus productos han envejecido. No obstante, desde cierto ángulo, quizá no se pueda decir que acabó; y muchos que hoy lo atacan, en verdad lo practican. La realidad económica del subdesarrollo mantiene la dimensión regional como objeto vivo, aunque sea cada vez más actuante la dimensión urbana. Basta tener en cuenta que algunos entre los buenos, e incluso entre los mejores, encuentran en ella sustancia para libros universalmente válidos, como José María Arguedas, Gabriel García Márquez, Augusto Roa Bastos y João Guimarães Rosa.²²

²¹ V. GERARDO PACHECO «ROA BASTOS, Augusto» en NELSON OSORIO TEJEDA (Coord.) *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*, Venezuela, Ayacucho / Monte Ávila, 1995, tomo III, págs. 4129-4138 (para la cita, pág. 4129).

²² A continuación del punto seguido en que detenemos la cita, Cándido agrega: «Solamente en los países de absoluto predominio de la cultura de las ciudades, como la Argentina, el Uruguay y quizá Chile, la literatura regional se ha vuelto un anacronismo». Sin embargo, y aunque podría pensarse en otros grandes autores para agregar a la lista de la cita, como Miguel Ángel Asturias y Agustín Yáñez, y también —para matizar y al mismo tiempo reforzar más la tesis de Cándido— en grandes novelas como *Eloy* (1960) del chileno Carlos Drogue o *El limonero real* (1974) del argentino Juan José Saer —Chile comenzó a dejar de ser principalmente rural recién desde 1964 y Argentina no es sólo Buenos Aires—, es necesario señalar que, en nuestra opinión, lo que hace que una obra envejezca mal o no como literatura, no depende ni del tema ni de lo novedoso y/o rupturista que puedan resultar ciertas técnicas formales en un momento dado, sino más bien del entronque entre forma y fondo, de la necesidad de esa perspectiva narrativa y esa estructura, ese ritmo, ese argumento, esos personajes para esa visión de mundo, y el grado de belleza y de verdad que se logre en ese entronque. V. ANTONIO

Desde luego, esta perspectiva en que la mayor parte de la crítica sitúa la obra de Roa Bastos, la de una reconstrucción literaria de la historia y de la identidad de un pueblo, el paraguayo, como señala Saúl Sosnowski —a propósito “del impacto local de *Yo el Supremo*”—, bien podría estar arraigada “en la veta romántica que le asigna a las artes un papel fundamental en el acto de construir una nación”²³, aunque en el caso de la obra roabastiana ello tenga, como hemos visto, alcances que exceden con mucho al contexto puramente nacional, abarcando también, el latinoamericano, y desde éste, el universal. En cualquier caso, nos parece que ese elemento romántico al que alude Sosnowski, en buena medida y con matices según cada caso, puede y debe ser aplicado a la hora de entender la significación de ciertas obras y, desde luego, entre ellas a la de Roa Bastos. Y es que no obstante la desconfianza y hasta aversión de éste —y que compartimos— con respecto a los relatos de la historia oficial, y a la perspectiva intimista con que aborda lo central del tratamiento de sus historias y personajes, entendió muy bien esta función que, en este sentido fundante, tuvieron, a nivel continental, las obras de algunos de nuestros más grandes artistas e intelectuales. Así lo prueban algunas de sus declaraciones contenidas en el diálogo que sostuvo con Sergio Marras, en su notable *América Latina Marca Registrada* (1992):

—¿Hasta qué punto el concepto de América latina es un invento literario en el sentido de que fueron los intelectuales del siglo diecinueve, y los escritores de este siglo, quienes se imaginaron una América latina que no respondía necesariamente a su realidad? ¿Está de acuerdo con eso?

—Totalmente, totalmente de acuerdo. Hay que ver que no solamente esta gente ha trabajado en el campo de la literatura, poesía, narrativa o teatro incluso, sino son sobre todo los ensayistas, los filósofos los que dan esa entidad. Pienso, por ejemplo, en una línea que va desde Sarmiento a Vasconcelos, de Vasconcelos a Eugenio María de Hostos. Se puede trazar coordenadas que van a ir mostrando una constelación de espíritus y de trabajadores de la cultura, no solamente de narradores. Huidobro, Neruda, Vallejo, en fin, y todos los que conocemos, han hecho su parte, sobre esta visión de América que puede muy bien ser nada más que una invención, una imagen creada. De manera que estoy de acuerdo con que

CÁNDIDO «Literatura y subdesarrollo» en CÉSAR FERNÁNDEZ MORENO (Coord.) *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI / UNESCO, 1998, págs. 335-353 (para la cita pág. 351).

²³ V. SAÚL SOSNOWSKI «La novela total y la re-escritura de la historia: Mario Vargas Llosa, Fernando del Paso, Carlos Fuentes, Augusto Roa Bastos» en DARÍO PUCCINI y SAÚL YURKIEVICH *Historia de la cultura literaria...* op. cit., págs. 753-783 (para cita, pág. 756).

sí, la imagen de América latina, tal cual la vemos hoy, es en gran medida una imagen creada por nuestra mejor literatura, nuestra gran literatura.²⁴

Pero a nuestro autor no se le esconde la dialéctica que se da en la relación entre la realidad y el arte, entre la realidad y su representación/recreación: el arte toma de la vida todos sus materiales, para recrearla, subvirtiéndola críticamente, y/o para traducirla, a veces con gran fidelidad, hasta simular y constituir en su interior y para el receptor una suerte de realidad en sí misma y de una experiencia de la misma. Mas, como fuere, el caso es que siempre el arte viene de la vida, toma de ella para recrearla y luego para devolver al vida esa imagen de ella, que, dialécticamente, la complementa, pudiendo afectarla en diversos grados y de distintas maneras. Hay pues una fundación simbólica de las naciones por el arte, pero la noción de *paternidad inversa* es cierta con perspectiva, más bien desde el presente, hacia atrás y sobre todo hacia delante, más que desde el momento mismo de escritura de la obra, y **sólo en la medida en que el pueblo se reconoce en la imagen de sí que ha moldeado y recreado él mismo a través de la elaboración y canalización individual del artista que viene de su seno.** Al respecto, continuando el mismo diálogo antes citado con Marras, leemos:

—Ahora, ¿hasta qué punto esta visión literaria, para llamarla de alguna manera, no es solamente un producto intelectual muy alejado de lo que es la realidad de América latina?

—Si eso fuera así, lo que yo lamentaría por la suerte de nuestra región, se daría el hecho de que la imaginación tendría más poder que una realidad que viene a través de los siglos amasándose en medio del sufrimiento tremendo, de grandes sacrificios, de grandes errores también. En todo caso, ésta es la materia prima de la que la literatura se nutre. En este sentido, habría que preguntarse en qué medida esa imagen previa de nuestra realidad objetiva latinoamericana no ha influido en la literatura, no ha hecho una literatura a imagen de esa realidad. Es decir, yo estoy invirtiendo un poco su fórmula para entenderlo; no, para contradecirlo. De manera que, por ejemplo, en el caso del tema de la dictadura en América latina, la literatura no inventó a los tiranos ni a los dictadores, pero los aprovechó en el bueno y en el malo sentido de la palabra para construir con ellos novelas o panfletos, sobre todo novelas. El tema de la dictadura latinoamericana es un tema repetido hasta la saciedad y no como un estereotipo solamente, sino como una pulsión muy fuerte en la interioridad de nuestros pueblos que luchan justamente contra esa reviviscencia del poder absoluto.²⁵

²⁴ V. AUGUSTO ROA BASTOS «Augusto Roa Bastos: *La naturaleza de las cosas*» en SERGIO MARRAS *América Latina Marca Registrada*, Barcelona, España, Zeta, 1992, págs. 391-420 (para la cita, pág. 399; el destacado es del autor).

²⁵ Id. *Ibid.*, págs. 399-400 (el destacado es del autor).

En este sentido de matiz dialéctico de la noción de “paternidad inversa” que compartimos para el caso de la obra de Roa Bastos, nos parece útil recordar lo que ha escrito Gerardo Mario Goloboff a propósito de ella —aunque, por supuesto, haya otras en nuestro continente—, en la medida en que ésta “es una de las que con mayor rigor abre, en un horizonte que no puede verse con demasiado optimismo, numerosas perspectivas enriquecedoras”, entre las cuales, Goloboff destaca:

- a) el escritor no es propietario de la verdad, pero puede ayudar a producirla;
- b) el escritor no representa la conciencia histórica de nuestras sociedades, pero puede ser leído (y escuchado) con provecho;
- c) la obra la hacen las masas, pero la recogen y la particularizan los escritores.²⁶

Salvo que agregaríamos “y/o a develarla” al final del punto a) y un “siempre” después de “no representa” en el punto b), suscribimos estas matizaciones a la perspectiva romántica y el que se las predique de Roa Bastos. Sin embargo, para comprender el alcance, la significación y magnitud de la obra roabastiana, se hace necesario considerar otros elementos además del histórico.

2. Entre mito e historia: Augusto Roa Bastos o la fundación literaria del Paraguay

Junto a esta “paternidad inversa” que plantea Ainsa, a esta fundación simbólica como (auto)cristalización identitaria de un pueblo a través de la obra literaria de un autor o varios de ellos, perspectiva que Roa Bastos comparte y matiza —como también lo hace Goloboff— dialécticamente, cabe ahondar en el sentido fundacional que la obra del propio Roa Bastos tendría en el contexto paraguayo y, desde ahí, latinoamericano y universal.

En el contexto de la producción crítica más actual, para Gustavo Martínez y Margarita Carriquiry “si algo caracteriza la trayectoria creadora de Roa Bastos”, por lo menos en lo que ellos ven —y nosotros concordamos— como su mejor periodo,

²⁶ GERARDO MARIO GOLOBOFF «La obra de Augusto Roa Bastos: nuevos caminos para la literatura hispanoamericana» en ALAIN SICARD (Ed.) *Valoración Múltiple. Augusto Roa Bastos*, La Habana, Casa de las Américas / FONDEC, 2007, págs. 11-22 (para las citas, pág. 13).

esto es, desde *El trueno entre las hojas* (1953) y hasta *Yo el Supremo* (1974)²⁷, “es el duro, tenaz, y, en no pocos momentos, descorazonador esfuerzo por forjar una lengua literaria capaz de expresar la realidad y el ser de los paraguayos sin traicionarlos en el acto mismo de intentar expresarlos”, sintetizando, en su excelente exposición panorámica de la poética del autor, el rol que le cupo en la relación a los problemas literario-culturales que tuvo que enfrentar, de la siguiente forma:

No sólo tuvo que forjar una lengua a partir de dos, imbricando en una (el castellano) los ritmos afectivos de la otra (el guaraní); no sólo tuvo que transformar desde dentro el realismo convencional con el fin de volverlo apto para expresar una perspectiva, la mítica, que le era totalmente ajena; también tuvo que echarse a la espalda el pesado fardo de crear casi una narrativa, no la suya (esa se da por descontado), sino... ¡la de su país!²⁸

Aunque no concordamos exactamente con lo que señalan Martínez y Carriquiry, y —según iremos mostrando— tenemos matices y diferencias con respecto a su tratamiento de cada uno de los tres puntos, nos parece que, en general, éstos logran sintetizar muy bien algunos de los aspectos más centrales a la hora de comprender la obra robastiana y su significado en el contexto paraguayo y latinoamericano. En consecuencia, nos parece de toda importancia detenernos en ellos, imbricadamente, a fin de comprenderlos con toda la hondura y claridad que nos sea posible, no sólo para ofrecer un verdadero “estado de la cuestión” en términos de los planteamientos y avances previos más relevantes de la crítica antes de la presente investigación y las diferencias de ésta con aquélla con respecto a la poética del autor y luego a la valoración crítica de la novela, sino también para sentar ciertas bases para nuestra propia propuesta de lectura posterior de *Hijo de hombre*. Dicho de otro modo por los mismo autores:

²⁷ «El tremendo “tour de force” expresivo que significó la escritura de *Yo el Supremo* pareció afectar la capacidad creadora de Roa Bastos. Las novelas que vinieron en rápida sucesión una par de décadas más tarde (*Vigilia del almirante*, 1992; *El fiscal*, 1993; *Contravida*, 1994 y *Madama Sui*, 1995) no alcanzan en modo alguno las alturas que acostumbraba frecuentar el autor (salvo algún pasaje de *Contravida*)». V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos. Dos miradas desde Uruguay*, Montevideo, Rebeca Linke, 2010, pág. 15 (los destacados son de los autores).

²⁸ Id. *Ibid.*, pág. 24.

Un lenguaje transfigurado por otro desde dentro para dar voz a los que no podían hablar; un realismo despojado de las anteojeras de la objetividad por la perspectiva mítica, para que la voz y la mirada funcionaran en armonía, sin traicionarse una a la otra; y, por último, un género literario rescatado de la inanidad en que lo tenía sumido la situación histórica del país... Tres actos fundacionales gracias a los cuales lo que era invisible por tradición, indecible por imposición e ilegible por desprecio pudiera mirarse y decirse a sí mismo ante la mirada de los otros.²⁹

2.1. Primer Punto: Augusto Roa Bastos y la primera gran síntesis artístico-literaria del castellano paraguayo

El primero de estos tres puntos, dice relación con el haber tenido que “forjar una lengua a partir de dos”, uniendo en un solo tejido, en una sola textualidad “los ritmos afectivos del guaraní” a su prosa castellana. Lo primero que hay que decir es lo siguiente: si bien, en efecto, **Roa Bastos tuvo que forjar esta lengua, porque literariamente no le fue dada como herencia cultural desde un punto de vista literario**, siendo las suyas las primeras grandes obras literarias de su país que trascienden sus fronteras, también **no hay que perder de vista que su forja de esta lengua, que es el castellano paraguayo, se da en su obra como una cristalización artística particular, pero como resultado —el más alto, si se quiere— de un proceso social de forja de dicha lengua**, al modo de lo que planteamos a través del rescate del carácter fundacional de su obra para Paraguay, al modo de la “paternidad inversa”: la obra del escritor individual forja la lengua de su pueblo, pero sólo en la medida en que su pueblo, a través del proceso social, le entrega la base y los materiales culturales —la lengua y la tradición literaria, la realidad social— para dicha forja, re-haciéndose a sí mismo, a través de ésta. En este sentido, debemos atender ahora a esa base, a esos materiales que recibió Roa Bastos.

Una de las máximas autoridades acerca del tema, el doctor en ciencias religiosas, etnógrafo y antropólogo de origen español, Bartolomeu Meliá, nos dice que lengua guaraní “es la denominación genérica que aplicaron los españoles a todos aquellos modos de hablar que presentaban manifiestas analogías con el de los

²⁹ Id. Ibid., pág. 26.

Guaraní de las Islas con quienes se había entrado en contacto en las primeras exploraciones del Río de la Plata”, que contaba con una enorme extensión y unidad a través de diversas tribus que constan en fuentes coloniales, “a pesar de algunas diferencias dialectales” entre ellas, las cuales “son hoy casi del todo desconocidas, por desaparición de sus hablantes o por absorción y asimilación de sus miembros en procesos coloniales uniformadores”. Acerca de su situación actual, nos dice Meliá:

La situación actual de la lengua guaraní en el Paraguay es el producto de dos tipos de proceso: uno es el proceso colonial, intersistemático en cuanto establece relaciones entre dos sistemas de comunicación formalmente distintos, el guaraní y el castellano; el otro es indígena, intrasistemático, en cuanto resulta de evoluciones internas, de contactos con sistemas de comunicación análogos, igualmente indígenas. No sólo desde un punto de vista histórico, sino desde un punto de vista estrictamente lingüístico se debe distinguir actualmente un guaraní paraguayo y un guaraní indígena.³⁰

Debido un conjunto de razones como la falta de riquezas en metales preciosos, la ausencia resultante de grandes encomiendas, el mestizaje casi total de los colonos con las indias y la labor de los Jesuitas, que para evangelizar aprendieron el guaraní y respetaron en alguna medida la integridad de los guaraníes, de sus reducciones y de la defensa —hasta armada— que establecieron de las mismas frente a sicarios y esclavistas, el proceso colonial paraguayo fue mucho menos destructivo que en otros lugares con la cultura originaria. Por ello, en Paraguay se observa un caso único de cultura bilingüe y —como lo asegura Bareiro Saguier, a propósito de lo que han mostrado los trabajos de Meliá— “hasta de relativa disglosia”, sin parangón alguno en el contexto del continente; de acuerdo con el propio Roa Bastos, “es el único país bilingüe de toda América Latina”³¹. En efecto, en ninguna otra parte de nuestro continente hay un país en donde la lengua originaria permanezca —en distintas

³⁰ BERNARD POTTIER (Coord.) *América Latina en sus Lenguas Indígenas*, coordinación, presentación y documentación de Bernard Pottier, Caracas, UNESCO/Monte Ávila, 1983, págs. 43-59 (para la cita pág. 45; para las citas en el cuerpo, págs. 43-44).

³¹ V. RUBÉN BAREIRO SAGUIER «Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos» en ALAIN SICARD (Ed.) *Valoración Múltiple. Augusto Roa Bastos*, op. cit., págs. 23-35 (para la cita, pág. 23) y AUGUSTO ROA BASTOS «La escritura: una metáfora del exilio», publicado en Diario El País el primero de julio de 1985 y descargado en versión pdf desde: <http://fundacionroabastos.org/obras/ensayos/La%20escritura,%20met%20C3%A1fora%20del%20exilio.pdf>, para la cita, pág. 1 (visto por última vez el 14-08-2018).

formas y niveles— tan viva. En este sentido, la obra en castellano de Roa Bastos nos habla, en un cierto nivel, de aquellos procesos de homogeneización modernizadora efectiva como resultado de la “conquista espiritual”³², en que así como dentro de España, también el poder central impuso el castellano, ahora fuera de sus fronteras.

La población paraguaya que sobrevivió a la guerra de 1870 tiene la fuerza cultural suficiente para mantener la lengua guaraní como lengua nacional, aunque muy pronto ya hacen sentir los factores que llevarán a reforzar la castellanización: una inmigración europea considerable, que aun sin ser española se castellaniza rápidamente, y la institucionalización mayor del castellano como instrumento de cultura en la escuela y en la literatura.³³

Pero, ello no sólo nos habla de la pérdida de los hablantes y dialectos guaraníes y de la ganancia de la lengua castellana, mantenida por la élite socioeconómica y cultural del país, sino también, al mismo tiempo, nos habla de distintas formas de resistencia socio-cultural: primero, de la lengua que sobrevivió a través de ciertos grupos guaraníes no asimilados por la colonización; segundo, a través de nuevas síntesis y apropiaciones, ya sea que se trate de un guaraní paraguayo o de un castellano paraguayo, o de ambos.

En este siglo XX, la historia lingüística del guaraní es la historia de su hispanización, con acentuación de los fenómenos lingüísticos coloniales: hispanismos en el léxico, castellanización de ciertas categorías gramaticales y reducción de su campo expresivo a lo estrictamente coloquial.

Los hispanismos en el guaraní fueron estudiados acertadamente por Morínigo, cuando estos hispanismos eran considerados por los guaraniparlantes “como voces de su propio idioma”; hoy estos préstamos han entrado con tal profusión que sería muy difícil sistematizar su estudio.

En cuanto a la gramática, una reciente investigación sobre el *castellano paraguayo*, muestra los contrastes producidos por interferencia de los dos sistemas, lo que ha producido no sólo un castellano paraguayo, sino también un guaraní paraguayo.³⁴

³² Ello, no obstante la distinción colonial entre guaraní «criollo» y «jesuítico», según cómo y por quiénes hayan sido incorporados al proceso colonial, y que, a la vez, «algunos grupos no fueron asimilados dentro del proceso colonial», dando lugar a la supervivencia interna de distintos dialectos como el de los guaraníes «orientales» y «occidentales». V. BERNARD POTTIER (Coord.) *América Latina en sus Lenguas Indígenas*, op. cit., págs. 45-47 y 52-54. Más adelante, en el transcurso de esta investigación, nos referiremos críticamente al proceso de “conquista espiritual”. «Problemas de nuestra novelística»

³³ V. Id. *Ibid.*, pág. 49.

³⁴ *Ibidem.* (los destacados son del autor).

Sin embargo, para Roa Bastos, como escritor paraguayo, el problema de la lengua fue mayor: **para él, subjetivamente, el ámbito de la escritura en castellano es una metáfora del exilio, condición cultural y lingüística que él no sólo vivió mientras escribió *Hijo de hombre*, exiliado en Buenos Aires por el régimen dictatorial de Stroessner (1954-1989), sino que él ve como una constante de la historia de Paraguay y su “encierro mediterráneo” de “isla rodeada de tierra”:**

Ya convertido en nación independiente, la enajenación de sus fueros de soberanía y autonomía, de sus fuentes y fuerzas de producción, el sometimiento de vastos sectores humanos, del país entero, a los intereses de la dominación extranjera, convirtieron a Paraguay en una “isla rodeada de tierra” en el corazón del continente. Isla en el tiempo y en el espacio, desgarrada de la realidad americana, impregnada en su ostracismo por la nostalgia del mar océano que bañó sus costas hacia el Naciente, cuando era todavía la Provincia Gigante de las Indias en torno al núcleo fundacional de Asunción del Paraguay.³⁵

Así, desde los días de la llegada y expulsión de los jesuitas, hasta los últimos capítulos de la Guerra de la Triple Alianza que devastó a la nación, reduciendo considerablemente su población masculina, su territorio, y retrasando su desarrollo en un siglo, haciendo que su historia fuera una seguidilla de dictaduras, con nuevos silencios y exilios.

En este proceso de su aislamiento y destrucción, la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) se encargó de completarlo.

Después de haber sido la Primera República del Sur, la nación más adelantada de su época, el primer experimento de autonomía efectiva y libre determinación, se le infligió el castigo que correspondía en la neo-colonia como factor de perturbación y ejemplo disolvente. Sabido es que la conjura del imperio del Brasil con las oligarquías del Río de la Plata y principalmente con los núcleos más agresivos de la oligarquía portuaria de Buenos Aires, fraguó el pacto secreto de la Triple Alianza, bajo los auspicios del imperio británico. (...) El Paraguay fue arrasado y destruido a sangre y fuego en la guerra de cinco años.

Esta guerra genocida perfeccionó pues, el exilio insular del Paraguay. Con exacciones y deudas que sólo podían haberse pagado en mil años, la nación guaraní debió pagar los gastos de su propio entierro. Los vencedores tuvieron buen cuidado de cobrarse a cuenta, aparte el botín del más inicuo y salvaje saqueo, el botín más rico aún de la repartija de la mitad de su territorio. Entre los escombros que humearon durante un siglo, quedó la ruina de un pueblo. El Paraguay se vio convertido en la tierra sin hombres de los hombres sin tierra.³⁶

³⁵ V. AUGUSTO ROA BASTOS «Los exilios del escritor en el Paraguay» en *Escritos políticos*, compilación y estudios de Milda Rivarola, Asunción, 2017, págs. 20-32 (para la cita, pág. 20).

³⁶ Id. *Ibid.*, págs. 20-21.

La paradoja es que, lejos de cualquier compensación a los pocos hombres sin tierra en esa tierra casi sin hombres, “este país desterrado, esta nación expatriada” al interior de América Latina, decidió repetir el trauma y, por obra de “los gobiernos venales y corrompidos de las oligarquías locales al servicio de sus poderdantes extranjeros”, desterró y expatrió a sus hijos “con la saña más implacable que se conoce en América”³⁷. ¿Cómo se traduce esta historia en términos lingüístico-literarios? Sobre este problema, nos dice:

El problema de la polaridad bilingüe castellano-guaraní acaso sea el signo de esta especie de esquizofrenia lingüística. ¿En cuál de los dos idiomas ha de escribir el escritor paraguayo? Si la literatura es fundamentalmente un hecho de lengua y, por tanto, de comunicación, la elección debería o parecería ser forzosa: el castellano o español. Pero al escribir en castellano, el escritor, y especialmente el autor de ficciones, siente que está sufriendo su alienación más íntima, la del exilio lingüístico. ¿Hasta qué límites puede llevar este alejamiento de la porción de la realidad y de vida colectiva que se expresa en guaraní, de la cultura paraguaya marcada indeleblemente por el signo de la oralidad, del pensamiento mítico originario? En el momento de escribir en castellano siente que está realizando una parcial traducción del escindido contexto lingüístico. Al hacerlo, se escinde él mismo. Le quedará siempre algo sin expresar. Esto lleva al escritor paraguayo a la necesidad de hacer una literatura que no quede en literatura; de hablar contra la palabra, de escribir contra la escritura, de inventar historias que sean la transgresión de la historia oficial, de minar con la escritura subversiva, desmitificadora, el lenguaje cargado con la ideología de la dominación. En este sentido, las nuevas generaciones de narradores y poetas se hallan empeñados en la faena de adelantar esta literatura sin pasado que viene de un pasado sin literatura, de expresarla en su propio lenguaje.³⁸

Si por un lado reconocía “la primacía del guaraní en el mundo anímico de los paraguayos”, al punto que es éste y no el castellano el que proporciona al escritor “la versión directa de los temas y le pone en contacto vital y emocional con tu tierra, con su historia y con su gente”, por otro reconocía que es una tendecia natural de todo arte

³⁷ Id. *Ibid.*, pág. 21. Sobre el recurrente tema del exilio, véase también «Precisiones sobre mi expulsión (1982)», págs. 35-37. Asimismo, pueden revisarse los textos de ÁNGEL RAMA «La Riesgosa Navegación del Escritor Exiliado», NOÉ JITRIK «Primeros Tanteos: Literatura y Exilio» y RENATO PRADA OROPEZA «(del) exilio interno (al) exilio externo», en *Revista Nueva Sociedad*, marzo/abril de 1978, N° 35, págs. 5-15, 48-55 y 64-67, respectivamente.

³⁸ V. Augusto Roa Bastos «La escritura: una metáfora del exilio», aparecido en el diario *El País*, el 1 de julio de 1985, y reproducido en https://elpais.com/diario/1985/07/01/opinion/489016808_850215.html (revisado por última vez el 25-09-2018). Versión descargable en pdf desde <http://fundacionroabastos.org/obras/ensayos/La%20escritura.%20met%C3%A1fora%20del%20exilio.pdf> (visto por última vez el 14-08-2018).

buscar “la proyección de su resonancia, su trascendencia de lo particular a lo universal”, y que el escritor paraguayo no debía olvidar que estaba inserto “en el tronco común de la cultura hispanoamericana cuyo vehículo expresivo es el español” y que por esto, en su caso, “la elección del idioma vernáculo aparejaría el confinamiento localista”³⁹.

Para Rubén Bareiro Saguier, esto no es más que un falso dilema, “deformado en sus raíces”, pues es sólo producto de la colonización mental que un escritor paraguayo piense que no puede hacerse una obra universal en una lengua como el guaraní, pequeña en relación a su número de hablantes, dando el ejemplo del reconocimiento a la narrativa de Laxness, que fue Nobel, cuya Islandia contaba con menos de medio millón de habitantes⁴⁰.

Concordaríamos completamente con esta observación crítica de Bareiro Saguier, si no nos pareciese que omite algunas aristas, minimizando o simplificando el problema. Por un lado, porque es claro que, por razones principalmente geopolíticas, no es lo mismo escribir en una lengua europea moderna, por pequeña que sea, que escribir en una lengua originaria latinoamericana, precolombina, acotada a un solo modesto y pequeño país, en términos de su posibilidad de ser leído, ya sea en el original o en traducción; por lo demás, ésta requeriría de un hablante nativo trilingüe, de un antropólogo-filólogo, para no terminar siendo, necesariamente, la traducción de una traducción (del guaraní al castellano y, desde éste, a otra lengua). Pero, por otro, y sobre todo, debido a un aspecto que nos parece absolutamente central desde la perspectiva de un escritor, que afortunadamente nosotros compartimos y, por tanto, comprendemos desde dentro: **si bien la patria de un escritor es la lengua, y ésta es la lengua viva, es decir, la que usa en el “mundo de la vida”, en el caso de Roa Bastos, como individuo, esto correspondió desde su infancia tanto al castellano como al guaraní:** consta en su testimonio que su padre no le hizo ir a la escuela y le vedó con ello, en buena medida, el aprendizaje de la lengua indígena, “de acuerdo con el viejo tabú de las familias burguesas en el Paraguay”. Su padre le daba clases cada día y los primeros libros que leyó fueron

³⁹ V. Augusto Roa Bastos «Problemas de nuestra novelística» citado por RUBÉN BAREIRO SAGUIER «Estratos de la lengua guaraní...», op. cit., págs. 23-24.

⁴⁰ Íbidem.

también los de éste: grandes clásicos españoles, como Quevedo y Cervantes; más tarde, por la madre, llegaría Shakesperare. El guaraní fue para el pequeño Roa Bastos “la tentación de lo prohibido”, a la que sucumbió, aprendiéndolo en Iturbe, bañándose en el río, con otros niños de su edad, imagen que aparece recreada, vía recuerdo infantil de Vera, en *Hijo de hombre*. De esta manera, de acuerdo con los que nos cuenta en su diálogo con Tomás Eloy Martínez, el pequeño Roa Bastos creció entre dos espacios claramente delimitados y polarmente caracterizados: si en la casa había orden, lecturas clásicas castellanas y una gran moralidad, fuera de la casa estaban la selva, el guaraní y las historias de criminales contadas en compuestos, composiciones juglarescas que alternaban un verso en castellano y otro en guaraní⁴¹.

En otra versión que nos entrega Alain Sicard, el guaraní le habría llegado al pequeño Augusto por vía materna:

Rubén Bareiro Saguier dijo un día en una hermosa fórmula que «es en la dulce andadura de las plantas del corazón materno que el niño paraguayo aprende el guaraní». Éste fue precisamente el caso de Augusto Roa Bastos. Fue por boca de su madre le comentaba en guaraní las Sagradas Escrituras, como le fue transmitida la lengua indígena. El guaraní es, para emplear una expresión popular muy sugestiva, algo que el joven Augusto “mamó” en su infancia.⁴²

Mucho podría especularse acerca de estas dicotomías del niño Roa Bastos en relación al padre y a la madre. Así, por ejemplo, a propósito de la imagen del “monoteísmo del poder” en la obra —el mismo Tomás Eloy Martínez ya le hizo ver al propio Roa Bastos en su momento, conexiones directas entre su imagen del padre y El Supremo—, de cómo el padre cortaba árboles, que el niño Augusto sentía vivos y con los cuales se identificaba⁴³, y especular a raíz de esto acerca de la relación de su internalización psicológica del padre, acerca de las semejanzas y diferencias con Kafka, o el sentido psicoanalítico-sexual de ello, o, a propósito de la madre —como ya lo ha hecho Sicard—, acerca de la vinculación con el guaraní como lengua materna y la erotización primera del niño Augusto, al mamar leche de una mujer que

⁴¹ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre*, prólogo de Tomás Eloy Martínez, México, Debolsillo, 2008, págs. 11-13.

⁴² V. ALAIN SICARD «Del incesto al parricidio. Escritura y sexualidad en la obra de Augusto Roa Bastos» en ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO (coords.) *En torno a Hijo de Hombre de Augusto Roa Bastos*, Poitiers, Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers, 1994, págs. 139-149; para la cita, pág. 144.

⁴³ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., págs., págs. 9-10.

estaba a su cuidado mientras ésta amamantaba a su niño de pecho, tal como vemos en *Hijo de hombre* a propósito del niño Miguel Vera, etc., etc.

Sin embargo, **lo que a nosotros nos interesa subrayar aquí desde ya, son dos cosas: primero, que si bien el castellano tiene que ver —como se sabe y como veremos también más adelante— con el poder y la “colonización mental”, esto se da de manera muy compleja, a través de la figura amorosa y heroica del padre internalizada por el escritor, pero en ningún caso ello correspondería a una traición a sí mismo como escritor y miembro de su pueblo, a despecho de lo que —según veremos más adelante— el propio escritor sintió y declaró; segundo, que, de acuerdo con las dos versiones que tenemos de la adquisición del guaraní, éste estaría ligado tanto a la figura de la madre en el espacio íntimo como a la de sus semejantes y de “lo literario popular” en el espacio público, y que, junto con una transgresión de lo paterno/castellano por parte de lo materno/guaraní, esto último representa tanto lo individual-íntimo como lo colectivo-social vinculado con la palabra-alma y el espacio social del guaraní, que desde la infancia está ligada en Roa Bastos a las Sagradas Escrituras, a la mitología judeo-cristiana.**

Asimismo, por ahora nos parece fundamental comprender lo siguiente: **a Roa Bastos, el castellano no sólo lo incertó efectivamente en una comunidad más numerosa de potenciales lectores y de circulación material de su obra, sino que sobre todo lo integró a una comunidad histórica e imaginaria, concreta y abstracta, la de la identidad hispanoamericana, lo que es muy importante para un escritor, especialmente uno paraguayo, pues le dió la posibilidad de inscribirse, a nivel del lenguaje y de la cultura, en una tradición literaria, que por diversas razones el guaraní no podría haberle dado, y que es muy importante desde la perspectiva de un escritor, que nunca escribe realmente solo, sino con el lenguaje que aprendió y que comparte diariamente con otros, con las obras que leyó y que han escrito otros, y, por supuesto, con la experiencia de lo que ha vivido, vive y vivirá o podría vivir o haber vivido con otros.**

A Roa Bastos, **el castellano le permitió también y al mismo tiempo, ser honesto con su propia historia personal, pero también con la colectiva, en la medida en que el castellano de su literatura es un castellano paraguayo, que**

desde la lógica del poder subvierte —a través del proceso transcultural— la herencia impuesta por la colonia española, apropiándose recreativamente del instrumento impuesto, para hacerlo decir lo que calla y también lo que dice, pero de otra manera, lo que en literatura es siempre otra cosa, a través de la incorporación del guaraní, lo que también es honesto con su historia personal y lo reconecta con la de la mayoría de su pueblo. A propósito del guaraní, Roa Bastos comprendió que el novelista o cuentista paraguayo “no puede prescindir de esta rica y oscura porción de nuestra realidad ambiental y espiritual”, y que no podía excluirla “sin rebajar el potencial de su capacidad de concepción y expresión”⁴⁴, por lo que, en el momento de escribir en castellano, están constreñidos

(...) a oír los sonidos de un discurso oral formulado aún, pero presente ya en la vertiente emocional y mítica del guaraní. Este discurso, este texto no escrito, subyace en el universo escrito bivalente hispano guaraní, escindido entre la escritura y la oralidad. Es un texto que el escritor no piensa, pero que lo piensa a él...⁴⁵

De ahí que, en el año 1982, llegue a declarar, que, como conjunto, sus obras de ficción “están compuestas en la matriz de este texto primero, de este texto original guaraní”, tan invisible, pero tan real como el aire que respira su escritura. Asimismo, ahora puede entenderse mejor hasta que punto fue vital para él incorporar y fundir la voz de la oralidad” del guaraní “en la escritura” castellana, “si no en su materialidad fónica, en su radiación mítica y metafórica, al menos en su riqueza semántica, en sus modulaciones sintácticas que hablan musicalmente de la naturaleza, de la vida, del mundo, de las nociones primordiales de una cultura milenaria”⁴⁶.

Esto nos conecta con el segundo punto de los tres antes identificados como claves dentro de la poética la obra roabastiana y de los problemas que enfrentó y de las funciones que cumplió.

⁴⁴ V. RUBÉN BAREIRO SAGUIER «Estratos de la lengua guaraní...», op. cit., pág. 26. Los destacados son del autor.

⁴⁵ Palabras de Augusto Roa Bastos, citado por Bartomeu Meliá. V. BARTOMEU MELIÁ «La obra de Roa Bastos. Metáfora de la lengua en el Paraguay» en AUGUSTO ROA BASTOS *Entre lo temporal y lo eterno*, compilación de Mirta Roa, Asunción, Servilibro, 2012, págs. 87-103 (para la cita pág. 89).

⁴⁶ Palabras de «La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual» de Augusto Roa Bastos, citado por Martínez y Carriquiry. V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., pág. 12.

2.2. Segundo Punto: Augusto Roa Bastos y la ampliación mítico-poética del realismo

Así, en cuanto a la transformación del realismo tradicional, nos parece que Roa Bastos efectivamente lo transformó desde adentro, ahondándolo y ampliándolo, pero nos parece un error de Martínez y de Carriquiry afirmar que la perspectiva que vehícula dicha expansión, esto es, la perspectiva mítica, le era totalmente ajena.

Vayamos por partes. En efecto, el realismo naturalista y puramente descriptivo no servía para que Roa Bastos pudiera recrear literariamente de manera efectiva al Paraguay, él fue muy consciente de ello. Al respecto, en el contexto de sus reflexiones acerca de la narrativa latinoamericana de su tiempo, de los requerimientos para la constitución de una verdadera literatura, de una tradición literaria, y en relación a lo que hemos visto de su adscripción a la tradición hispanoamericana, escribió:

... somos parte de la herencia cultural pero indivisa de Europa y España; nuestra literatura es una derivación de la hispánica, por lo menos en el más obvio de los planos: el del idioma. Pero ahí no acaba la cosa. Aunque tuviéramos tales obras maestras en el sentido de plenitud estética —y de hecho las hay en número creciente— no tendríamos aún una *literatura*, si al mismo tiempo estas obras no representaran la expresión profunda —no sólo el «reflejo», la descripción exterior— de nuestra sociedad, de nuestra unidad de destino, de nuestra voluntad de comunicación histórica; de nuestra realidad, en suma entendida como como conjunción total de relaciones, de planos, de estímulos creadores.⁴⁷

Y aunque en su práctica siempre fue superior al mero reflejo de la imagen en el espejo stendhaliano, y Balzac incorporó —en relatos como *La piel de zapa*— de frentón elementos que escapan al realismo entendido estrechamente, como descripción más o menos naturalista, y que también Stendhal y Flaubert supieron hacerlo por medio de recursos como el del *milieu* —aprovechando la descripción de espacios y objetos para referir a la interioridad de los personajes—, no era el realismo decimonónico francés una perspectiva que pudiera servir a los escritores

⁴⁷ V. AUGUSTO ROA BASTOS «Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual» en JUAN LOVELUCK (Ed.) *Novelistas Hispanoamericanos de hoy*, Madrid, Taurus, 1976, págs. 47-63 (para la cita, págs. 50-51; la cursiva es del autor).

latinoamericanos para dar cuenta —*in media res* del siglo XX, después de Proust, Kafka, Faulkner y otros— de sociedades post o neocoloniales en pleno proceso de modernización. Nos dice, nos recuerda Roa Bastos que “No podemos olvidar que la literatura hispanoamericana surgió del coloniaje, en hibridación de módulos culturales y étnicos, sometida a prolongadas tensiones, cuyos efectos siguen todavía manifestándose en algunos de sus rasgos más característicos”⁴⁸. Pero también, y por lo mismo, no podemos ni debemos recordar tan sólo las huellas de la antigua dominación y/o la continuidad del dominio neo-colonial, sino también la presencia, los rastros vivos, más o menos silenciados o encubiertos, de una milenaria herencia cultural indígena y su visión mítica, como ocurrió a Roa Bastos en el caso del idioma y la cosmovisión guaraní.

En un país como Paraguay, donde sobrevive a pesar de todos los pesares y a despecho de la dominante mentalidad blanca, racional y materialista, una mirada mítica, imaginativa y animista, propia de la cultura indígena, la concepción de una realidad objetiva, fundada en la evidencia sensorial y en el conocimiento intelectual que la respalda, no podía ser identificada sin más con lo real, so pena de traicionar la identidad profunda de buena parte de sus coterráneos, pactando con la perspectiva que, desde ya hacía siglos se negaba no ya a mirarlos, sino simplemente a verlos. Si hay algo para lo que el Realismo y sus variantes más cercanas a Roa Bastos no se han mostrado flexibles es para la visión simbólico-imaginativa propia de la mentalidad mítica ni tampoco para su preferencia por las dimensiones ocultas y difícilmente racionalizables del mundo y del hombre. Al Realismo le interesa la sociedad, no el cosmos; la distancia objetiva, que hace posible la crítica, no la participación por la vía imaginativa; lo localmente representativo, no la universalidad simbólica de lo maravilloso. El viejo Grandet, no el gitano Melquíades.⁴⁹

Asimismo, además de resultar estrecho para vehicular la perspectiva mítica, el realismo decimonónico era insuficiente, pues Paraguay, como todos los países de Latinoamérica pero quizás más que la inmensa mayoría, se encontraba con una “realidad a espaldas de la realidad”, en que la *élite* socioeconómica blanca, “racionalista y materialista”, identificada con su imagen de lo europeo, imponía desde arriba a la inmensa mayoría una cultura escrita en castellano, dejando al guaraní en el espacio oral que siempre le fue propio, pero relegándolo y confinándolo al espacio de lo privado, puertas adentro, o del espacio público,

⁴⁸ Id. Ibid., pág. 51.

⁴⁹ V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., pág. 17.

en la esfera de lo popular. Asimismo, el discurso histórico, más o menos científicista que se compone desde la *elite*, es uno que consagra su autoimagen, falseando los hechos hasta el punto de hacerlos coincidir con dicha autoimagen, como el tópico de “el mundo al revés”; refiriéndose a la reacción de Roa Bastos frente a este contexto, nos dicen Martínez y Carriquiry:

También lo mueve el rechazo del modo vigente por entonces de entender y estudiar la Historia y, en particular, el modo oficial de practicarla y fijarla por escrito. En un país cuya vida independiente ha sido una larga dictadura con breves entreactos, diversos protagonistas y una inalterada unidad de acción en torno al eje temático de la codicia oligárquica, la Historia, que consagraba de una vez y para siempre lo que el poder había decretado como “la verdad” (“la realidad”) acerca de la evolución del pueblo paraguayo, tanto en sus grandes líneas como en el detalle de los sucesos y figuras particulares, no había sido ni era otra cosa que ficción. Ficción que fingía, además, ser conocimiento objetivo. Ficción, por lo tanto, en la peor de sus acepciones: como engaño.⁵⁰

Debido a este carácter de la historia paraguaya como engaño, la realidad paraguaya puede resultar hasta cierto punto desrealizada, fantasmagórica, por lo que el realismo sólo podría reflejar no una realidad objetiva, sino una ideológicamente deformada:

En medio de un país donde los menos parecen ser lo que no son (la encarnación de **lo** paraguayo, lo herederos de la cultura guaraní) a costa de que la mayoría no pueda ser ni parecer lo que en el fondo es (la auténtica depositaria del ser guaraní) todo se vuelve juego de máscaras, fantasmagoría, incertidumbre alucinatoria. En esas condiciones, practicar un realismo narrativo de tipo convencional consituiría un engaño más, del que el propio escritor sería primera víctima, porque aquél implica necesariamente la existencia de una realidad objetiva y más o menos estable para que el texto pueda encargarse de reflejarla. Pero en la realidad paraguaya lo único objetivo y estable es la explotación implacable y represión feroz. El resto no es más que un aquelarre de apariencias sin realidad y de realidades que no aparecen.⁵¹

Este engaño de la historia oficial en relación con la realidad social paraguaya —que en su delirio e injusticia, ya había sido “descubierta” y denunciada en el célebre “yo acuso” de los textos de Rafael Barrett⁵²— no podía, pues, ser abordado

⁵⁰ Id. *Ibid.*, pág. 18.

⁵¹ Id. *Ibid.*, pág. 19 (el destacado es de los autores).

⁵² V. RAFAEL BARRETT *El dolor paraguayo*, prólogo de Augusto Roa Bastos, compilación y notas de Miguel A. Fernández y cronología de Alberto Sato, Caracas, Ayacucho, 1978 (véase, especialmente,

por el realismo tradicional, el que, en tanto “manifestación de la cultura blanca y burguesa”, habría servido “a lo sumo para volver la mirada del poder contra él mismo mediante la presentación más o menos objetiva de los males que este provocaba en su codicia y sus abusos”, no obstante lo cual, y “por loable que fuese su actitud crítica”, seguiría siendo “una mirada ajena y una voz que hablaba de y por los otros”⁵³.

Incluso más radicalmente de lo que piensan Martínez y Carriquiry, nos parece esta ficción histórica paraguaya bien podría considerarse un equivalente, en el discurso historiográfico, de lo que, en el literario, algunos autores han identificado como lo ideológico mismo encubierto en la estética del realismo: pretender una identificación directa entre la escritura y la realidad, escondiendo no sólo la distorsión de la realidad que busca reflejar o reconfigurar, sino también su carácter secundario de mediación discursiva y/o de reconfiguración artística de la realidad, no sólo en relación a su emisor (autor, narrador y/o personaje) —lo que, desde un punto de vista lógico, podría no ser más que una falacia *ad-hominem* de tipo postcolonial contra un “agente transcultural”—, sino también y sobre todo en relación al discurso escrito mismo, como parte del conjunto de lo real⁵⁴.

Dicho todo esto, la estética narrativa robastiana no sale del realismo, sino que como buena parte de los grandes autores modernos y contemporáneos, lo que hace es ampliar la versión decimonónica de éste, desde dentro; aunque de manera siempre ambigua y hasta delicada, veremos —en el transcurso de nuestro análisis de la novela— cómo Roa Bastos transgrede ciertos elementos naturalistas, propios de una visión demasiado estrecha, la de un realismo que se conforma con la mera

el prólogo de Roa Bastos «Rafael Barrett, descubridor de la realidad social del Paraguay», págs. IX-XXXII, y, dentro de la selección de crónicas, algunas que corresponden ciertos elementos que reaparecen *Hijo de hombre*, como, por ejemplo, «La esclavitud y el Estado», «El yugo en la selva», «El leproso», entre otras, págs. 121-123, 127-129 y 182-184, respectivamente.

⁵³ V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., pág. 21.

⁵⁴ A este respecto, en una entrevista, aseveró Enrique Lihn lo siguiente: «Voy a recitar a Valéry: la Poética es, para él, algo que conviene a ‘todo aquello que se relaciona con la creación o con la composición de obras de las cuales el lenguaje es al mismo tiempo la sustancia y el medio’. Despreocuparse del lenguaje, en literatura, no es más que tratar de ocultarlo y hacerlo pasar por la realidad bajo la especie de ese ocultamiento, denegando la realidad propia del lenguaje es un trabajo de falsificadores. Todos los realismos lo efectúan y lo que cada uno de ellos quiere, en realidad, naturalizar, es un discurso ideológico. Todas las ideologías son, en literatura, realistas». V. DANIEL FUENZALIDA (Comp.) *Enrique Lihn. Entrevistas*, Santiago, J.C. Sáez, 2005, pág. 173.

descripción de la realidad fenoménica, de lo que pueden captar materialmente los sentidos del cuerpo de ésta.

Ahora bien, para comprender esta ampliación desde dentro, quizás sería útil entrar a ello desde **nuestra discrepancia acerca de lo que dicen Gustavo Martínez y Margarita Carriquiry, en relación con lo ajeno que le habría resultado a Roa Bastos la perspectiva mítica. Ello nos parece un error por varias razones. Primero, porque, como vimos, el intento de incorporar el guaraní y su cosmovisión mítica al castellano en un castellano paraguayo, no es sólo ni principalmente una cuestión formal, y en ningún caso un mero “saludo a la bandera” como gesto para la “ galería imaginaria” o guiño cómplice para los amantes de lo híbrido y lo subalterno en las academias. Por el contrario, en Roa Bastos dicha incorporación es un compromiso con la propia historia y con el propio pueblo, con su cosmovisión y su milenarismo acervo cultural; así lo veremos más adelante en esta investigación, cuando veamos cómo encarna este castellano paraguayo en la novela misma.**

En segundo lugar, nos parece un error porque dicha afirmación significa desconocer el carácter del mito y su estrecha relación con la poesía hecha en verso o prosa, esto es, con la literatura, desde la antigüedad y hasta hoy en día; así por ejemplo, diversos críticos como Gilbert Highet, Luis Díez del Corral, Bernadette Bricout, Frédéric Monneyron y Joël Thomas, han demostrado, con amplias teorizaciones generales y panorámicas de obras, principalmente pertenecientes al ámbito occidental-europeo, no sólo cuán presente estuvo el mito en las obras de los grandes clásicos como Homero, Dante, Shakespeare, Cervantes y Goethe, sino cuán viva sigue la tradición mítica —muy especialmente la greco-latina, y como veremos a propósito de esta investigación, también la judeo-cristiana— en la literatura del siglo XX, en autores como Rilke, Gide, Sartre, Camus, Valéry, Pound y Eliot, entre otros, y cómo éstos han recreado los mitos antiguos antiguos y han ido creando otros nuevos⁵⁵. Y no muy distinto es lo que puede verse entre los

⁵⁵ V. GILBERT HIGHET *La tradición clásica*, s/t, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, tomo II (especialmente págs. 259-369; LUIS DÍEZ DEL CORRAL *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, Gredos, 1974; FRÉDÉRIC MONNEYRON y JOËL THOMAS *Mitos y literatura*, traducción de Emilio Bernini y revisada por los autores, Buenos Aires, Nueva

novelistas latinoamericanos; así lo muestra el caso ejemplar de Ernesto Sabato, uno de los que más y mejor ha reflexionado entre nosotros sobre estos temas, desde el origen del mito, su relación con la literatura y su rescate moderno. Sobre sus orígenes, nos dice el autor de *El escritor y sus fantasmas* que:

Cuando todavía el hombre era una integridad y no un patético montón de miembros arrancados, la poesía y el pensamiento constituían una sola manifestación de su espíritu. Como dice Jaspers, desde la magia de las palabras rituales hasta la representación de los destinos humanos, desde las invocaciones a los dioses hasta sus plegarias, la filosofía impregnaba la expresión entera del ser humano. Y la primera filosofía, la primigenia indagación del cosmos, aquella aurora del conocimiento que se revela en los presocráticos, no era sino una bella y honda manifestación de la actividad poética.⁵⁶

Ello es así, pues, desde su origen mismo, el mito es poético, y como ha sostenido Valéry en su brillante conferencia “Poesía y pensamiento abstracto”, contra lo que suele creerse la poesía no lo niega, sino que lo contiene, pero a través de música e imágenes, sin ser dominada por y no ser reducida a éste⁵⁷. En el mundo moderno, ello cambió y, para el pensamiento ilustrado dominante, “el hombre progresaba en la medida en que se alejaba del estadio mito-poético”, separando y oponiendo irreconciliablemente *logos* y *mythos* —cuestión que, como veremos en el siguiente capítulo, no es así, sobre todo en el espacio de la literatura—, privilegiando al primero por sobre el segundo. De acuerdo con Sabato, en el contexto de la modernidad y con el antecedente del “genio protorromántico” de Vico, esto comenzaría a cambiar recién con la crítica de la ilustración, que comenzaría con la reaproximación al mito del romanticismo, siguiendo con la revaloración de Freud y Jung y hasta llegar a la cooperación de Lévy-Bruhl, que no vacila en catalogar de paradójica, porque

(...) en la obra de este etnólogo, a medida que se desarrolla, se verifica la vanidad de cualquier intento de racionalización total del hombre. Comenzada para demostrar el paso de la mentalidad “primitiva” a la conciencia “positiva”,

Visión, 2002; BERNADETTE BRICOUT (Comp.) *La mirada de Orfeo. Los mitos literarios de Occidente*, traducción de Gemma Andújar Moreno, Barcelona, Paidós, 2002.

⁵⁶ V. ERNESTO SABATO *Obra Completa. Ensayos*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Seix Barral, 1996, pág. 378 (los destacados son del autor).

⁵⁷ V. «Poesía y pensamiento abstracto» en PAUL VALÉRY *Teoría poética y estética*, traducción de Carmen Santos, Madrid, Visor, 1998, págs. 71-103.

concluirá varias décadas más tarde con la dramática confesión de su derrota, cuando el sabio debe por fin reconocer que no hay tal mentalidad “primitiva” o “prelógica”, como estado inferior del hombre, sino una coexistencia en dos planos, en cualquier época y cultura. Observamos que esa misma mentalidad “positiva” (el adjetivo me produce mucha gracia, no lo puedo evitar) no es sólo la que inyectó en Occidente la idea de que nuestra cultura técnica es superior a las otras sino, y por las mismas razones y motivaciones, la idea de que el espíritu del hombre, por su mayor propensión a la lógica, es superior al espíritu de la mujer. (...) La excavación de Lévy-Bruhl reveló hasta qué punto esta pretensión es equivocada, además de estafalaria y arrogante. Expulsado del pensamiento puro, el mito se refugia en la literatura, que así resulta una profanación pero también una reivindicación del mito. En un plano dialécticamente superior, ya que permite el ingreso del pensamiento racional al lado del pensamiento mágico.⁵⁸

Gracias a la tradición romántica que —como visión de mundo y de acuerdo con Octavio Paz— surge como respuesta crítica a los excesos racionalistas de la Ilustración (la que, a su vez y como veremos, de acuerdo con Durkheim, es en esto inconscientemente tributaria del Cristianismo), radicalizándose con mucha fuerza hasta las vanguardias históricas de comienzos del xx⁵⁹, se dio una revaloración crítica del sueño y de la locura, como componentes de una *otra* forma de comprender el mundo, distinta de la racionalidad lógica, científica y técnica, práctica de la Ilustración y sus herederos postilustrados.

En consecuencia, durante el siglo recién pasado, aún antes de que se diera en el espacio de los estudios antropológicos, en el de la literatura, como *arte de la palabra*, el mito dejó de verse como el conjunto de fábulas y/o relatos ficticiales que los pueblos primitivos se dieron, irracional y/o a-científicamente, para explicarse el inasible misterio del mundo, para pasar a verse como un relato más o menos simbólico y ficcional de la verdad o las verdades más profundas y ocultas del corazón humano, distinguiendo dos acepciones que, hasta entonces, habían sido más o menos sinónimas, desde por lo menos la Ilustración: *mitificación* y *mistificación*. Como bien dice Sabato, una vez separado de *logos* al que estuvo unido —como veremos en el siguiente capítulo— desde la antigüedad, *mythos* “se refugia” en la literatura, el espacio en donde la razón convive con la fantasía, la verdad con la mentira que la dice con lo grotesco transformado en belleza:

⁵⁸ V. ERNESTO SABATO *Obra Completa. Ensayos*, op. cit., pág. 378 (los destacados son del autor).

⁵⁹ V. OCTAVIO PAZ *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas I*, edición del autor, México, Círculo de Lectores / Fondo de Cultura Económica, 2003, págs. 385-419, 423-473 y 477-484.

ello consituye una “profanación”, en la medida en que, a diferencia de comunidades antiguas como la guaraní, el mito es el ritual y es percibido como verdad directamente y no como vehículo simbólico; pero también una “reivindicación”, o, aún más y mejor, una “resacralización”, en la medida en que el arte reúne, re-liga, *logos* y *mythos*, pensamiento lógico y pensamiento mágico, sin privilegiar al primero en desmedro del segundo, en una nueva síntesis, el arte, que no tiene una importancia religiosa para toda la comunidad, pero sí para los miembros de ella que se acercan con honesta inquietud y apertura intelectual y sensible a él; muchos seres humanos reemplazaron a Dios con éste.

Ello no significa, en ningún caso, que el racionalismo positivista y científicista de la Ilustración, en sus versiones post-ilustrada y neoilustrada, haya desaparecido, retrocedido significativamente o siquiera haya dejado de ser el dominante o hegemónico, incluso en la mirada de autores destacados, pertenecientes a líneas de pensamiento tan poderosas, complejas y relevantes como el psicoanálisis y el marxismo⁶⁰. Para Sabato, el arte —refugio del mito— es sagrado, en tanto espacio de síntesis de *logos* y *mythos*, es decir, de reitegración de los elementos, de las potencialidades del ser humano, y, desde ahí, de las grandes verdades de la condición humana, las razones pascalianas del corazón: para Sabato, el arte y el mito beben de las mismas fuentes que el sueño, el inconsciente, que es siempre el mismo y —a diferencia de las elaboraciones teórico-prácticas de la razón lógica— no “progresa” y es siempre el mismo. Ambas potencialidades del ser humano tienen su espacio en el arte, que, a diferencia de las distintas expresiones filosóficas o científicas del racionalismo, no busca explicar o historizar el contenido del mito, reduciéndolo a una forma “primitiva” y/o “defectuosa” de *logos*:

El mito no es teórico (...) Su “lógica” es inconmensurable con nuestras concepciones de verdad científica. Pero la filosofía racionalista nunca ha querido admitir tal bifurcación, y siempre ha estado convencida de que las creaciones de la función mitopoyética *deben tener un sentido inteligible*. Y el mito lo oculta tras todo género de imágenes fantásticas y de símbolos, la tarea del filósofo ha de ser la de desenmascararlo. Momento en que el vocablo desmitificar se identifica con desmistificar.

⁶⁰ ERNESTO SABATO *Obra Completa. Ensayos*, op. cit., pág. 379.

Pienso que con el mito, el arte y el sueño, por el contrario, toca el fondo de ciertos elementos permanentes de su condición, elementos que si no son metahistóricos son al menos parahistóricos, están al costado del procesos socioeconómico, se refieren a problemas de la especie que perviven a través de las épocas y culturas y constituyen su única expresión, sembrando la inquietud o el pavor. Expresión irreductible a cualquier otra y, sobre todo, a las razones claras y netas de Descartes.⁶¹

Volveremos, más adelante, a tratar del mito y de sus complejas y significativas relaciones con el arte y, en particular, con la literatura, en el capítulo siguiente, a propósito de la posibilidad, relevancia y hasta conveniencia de re-leer al Cristianismo como mito. Por ahora, baste con estas palabras de Sabato para ver que, **en el caso de Roa Bastos, tanto por la carga mítica del guaraní, que le viene biográficamente del espacio exterior de la casa de infancia y de su legítima herencia cultural como escritor del Paraguay, que busca integrarlo en su castellano paraguayo, como por el hecho mismo de que su vocación artística lo lleva a estar en el ámbito de la literatura, y, dentro de éste, se le puede manejar, por ejemplo, en el caso de la novela que ahora nos convoca, el mito cristiano que le llega como herencia colonial y de la tradición literaria, nos parece que hablar de la perspectiva mítica como una que le era totalmente ajena es un error, que no obstante grueso y con importantes connotaciones para su comprensión de la novela, no invalida el valioso aporte crítico de Martínez y de Carriquiry.**

Lo otro en que queremos insistir, es que si bien la obra de Roa Bastos implica una ampliación del realismo tradicional, entendiendo por éste el europeo de la segunda mitad del siglo XIX y sus derivaciones en la novela histórica, criollista y/o indigenista hispanoamericana, ya desde el realismo europeo y estadounidense de la primera mitad del XX, como de los poetas de la vanguardia histórica y ciertos narradores algo anteriores como Borges y hasta de algunos contemporáneos como Onetti, que por la cultura del Río de la Plata y su exilio le eran más cercanos que la otra gran tradición narrativa latinoamericana, la mexicana, en la época de la creación y aparición de la obra de Roa Bastos la novela hispanoamericana se caracterizaría por un uso de un tipo de realismo amplio, que incorporaba con libertad creciente elementos que van mucho más allá de la realidad fenoménica material concreta. Al

⁶¹ Ibidem.

respecto, y entroncando con problemas que enfrentó Ángel Rama ejemplarmente entre nosotros, nos dijo, a mediados de los ochenta, Donald L. Shaw:

Íntimamente relacionado con el conflicto cosmopolitismo/americanismo está el problema de cómo enfrentarse con la realidad de Latinoamérica. (...) Ahí están, pues, los términos en que se plantea el debate en torno a la narrativa en Hispanoamérica. Por una parte, se nos propone una realidad esencialmente política y social que es cuestionada desde la protesta ética indignada (Arguedas, por ejemplo) hasta la ideología abiertamente revolucionaria (Benedetti, Viñas). Por otra parte, hay un cuestionamiento total de la realidad basado, en última instancia, en la idea borgiana de que «No hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple; no sabemos qué cosa es el universo». (...) Lo que urge comprender es que, en la narrativa como en la poesía, la desintegración aparente del mundo antes aceptado como «real» dejó al escritor enfrentado con la autonomía de su propia fantasía creadora, o sea, con algo que (para ñel al menos) es incontestablemente real y verdadero.⁶²

A pesar de ciertas imprecisiones teóricas (como la ya por entonces superada oposición entre poesía y prosa, pues la poesía no depende del verso o la prosa, y buena parte de la mejor poesía se escribió en el siglo XX en prosa) o ciertas exageraciones no incluídas en la cita anterior (pues la libertad de un escritor nunca es total, por limitaciones del lenguaje y porque no existe un *ex nihilo* creativo desde un punto de vista semiótico), nos parece que Shaw logra exponer los polos que, con variantes según cada autor y obra, supieron sintetizar las obras concretas de los grandes escritores hispanoamericanos, además de colocar el énfasis correcto:

En Latinoamérica, a pesar de la hostilidad de los que, como Viñas, creen que «No hay como el arte fantástico para resolver —a través del ensueño— un utopismo absoluto y una marginalidad empecinada», fue esta liberación de la fantasía en sus diversas manifestaciones (entre otras la del «realismo mágico») lo que produjo la ruptura con la narrativa tradicional y abrió la senda hacia la nueva novela.⁶³

En efecto, fue una mayor libertad creadora y no el compromiso socio-político, que ya estaba en nuestra tradición —de acuerdo con Alejo Carpentier, desde los orígenes de nuestra literatura, de Bernal Díaz del Castillo a José Martí⁶⁴—, el que trajo libertad a la narrativa hispanoamericana, dando origen a

⁶² V. DONALD L. SHAW *Nueva narrativa hispanoamericana*, Madrid, Cátedra, 1988, págs. 11-32 (para la cita, págs. 13 y 16-17).

⁶³ V. Id. *Ibid.*, pág. 17.

⁶⁴ V. RAMÓN CHAO *Conversaciones con Alejo Carpentier*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 52-53.

la mejor que registra hasta hoy el continente. Sin embargo, nos parece que fue esta síntesis entre, por una parte, compromiso humano —más o menos politizado— con el destino de sus pueblos y, por otra, de una libertad creadora —más o menos abiertamente fantasiosa—, caracterizada por una visión de mundo crítica de la sociedad y de las visiones estrechas —más o menos puramente materialistas— de la realidad, la que ha dado las grandes obras de nuestra narrativa. A estas alturas, nadie podría negar la profunda conexión con la realidad de obras tan logradas como *Pedro Páramo* y “El milagro secreto”, de “En verdad os digo” y de *Cien años de soledad*, en que, no obstante las diferencias estéticas y políticas de sus autores, la fantasía está liberada, pero esta liberación, lejos de ser escapista, nos devela y nos ayuda a comprender más hondamente la realidad.

Sobre el realismo, entendido desde una perspectiva amplia, quienes nos parece que han teorizado más y mejor son algunos de los críticos más destacados de la tradición marxista, a los que nos hemos referido con cierto detalle en una investigación anterior⁶⁵.

La postura más conservadora en esta línea de avanzada —y una de la más prestigiosas en la época—, es la famosa “teoría del reflejo” de Lukács, que éste retrotrae hasta Aristóteles y, aún más importante, adjudica a todos los grandes escritores de la historia⁶⁶. Si bien en una breve primera etapa intenta “reconciliar su objetivismo y clasicismo con un arte de partido”, en una segunda en cambio, tenemos “un rechazo de esta última noción”, dentro del contexto de la polémica que sostuvo

⁶⁵ V. ROBERTO AEDO *Un juglar en la Época del Sarcasmo...* op. cit., págs. 130-142. En lo que sigue, por razones de espacio, citaremos y/o glosaremos sólo algunos de los contenidos desplegados en esas páginas, a las cuales remitimos, después de las fuentes primarias que serán referidas.

⁶⁶ V. GEORG LUKÁCS *Teoría de la novela*, traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966, págs. 13-26 (y el texto del Goldmann incorporado a esta edición en págs. 151-178); «XIII. Prólogo a “Balzac y el realismo francés”» en GYÖRGY LUKÁCS *Sociología de la literatura*, traducción de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Península, 1989, págs. 231-248. *Lenin-Marx*, Buenos Aires, Gorla, 2005, págs. 5-30; FRANCISCO POSADA *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*, Buenos Aires, Galerna, 1969, págs. 147-155 (para las citas págs. 148-149 y 151-152); PETER LUDZ «Marxismo y Literatura. Introducción crítica a la obra de György Lukács» en GYÖRGY LUKÁCS *Sociología de la literatura* op. cit., págs. 15-61; «Capítulo tres. En defensa de György Lukács» (1971) en FREDRIC JAMESON *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*, traducción de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2016, págs. 123-154; «Georg Lukács y su pacto con el diablo» y «Un manifiesto estético» en GEORGE STEINER *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, traducción de Miguel Ultorio, Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, edición completa y revisada, Barcelona, Gedisa, 2003, págs. 363-377 y 379-386, respectivamente.

con la corriente zdanovista. Como asegura Francisco Posada, en la fase segunda de Lukács “predomina la tesis de que en el gran arte nos tropezamos con el ‘triumfo del realismo’, es decir, con una subordinación de toda concepción ideológica o política a las necesidades de la creación viva, densa, compleja, verídica y fiel del mundo objetivo”, captada en la vida desde lo individual. Ahora bien, huelga aclarar que para Lukács dicho “reflejo” se aleja tanto del naturalismo (reproducción mecánica, fotográfica de la vida cotidiana), como del idealismo (abstracción formalista, deformante y/o estilizante de la cotidianidad), pudiendo perfectamente captar lo “objetivo” de la “totalidad” del mundo (el movimiento, la dialéctica entre esencia y fenómeno o apariencia en los diversos planos de la realidad) de forma muy amplia. En este sentido, señala el teórico húngaro que:

... no es en absoluto necesario que el fenómeno artísticamente materializado proceda, como fenómeno, de la vida cotidiana, de la vida real. Incluso el más desatado juego de la fantasía poética, incluso la fantasía más completa en la representación de los fenómenos, son plenamente compatibles con la concepción marxista del realismo.⁶⁷

Un poco más avanzados en el tiempo y en la apertura de sus concepciones se encuentran dos destacados autores: Ernst Fischer y Roger Garaudy. Ambos comparten importantes puntos de vista estéticos, entre los cuales cabe mencionar: **en primer lugar, para ambos el arte era una forma desalienante de trabajo, restituyente de la humanidad perdida por el trabajo alienado en el mundo capitalista, señal de la misma en tanto creación propiamente humana en el ámbito de la cultura y no mera respuesta a una necesidad biológica básica.**

Para ellos, más que “reflejo”, el arte es principalmente “creación”, restauración de lo humano en el hombre. En este sentido, es que, aunque con matices, fueron capaces de incorporar al mito en sus reflexiones estéticas. Para Garaudy, el arte representa para el ser humano una doble utilidad: objetivación

⁶⁷ V. «Escritores y críticos» en GEÖRGY LUKÁCS *Sociología de la literatura...* op. cit., págs. 191-204; y «Arte auténtico y realismo» en ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ (Comp.) *Estética y marxismo*, México, Era, 1970, tomo II, págs. 48-58 (para la cita pág. 52; este último texto se encuentra contenido en la ya citada «XII. Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels» en *Sociología de la literatura* op. cit., págs. 205-230, específicamente págs. 216-228, pero hemos optado en esta oportunidad por la traducción de Manuel Sacristán).

del poder creador del hombre, que despierta en él un sentimiento de alegría y de orgullo, pero también de angustia y de responsabilidad por el recuerdo constante de ese poder creador. Por esta razón, el punto de partida del marxismo, esto es, “el acto creador del hombre” —quien por medio de la actividad específica del ser humano, del trabajo, se constituye como tal, naciendo a la segunda vida de la cultura—, es también su punto de llegada: “hacer de cada hombre un creador, un ‘poeta’”. Desde esta perspectiva, Garaudy plantea que el arte es creación de mitos, “es decir, de un ‘modelo’ del hombre rebasándose a sí mismo”; más allá del concepto “que expresa lo que ya está hecho”, el arte es poesía o símbolo, “es decir, encuentro inesperado de términos que no nos da una realidad ya hecha, sino que nos indica, nos hace *apuntar a* una realidad que está haciéndose”. De ahí que la concepción de realidad a la que apunta la obra arte, “implica un realismo susceptible de desarrollos y de renovaciones sin fin, como la realidad misma”, abogando por un realismo que no sea “solamente reflejo de esa realidad sino participación en la creación de una realidad nueva”. Desde esta óptica, la exaltación del rol de la subjetividad puede ser leído como la denuncia de la pretensión dogmática de fijar los límites, de una vez y para siempre, de una realidad en perpetuo devenir. Junto con ello, el reconocimiento del papel creador del arte “nos conduce no solamente a aceptar sino a desear, en arte como en las ciencias, un *pluralismo* fecundo de los estilos, de las escuelas”.

Aunque en lo sustancial estaba de acuerdo, es menester señalar que Fischer criticó los postulados de Garaudy a propósito del papel protagónico que desempeñaría el mito —como lo entendía el francés— en el arte. **Si bien es cierto Fischer reconoce y reafirma la importancia del mito en muchas obras actuales, piensa que éste sí puede ser portador de mentira o falsedad, razón por la cual, en ese caso, pasaría a constituir para él todo lo contrario del realismo en el arte: como éste es para Fischer la rebelión del hombre contra la mutilación de su realidad y posibilidades**, si bien no es inmune a la ideología —entendida como discurso justificador del poder, de los intereses de la clase dominante, patronal, hegemónica o como se la quiera llamar—, el arte, su labor crítica, develadora y humanizadora, se le opone en cierta medida, en tanto la ideología constituye una suerte de “degeneración

de la verdad”. Este papel desmistificador que atribuye al arte —como también a la ciencia y al pensamiento filosófico—, lo lleva a identificar al arte realista con la rebelión contra la “falsa conciencia”. Por ello, para Fischer “el problema del *realismo* traspone los linderos de la estética y se torna un problema de ‘actitud frente a la realidad’”, por lo que resulta un mal entendido dogmático el que se piense que a éste le corresponda un solo estilo.

En segundo lugar, y de acuerdo con lo anterior, ambos propusieron un “realismo abierto” y no dogmático, entendido de manera más amplia como una *actitud* frente al mundo (aunque para Fischer haya sido, en un principio y de manera algo más restrictiva, un *método* artístico de composición), la que podríamos caracterizar como históricamente cambiante y responsable (Garaudy), además de crítica y lúcida (Fischer). Dicha actitud presupone la incorporación en el arte de la fantasía, pues como señala Fischer:

La realidad en su conjunto es la suma de todas las relaciones entre el sujeto y el objeto, no sólo las pasadas sino también las futuras, no sólo los acontecimientos externos sino también las experiencias subjetivas, los sueños, los presagios, las emociones, las fantasías (...) Las brujas de Shakespeare y Goya son más reales que los campesinos y los artesanos idealizados de tantas pinturas convencionales. La elevación de la monotonía de la vida cotidiana al nivel de la fantasía en las obras de Gogol o de Kafka dice más sobre la realidad que muchas descripciones naturalistas. Don Quijote y Sancho Panza son más reales hoy que centenares de personajes claros y prosaicos de las novelas «extraídas de la vida».⁶⁸

De lo anterior se deriva, en tercer lugar, otro punto en común: dicha perspectiva amplia y no dogmática implica no sólo una gran libertad de los medios formales, sino también el reconocimiento de la necesidad de actualización y cambio, de renovación de las formas tanto como consecuencia del creciente *corpus* de la tradición, como de las nuevas circunstancias individuales-

⁶⁸ V. ERNST FISCHER *La necesidad del arte*, traducción de J. Solé-Turá, Barcelona, Península, 2001, págs. 156-175 (para la cita en párrafo aparte, pág. 163); «Ideología y arte» y «Elogio de la fantasía» en ERNST FISCHER *Arte y coexistencia. Aportación a una estética marxista moderna*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Península, 1968, págs. 77-88 y 245-314 (especialmente págs. 272-314), respectivamente; «El caos y la forma» y ROGER GARAUDY «Prefacio. Ernst Fischer y el debate sobre la estética» en ERNST FISCHER *Ernst Fischer y «El hombre sin atributos»*, prefacio de Roger Garaudy, s/t, Madrid, Ayuso, s/f, págs. 91-103 y 9-21, respectivamente; ROGER GARAUDY *Marxismo del siglo XX*, traducción de Enrique Molina, Barcelona, Fontanella, 1970, págs. 173-207 (especialmente págs. 173, 188, 192-193 y 203-204); «Realismo sin riberas» en ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ *Estética y marxismo...* op. cit., tomo II, págs. 12-15 y 100-106; FRANCISCO POSADA *Lukács, Brecht...* op. cit., págs. 197-203 y 205-216.

sociales y/o de nuevas realidades o fracciones de lo real, pero también como mecanismo para descubrir o acceder a las mismas, cuestión que ya estaba muy claramente planteada en el experimentalismo brechtiano desde principios de los cuarenta. En su texto de 1940 intitulado “Sobre el modo realista de escribir”, luego de indicar y desarrollar las características para él más sobresalientes del realismo (a saber: el “detalle realista”; la inclusión de los materiales “no trabajados”; y, por último una cierta “complacencia en lo sensorial”), el poeta, dramaturgo y teórico alemán escribió: “Todos los medios son buenos si el escritor los necesita para mostrar la posibilidad creciente de dominar la realidad”.⁶⁹

De ahí que el realismo así entendido pueda dar cuenta tan dúctilmente no sólo de la subjetividad de los sujetos, de su mundo interno de sueños, emociones, perversiones, etc., o de elementos de realidad social y/o individual a través de mitos o imágenes poéticas que entren o estén en abierta contradicción con las leyes físicas, sino también de las propias limitaciones del lenguaje, como medio

⁶⁹ V. BERTOLT BRECHT «Sobre el modo realista de escribir» en ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ *Estética y marxismo* op. cit., tomo II, págs. 59-73 (para la cita pág. 71) y *80 poemas y canciones*, edición bilingüe, traducción y selección de Jorge Hacker, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 1999, págs. 20-23, 56-57, 59-60, 64-65, 104-107 y 110-112; FRANCISCO POSADA Lukács, *Brecht...* op. cit., págs. 11-84, en donde se encontrará una muy interesante y completa reseña crítica de las polémicas que sostuvo Lukács con Bloch, Seghers y, por supuesto con Brecht, al que el filósofo húngaro acusara —entre otros cargos— de formalismo, y págs. 216-241, en donde regresa *in extenso* a las posturas de Brecht sobre el realismo. Para una visión más actual del debate Lukács-Brecht, V. «Reflexiones sobre el debate Brecht-Lukács» (1977) en FREDRIC JAMESON *Las ideologías de la teoría*, traducción de Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, págs. 514-37; PERRY ANDERSON *Los orígenes de la posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Anagrama, 2000, págs. 67-72; RICARDO PIGLIA *Crítica y ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000, págs. 74 y 180-181. A la vista de estas reflexiones, nos parece que teóricamente resulta bastante laxo, poco riguroso y convincente, ocupar simplemente el adjetivo “híbrido” —como dijimos antes, uno de los comodines críticos de hoy en día— para hablar del realismo contemporáneo, omitiendo por completo o al menos buena parte del complejo y rico conjunto de teorizaciones y reflexiones críticas de la tradición marxista, que es —a nuestro juicio— la que más y mejor se ha preocupado del tema. Asimismo, nos parece que un realismo entendido de esta manera, más que como un estilo que busca constituir un reflejo mimético de los distintos planos de la realidad social, como una actitud de búsqueda y de develación crítica y autocrítica del conjunto de la realidad, física y metafísica, no sólo resulta más y mejor fundado desde un punto de vista teórico, sino que eliminaría varias de las discusiones contemporáneas que, por ignorar los aportes críticos de la teoría marxista, pueden resultar como innecesarios o desfasados, pues en ellos se parte implícita o explícitamente de la base de que el realismo se identifica plenamente con su versión decimonónica francesa del XIX. Asimismo, aunque ya tienen varias décadas de haber sido planteadas, nos parece que tienen más que entregarnos que los postulados de los teóricos y críticos marxistas más destacados que, dentro de los vivos, se han preocupado de la cuestión literaria. Cfr. TERRY EAGLETON *El acontecimiento de la literatura*, traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Pensínsula, 2013, especialmente págs. 17-37 y 143-283; FREDRIC JAMESON *Las antinomias del realismo*, traducción de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2018, especialmente págs. 21-56 y 163-265.

de conocimiento, mediación y material artístico, y, desde ahí, de la crítica a los intelectuales como privilegiados dentro de la división social del trabajo, de las relaciones de poder entre quienes manejan la posibilidad de la escritura, y con ello, la posibilidad de re-construir la realidad, y quienes no; ésta es la práctica realista que, como muchos otros autores —entre ellos el mismo Enrique Lihn, devenido en crítico (post)estructuralista del realismo—, Roa Bastos sostuvo a lo largo de su obra, y ciertamente en *Hijo de hombre*.

A nuestro juicio, **el tipo de realismo abierto que caracteriza a lo mejor de la producción literaria latinoamericana desde Borges y hasta los autores nacidos en la segunda mitad de los veinte y hasta mediados de los treinta, como Fuentes y Vargas Llosa —y hasta quizás un poco más allá, en nivel menor para nosotros, hasta obras como las de Sarduy o Puig—, no puede comprenderse sin examinar también su relación con las condiciones histórico-sociales modernas más macro y la de la relación de la novela, y especialmente la nuestra, con la poesía.**

2.2.1. Algunas condiciones histórico-sociales generales fundamentales de la producción artístico-literaria del siglo XX o Un campo de fuerza triangulado por tres coordenadas

Con respecto a las condiciones socio-históricas generales que permitieron la existencia de la gran literatura latinoamericana del siglo XX, es menester recordar aquí la importancia que tiene la propuesta crítica de Perry Anderson, para efectos de comprender ciertos macro-contextos epocales, cierta **configuración de tres fuerzas que ayudarían a entender el surgimiento del arte de la vanguardia histórica europea**. Expuesta en su ensayo del año 83 (con un *post scriptum* del 85) “Marshall Berman: modernidad y revolución” que prolonga un debate anterior con dicho autor como parte de su compilación *Campos de batalla* (1992), su tesis es retomada sintética y (auto)críticamente en su excelente *Los orígenes de la posmodernidad* (1998), Anderson la resume de la siguiente forma:

... una economía y una sociedad que aún eran industriales sólo a medias y en las que el orden dominante seguía siendo en gran medida agrario o aristocrático; una tecnología de inventos espectaculares, cuyo impacto era todavía reciente, y un horizonte político abierto, en el que muchos esperaban o temían algún tipo de levantamientos revolucionarios contra el orden dominante. En el espacio así delimitado podía desencadenarse una gran variedad de innovaciones artísticas: el simbolismo, el imaginismo, el expresionismo, el cubismo, el futurismo, el constructivismo; algunos explotaban la memoria clásica o los estilos patricios, otros se sentían atraídos por una poética de la nueva maquinaria, otros se entusiasaban con visiones de la revuelta social, pero nadie vivía en paz con el mercado como principio organizador de una cultura moderna: en este sentido, eran prácticamente sin excepción antiburgueses. (...) Una vez desaparecidas todas las fuerzas que lo habían estimulado históricamente, el *élan* del arte moderno se agotó. Había vivido de lo asincrónico, de lo que era pasado o futuro dentro del presente, y murió con la llegada de lo puramente contemporáneo: el monótono estado de estabilidad del orden atlántico de la posguerra. De ahí en adelante, todo arte que aún quería ser radical estaba destinado rutinariamente a la integración comercial o a la cooptación institucional.⁷⁰

Para Anderson, en un principio la fuerza explicativa de este “campo de fuerza triangulado por tres coordenadas” (un “orden dominante”, que en gran medida era todavía “agrario o aristocrático”; “una tecnología de inventos espectaculares, cuyo impacto era todavía reciente” , y “un horizonte político abierto, en el que muchos esperaban o temían algún tipo de levantamientos revolucionarios contra el orden dominante”), se da en Europa desde finales del XIX y hasta principios del XX, y terminaría luego del periodo de las vanguardias históricas. Sin embargo, quince años después de su primera exposición realiza la autocrítica de su propuesta, señalando que suponer el fin del arte moderno al final de la segunda guerra resulta, a la luz del análisis de Peter Wollen, sin duda “demasiado abrupto”, considerando las múltiples relaciones entre el arte de vanguardia y el de posguerra. De esta forma, el notable historiador y crítico cultural marxista propone que se habría producido una vuelta de “la ambición heroica de las vanguardias históricas: la transfiguración tanto del arte como de la política”. De esta forma,

El cuarto de siglo que siguió al fin de la guerra parece pues, retrospectivamente, un interregno durante el cual las energías modernas no fueron sometidas a una cancelación repentina sino que siguieron brillando de modo intermitente aquí y

⁷⁰ V. PERRY ANDERSON *Campos de batalla*, traducción de Magdalena Holguín, Barcelona, Anagrama, 1998, págs. 63-72 y *Los orígenes de la posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Anagrama, 2000, págs. 112-116 (para la cita, págs. 112-113).

allá, donde las condiciones lo permitían, en medio de un clima general inhóspito.⁷¹

Ya en una investigación anterior, a propósito del caso de la obra de Enrique Lihn, hemos referido cómo **esto es especialmente cierto para el contexto latinoamericano, por lo menos hasta la segunda generación de post-vanguardia, pues entre nosotros el orden agrario-aristocrático dominó hasta mediados del siglo XX y más allá, con una economía basada en la exportación de materias primas y una industrialización sólo a medias cuando no apenas incipiente; la tecnología producida y exportada desde los centros metropolitanos no sólo demoró en llegar, sino que sobre todo demoró en masificarse, y, por último, gracias sobre todo a la revolución cubana el horizonte político abierto, la posibilidad de un levantamiento contra el orden dominante que produjese un cambio social radical, es algo que quedó abierto desde el 59 y durante toda la década de los sesenta, languideciendo hasta quedar sepultada luego de la andanada contrarrevolucionaria y la seguidilla de dictaduras cívico-militares durante los setenta**⁷².

2.2.2. Notas sobre la relación de la novela (hispanoamericana) con la poesía

Ya en el año 1742, Fielding definía la novela como “poema épico cómico en prosa”. Además de captar bien ese carácter complejo de la novela —cuyo aspecto más bien tragicómico es muy claro ya desde el *Quijote* en adelante—, nos interesa la concepción de la novela como un (derivado de un) “poema épico”: autores posteriores como Hegel en su *Estética* y Lukács en su *Teoría de la novela* verían muy bien esa descendencia, esa continuidad, pero también sus cambios, pues mientras el primero agregaría los adjetivos de “burguesa” y “moderna” para caracterizar a la épica de la novela como “epopeya”, el segundo mostraría la degradación implicada en esos cambios con respecto al modelo clásico, tanto a nivel de trama y personajes, como de tono: desde el serio y solemne que corresponde a la celebración heroica o a

⁷¹ V. PERRY ANDERSON *Los orígenes de la posmodernidad* op. cit., pág. 116.

⁷² V. ROBERTO AEDO *Un juglar en la Época del Sarcasmo...* op. cit., págs. 147-151.

la caída de los héroes, al vulgar y hasta cómico —cuando no irónico y hasta paródico, diríamos nosotros ahora— de la peripecia cotidiana, problemática o plana, del hombre común o del antihéroe⁷³. Para el gran crítico húngaro,

Entre la epopeya y la novela —las dos objetivaciones de la gran literatura épica— la diferencia no está en las disposiciones interiores del escritor, sino en los datos histórico-filosóficos que se imponen a su creación. La novela es la epopeya de un tiempo donde la totalidad extensiva de la vida no está ya dada de una manera inmediata, de un tiempo para el cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto un problema, pero que, no obstante, no ha dejado de apuntar a la totalidad.⁷⁴

Nos interesa recoger estos planteamientos en un doble sentido: primero, por la conciencia de la relación del género mismo con la poesía, pues no sólo la novela del XX y la hispanoamericana están muy marcadas por ello; segundo, por el rescate del aspecto épico, que en nuestro caso no se reduce ni al tratamiento del tema militar ni a la “degradación” que implica retratar la vulgar vida burguesa moderna, sino que, en nuestra América, cambiando lo que hay que cambiar, tiene que ver con cierto rol totalizante, de visión de mundo y síntesis histórico-cultural, con ese seguir apuntando “a la totalidad” que decía Lukács, búsqueda con la que ciertamente coincidían los poemas épicos en su contexto de origen, y de todo lo cual —como veremos en el apartado siguiente— Roa Bastos fue muy autoconsciente.

No obstante, la relación de la novela latinoamericana con la poesía no se limita a la novela como derivación histórico-literaria del poema épico, sino que históricamente y desde ahí, se relaciona no sólo con la tradición de la literatura en lengua castellana —todos quienes escribimos en castellano, somos parientes, descendientes de Cervantes—, sino también con nuestras otras fuentes literarias: con la lírica de poemas mítico-fundacionales de culturas de los pueblos originarios, como el *Popol Vuh* o el *Chilam Balam*, y más tarde con las crónicas de descubrimiento y conquista como la *Verídica historia de la conquista de Nueva*

⁷³ V. G.W.F. HEGEL *Lecciones sobre la estética* op. cit., págs. 216, 430-435 y 749-798 (especialmente págs. 216, 434-435, 736 y 798); GEORG LUKÁCS *Teoría de la novela* op. cit., págs. 55-66, y ENRIC SULLÀ (Ed.) *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2001, págs. 13-25 (para la cita de Fielding, pág. 15).

⁷⁴ V. GEORG LUKÁCS *Teoría de la novela* op. cit., pág. 55.

España o los Comentarios reales, y la épica de poemas como La Araucana, en todos los cuales, nuevamente, como en la antigua épica clásica, se aúnan la historia y poesía, la descripción verídica con la ficción. Al respecto, nos dice Alejo Carpentier:

Es difícil para los europeos comprender la evolución de la novela en América Latina por una razón muy sencilla: aquí, en Europa, están acostumbrados al esquema del período romántico, que empieza a finales del siglo XVIII y alcanza una importancia prodigiosa en el siglo XIX. En Europa la novela es una presencia, algo que está en el ambiente y en continua multiplicación. En cambio, en nuestros países, a los que se impuso el castellano y el portugués en el siglo XVI, el proceso fue muy lento al principio y nuestra literatura sigue el movimiento de todas las literaturas: se inicia por la poesía épica, luego se accede a una poesía lírica, para llegar a los cuentos y a los relatos. La novela es siempre un género tardío. Hay países de Asia y de África que, poseyendo una poesía milenaria, apenas si empiezan a tener una novelística. Nuestra literatura en castellano y en portugués comienza con un retraso de varios siglos en relación con las demás literaturas de lengua romance. Pero antes del descubrimiento ya teníamos una literatura, una poesía, una forma de expresión en los magníficos codicilos, en los textos anteriores a la Conquista o en ese libro admirable, uno de los más importantes de todas las literaturas, el *Popol Vuh*. Existía, pues, una literatura en las diversas lenguas mexicanas, en maya, etcétera.⁷⁵

Como ha señalado Fernando Alegría, primero por la labor de las autoridades españolas, que impidieron en lo posible tanto la llegada como luego la popularización de las obras de ficción del género novelesco, y segundo por el concepto de escritura que manejaron los escritores del periodo de invasión y más tarde de dominio colonial, para quienes la labor literaria tenía siempre “una *misión*, ya sea didáctica —dar a conocer América a Europa educar a los indios y colonias— o eulogística en forma de prosa histórica y poesía épica”, hubo que esperar tres siglos para que hubiese una novela propiamente hispanoamericana⁷⁶. Así, después de esas primeras literaturas que Carpentier llama “nostálgicas” por cantar las pasadas glorias de las civilizaciones pre-hispánicas y lusitanas, o por su anhelo de las antiguas novelas de caballerías, surge nuestra propia auténtica novela, en el siglo XIX: primero, como una prolongación

⁷⁵ RAMÓN CHAO *Conversaciones con Alejo Carpentier* op. cit., págs. 48-49 (el destacado es del autor).

⁷⁶ V. FERNANDO ALEGRÍA *Breve Historia de la Novela Hispanoamericana*, México, De Andrea, 1959, especialmente págs. 12-17 (para la cita, pág. 17; el destacado es del autor) y los trabajos (especialmente el de Alegría y el de Curcio Altamar) en el capítulo titulado «La novela hispanoamericana y sus orígenes» en la excelente compilación de JUAN LOVELUCK (ed.) *La novela hispanoamericana*, selección, introducción y notas de Juan Loveluck, cuarta edición revisada, Santiago, Universitaria, 1972, págs. 11-68 (y especialmente págs. 53-68).

latinoamericana de la picaresca española —al tiempo que su “punto de caída”— con *El Periquillo Sarniento* de Lizardi (1816), más tarde con un breve periodo romántico en que encontramos obras como *María de Isaacs* o *Amalia* de Mármol, pasando luego a “la moda del naturalismo francés”, “sin que se produzcan obras estimables”⁷⁷.

Más tarde, y luego de obras precursoras como *La vorágine* de Rivera, *Canaima* de Gallegos o *Los de abajo* de Azuela, en el periodo de la modernización de la narrativa entre nosotros, que coincide epocal y literariamente con el que hemos delimitado, primero como el de la “nueva narrativa” de Layera y para las tres coordenadas de Anderson, producto de esas condiciones históricas, pero también de las fuentes y de la tradición anterior, se dio una libertad creadora que amplió —como vimos según Donald L. Shaw, más arriba dentro de este mismo apartado— considerablemente a la novela realista de acuerdo con los criterios del realismo decimonónico. Esta modernización, que incorporaba todas las técnicas modernas y contemporáneas heredadas por autores como Proust, Joyce, Kafka y Faulkner, entre otros, era, al mismo tiempo, un regreso a ciertos estadios muy anteriores de la novela, que se encuentran más bien en el mundo clásico.

En su búsqueda de realizar una tipología histórica de la novela desde la perspectiva de lo que denominó “el principio de estructuración de la imagen del héroe”, Mijaíl Bajtín ya afirmaba que las dos tradiciones novelísticas más impotantes del siglo XIX, el siglo de oro de la novela, es decir, tanto la novela del realismo francés de Stendhal y Balzac, como la novela rusa de Dostoiewski y Tolstoi —esto es, en dos de las fuentes novelísticas principales de la formación de los novelistas latinoamericanos—, eran, aunque con gran hondura psicológica, incorporación de problemáticas históricas y otros elementos, en su momento de “mayor florecimiento”, en lo esencial “novelas de pruebas”, en lo que refería a su estructura. Ello es importante, en la medida en que este tipo de novela presenta ciertas libertades de forma y contenido que no tiene el realismo tradicional. Así, a nivel de argumento, éste siempre se constituye “sobre las desviaciones del curso normal de las vida de los personajes, sobre acontecimientos y situaciones tan excepcionales que no pueden existir en una biografía típica, normal, habitual”. A nivel del tiempo, tan tanto,

⁷⁷ RAMÓN CHAO *Conversaciones con Alejo Carpentier* op. cit., págs. 56-57.

encontramos “lo ilimitado, lo infinito del tiempo de la aventura”, y, especialmente en los libros de caballería —y nuestra novelística está inextricablemente ligada a la parodia y hasta la sátira definitiva de ese género, el *Quijote*—, “aparece el *tiempo fabuloso* (bajo la influencia de Oriente)”, que “se caracteriza precisamente por la violación de las nociones del tiempo”. Por último, en cuento a la representación del mundo, “se concentra en el héroe; el mundo que lo rodea y los personajes secundarios se convierten , en la mayoría de los casos, en un fondo para héroe, en un decorado, en un mobiliario”⁷⁸.

Así, visto desde esta perspectiva, **la gran novela latinoamericana no sólo integra aportes de la novela francesa y rusa del XIX —además del *Quijote*, de la poesía en verso de las vanguardias históricas latinoamericanas y la gran novela europea, de la middle Europa y francesa, principalmente, y también norteamericana hasta las décadas entre 30 y el 50, que junto con su carga poética, incorporan elementos histórico-sociales y hasta ensayísticos—, sino que remonta la corriente hasta las crónicas de descubrimiento y conquista americanas, las fuentes barrocas y bizantinas de lo que Bajtín denomina la “novela de pruebas”, y los poemas pre-hispánicos de los pueblos originarios, tomándose incluso la libertad de introducir elementos fantásticos o maravillosos, más propios de la poesía y del mito, como en la novela históricamente más cercana a las fuentes de la clasicidad antigua —*El asno de oro* de Apuleyo, por ejemplo—, que Bajtín recoge dentro de lo que denomina la “novela de vagabundeo”, que sí da importancia al entorno social, aunque desde una perspectiva estática, inmóvil.**

Esto nos parece que aborda un elemento clave y distintivo de la literatura en general, y que ayuda a entender mucho de lo que fascinó a los autores, críticos y lectores europeos de la novela latinoamericana del siglo XX en particular: **ya se trate del “realismo mágico”, de lo “real maravilloso” u otro intento de descripción definida de una corriente estética, de poética narrativa o simple intento de taxonomía crítica a propósito de la novela latinoamericana, éstas buscan dar**

⁷⁸ V. MIJAÍL BAJTÍN *Estética de la creación verbal*, traducción de Tatiana Bubnova, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, págs. 200-210 (para las citas, págs. 204-206; los destacados son del autor).

cuenta de cómo las relaciones, por un lado, con la lógica analógica de la poesía y con su conciencia material e inmaterial del lenguaje, como, por otro, con el sustrato antropológico y metafísico del mito (refugiado, por lo menos desde la rebelión romántica, en la literatura) son mucho más perceptibles, están mucho más vivas, mucho menos permeadas o reprimidas por el racionalismo, de raíz ilustrada y/o de cuño científicista. En este sentido, y vinculado con otros debates como la identificación de la forma novela con el destino de la burguesía, como supuesto género exclusivamente moderno o muerto, nos dice Carlos Fuentes:

Cabría preguntarse, en primer lugar, si se puede identificar totalmente el género novelesco con la burguesía (por más que el apogeo de la forma narrativa moderna coincida con el de esa clase social). Longo y Apuleyo, *Las mil y una noches*, Boccaccio, la narrativa china e hindú, la novela de caballería demuestran que existe una amplitud mayor. Lo que ha muerto no es la novela, sino precisamente la forma burguesa de la novela burguesa y su término de referencia, el realismo, que supone un estilo descriptivo y psicológico de observar a individuos en relaciones sociales. Pero si el *realismo* burgués ha muerto, secuestrado por los espectáculos de masas, la psicología y la sociología, ¿quiere decir que la *realidad* novelesca ha muerto con él?⁷⁹

Para Fuentes, en su célebre ensayo *La nueva novela hispanoamericana* (1969), la respuesta es obviamente negativa y varios grandes novelistas como Kafka y Joyce, poetas y dramaturgos como Brecht y Pirandello, y artistas visuales como Picasso y Eisenstein, habrían demostrado que la muerte del realismo burgués no hacía más que presagiar “una realidad literaria mucho más poderosa”, abriendo el telón para que podamos verla, “no con el énfasis engañoso del panfleto, sino con el abierto misterio del arte”. Centrándose en la novela, nos dice Fuentes *in extenso*:

Habría que pensar, para adivinar el camino que tomará la novela en un mundo que aún no podemos bautizar, primero en escritores como William Faulkner, Malcolm Lowry, Hermann Broch y William Golding. Todos ellos regresaron a las raíces poéticas de la literatura y a través del lenguaje y la estructura, y ya no a merced de la intriga y la psicología, crearon una convención representativa de la realidad que pretende ser totalizante en cuanto inventa una segunda realidad, una realidad paralela, finalmente un espacio para *lo real*, a través de un mito en que se puede reconocer tanto la mitad oculta, pero no por ello menos verdadera, de la vida, como el significado y la unidad del tiempo disperso. En Faulkner, mediante la búsqueda trágica de todo lo no dicho (de la escritura imposible) nace

⁷⁹ V. CARLOS FUENTES *La nueva novela hispanoamericana*, México, Era, 1969, págs. 9-35 (para la cita, pág. 17; los destacados son del autor).

el mito del hombre invicto en la derrota, la violación y el dolor. En Lowry, no son las relaciones de clase de Yvonne y el Cónsul lo importante, sino el mito del paraíso perdido y su representación trágica y fugaz en el amor. En *La muerte de Virgilio* de Broch, no es la sicología de un poeta agonizante el punto de referencia, sino el mito de un mundo mantenido por la palabra: la vida es porque es nombrada y vuelta a nombrar. *The Spire* de William Golding, es un Partenón en el que la forma es y, de inmediato, el contenido, sin necesidad de comentario; el símbolo es el mito y es la verdad verdadera: el hombre es el amo de fines y el esclavo de sus medios. (...) Paradójicamente, la necesidad mítica ha surgido en Occidente sobre las ruinas de una cultura que negó al mito...⁸⁰

Aunque pueda discutírsele a Fuentes su confianza epocal e ideológica en la “fugacidad de la burguesía” —que, cuarenta y nueve años después de la publicación de su ensayo, sigue en el poder, “vivita y coleando”— o que ésta, por tener su “voraz futuricidad” como sello de origen, no habría sido capaz de crear sus propios mitos renovables —como si la identificación del hombre sólo con su aspecto racional, la supuesta vía única al socialismo o la del desarrollo ilimitado de la mano de la ciencia y de la técnica como camino a la plenitud, la felicidad o siquiera el bienestar creciente, o el mito posmoderno de la caída de los metarrelatos, no fueran desde una perspectiva amplia o laxa, mitos vivos y renovables—, nos parece bastante claro que el tiempo le ha ido dando la razón a su aguda constatación de que la novela moderna-contemporánea ya era en tiempos de Gombrowicz, LeClézio, Calvino, Borrows y Sontag, “mito, lenguaje y estructura”, como términos interdependientes que se implican mutuamente, y que, “al inventar o recuperar una mitología, la novela se acerca cada vez a la poesía y a antropología”, y que por ello, “en un sentido profundo, la novela moderna está más cerca de Michaux, Dumézil, de Artaud y de Dumont que de Marx, Freud o Heidegger”⁸¹.

Sea como fuere, y como suele suceder en estos contextos, por supuesto la diferencia poético-mítica que planteamos para la novela hispanoamericana es cuantitativa y cualitativa (por su relación con la épica, su rescate y reescritura de los mitos asiáticos, europeos, del gran acervo histórico de la mitología universal, incorporando de manera especial y diferencial, aquellos pertenecientes a los pueblos originarios de América), pero en ningún caso excluyente, pues, en distintos registros, versiones y niveles, buena parte de la mejor poesía del recién pasado siglo se escribió

⁸⁰ V. Id. Ibid., págs. 19-20 (los destacados son del autor).

⁸¹ V. Id. Ibid., pág. 20.

en prosa y es evidente la filiación poética y mítica de autores europeos como los que nombra Fuentes y de tantos otros tan señeros y bien conocidos, como Kafka, Joyce, entre otros⁸². Sin embargo, nos parece que entender dicho aspecto —la relación de narrativa latinoamericana con la lógica poético-mítica—, aunque de manera no exclusiva ni excluyente, resulta de suma importancia para entender tanto dicha narrativa en su conjunto como *Hijo de hombre* de Roa Bastos, la obra particular que aquí nos interesa investigar. Pero ¿cómo encarna esto en el contexto latinoamericano? Al respecto, no dice Fuentes:

Indicaba en la novela de la revolución mexicana y de Azuela a Rulfo, una primer acercamiento al tema más obvio: el tránsito de la antigua literatura naturalista y documental a la nueva novela diversificada, crítica y ambigua. Este proceso lo cumplen, de manera mucho más radical e imaginativa, dos grandes cuentistas uruguayos, Horacio Quiroga y Felisberto Hernández y, a un interesantísimo nivel de humor y contaminación del lenguaje, los argentinos Macedonio Fernández y Roberto Arlt. (...) Asturias se enfrenta al mismo, pero lejos de detenerse en el documento opaco, encuentra la transparencia en el mito y en el lenguaje. Su manera de personalizar a los hombres anónimos de Guatemala consiste en dotarlos de sus mitos y su idioma mágico, un idioma constitutivamente emparentado con el del surrealismo. Pero la personalización no sólo consiste en objetivarla, sino en subjetivarla: en este sentido se revela como el derecho del escritor a expresarse personalmente y no como un mero puente o hilo transmisor de la realidad aparente. Esta evidencia, sin embargo, sólo había sido practicada por los poetas —basta pensar en Huidobro y Vallejo, en Neruda y Paz— mas no por los novelistas documentales. En la literatura de ficción, es Jorge Luis Borges quien rescata este derecho para crear, a su vez, una narrativa mítica (y su mito es el de un segundo mundo que nos nombra, y nos sueña, y a veces hasta nos mira). Borges, además, es el primer gran narrador plenamente urbano de América Latina.⁸³

Luego vendrían los grandes narradores de lo que llama “una etapa de tránsito de la tipicidad a la personalidad y de las disyuntivas épicas a la complejidad dialéctica del aislamiento frente a la comunidad”, y en donde estarían escritores como Onetti, Sabato, Revueltas, Donoso y —aunque Fuentes no lo nombre— quizás Roa Bastos, para más tarde llegar a la “mitificación, alianza de imaginación y crítica,

⁸² A propósito de Kafka, piénsese en cómo la lógica poética estructura sus relatos, sólo aparentemente realistas en el sentido naturalista del término, o en su relación con los símbolos de la matriz cultural y religiosa del Judaísmo —mitología a los ojos de los no-creyentes—, en obras como *La transformación* y *El proceso*, por ejemplo. A propósito de Joyce, en tanto, piénsese en su reescritura del mito y en la tensión, fuerza y belleza líricas del estilo en importantes pasajes de obras, como en el capítulo III de su *Ulises*.

⁸³ V. Id. *Ibid.*, págs. 24-25.

ambigüedad, humor y parodiapersonalización”, como “categorías cúlmine de un nuevo sentido de *historicidad* y de *lenguaje*” en las obras de Carpentier, Cortázar, García Márquez, Vargas y —aunque Fuentes no se nombre— él mismo⁸⁴. No obstante lo interesada de la clasificación, en la que parece haber una implicatura de superación en la calidad literaria en relación con las etapas, a favor de su grupo del “boom”, habría que decir que el propio Fuentes no cometió un error tan grueso como ése: así, por ejemplo, siempre aseguró que la mejor novela mexicana era *Pedro Páramo*, en donde vió correctamente “la mitificación de las situaciones, los tipos y lenguaje del campo mexicano”, y en su última etapa ubica ados escritores nacidos en la generación anterior, Carpentier y Cortázar, sólo el segundo de los cuales perteneció a sus amigos; nosotros preferimos —de lejos— las obras de los escritores de la primera generación de post-vanguardia a la de Fuentes, y él parece estar, en general, de acuerdo.

Sea como fuere, la re-vinculación consciente con la poesía, tanto en verso como en prosa de sus antecedentes hispanoamericanos y extranjeros, era una manera de ensanchar y profundizar el espacio y los límites del realismo burgués, de la concepción estrictamente material e individualista del mundo, que había llegado a un punto límite en la estética científicista del naturalismo. La nueva novela hispanoamericana de entonces buscaba abrirse al mundo interno, a los sueños, a la imaginación, al inconsciente, como parte importante y aún por explorar de lo que llamamos realidad, y que está en directa y dialéctica relación con lo exterior material, histórico y colectivo: a través de profundizar en unos cuantos hombres y mujeres concretos en un tiempo y sociedad concretos, se busca llegar a lo universal, a lo que podría sucederle y/o es propio de todo hombre y mujer, en cualquier época o cultura.

Entre otros, desde la perspectiva de la relación del arte y en especial de la novela con la gran crisis del ser humano en la modernidad, de estos temas trató breve y más hondamente Sabato en *Hombres y engranajes* (1951) y en *El escritor y sus fantasmas* (1963). Para él, este retorno que hemos visto a la poesía y al mito, tiene que ver con otras causas muy importantes; así, por ejemplo, tiene como objeto reunir lo que el mundo burgués, a través del ejercicio limitado de las facultades de la razón,

⁸⁴ V. Id. Ibid., págs. 24 y 27.

en su abstracción, en su búsqueda de análisis científico de todos los aspectos de la realidad, ha separado.

Occidente es o pretende ser cristiano, además de ser burgués y racionalista al mismo tiempo, todo lo cual constituye una contradicción en los términos (que ha terminado, luego de siglos de secularización, desfondando al Cristianismo, como se ve muy claramente, por ejemplo, en la distancia entre el discurso anticapitalista y la práctica opulenta del estado Vaticano), lo cual implica que desde el Renacimiento y el Iluminismo (con el antropocentrismo, el surgimiento del modo de producción capitalista y el gran desarrollo de la ciencia y de la técnica aparejado a éste y a su expansión colonial), se incubó la contradicción y la correspondiente reacción irracionalista y/o antirracionalista, no sólo en los centros mismos desde los cuales provenía dicha visión de mundo (Italia y Francia, y que estallarían muy visiblemente desde el Romanticismo a la vanguardia histórica), sino que, muy especialmente, en zonas periféricas de la modernización capitalista europea y extraeuropea⁸⁵. En todos estos lugares, como en Latinoamérica, el Cristianismo ayudó a resistir los embates de una modernización capitalista que transformó revolucionariamente las formas de vida de las personas, que pasaron de un régimen semi-feudal, campesino y preburgués, a la ciudad y hasta las metrópolis del capitalismo más salvaje (así por ejemplo, mientras Rusia pasó del régimen de los zares a ser una potencia industrial de mano de los bolcheviques en menos de cincuenta años). Al respecto, recuérdese que, según Hobsbawm, el gran cambio social de un siglo marcado por la revolución como el XX, fue la migración campo-ciudad, pues no sólo implica un cambio de lugar, sino de visión de mundo y de praxis vital, que tuvo, entre otras, hondas repercusiones en las

⁸⁵ Dentro de las primeras, piénsese en España (que es una de las grandes fuentes —aunque muchas veces negada, resistida— de nuestra literatura, y en la que pueden encontrarse casos como el de *La agonía del Cristianismo* de Unamuno), en la zona de la Mittle Europa (mal llamada Europa oriental o del este, con casos como el de Kafka; no olvidar que Gregorio Samsa muere producto sobre todo de la herida que su padre le hiciera en el costado, al arrojarle una manzana en el costado, lo que puede leerse como una inversión tragicómica de Jesús, de la lanza en el costado ahora como el fruto culturalmente identificado como del árbol de conocimiento que derivó en la caída, en la pérdida del paraíso), en los escandinavos (con escritores como los suecos Selma Lagerlöf —autora de las *Leyendas de Cristo*, que influyó mucho en Drogue— o Pär Lagerkvist —autor de *Barrabás*— o el islandés Halldór Laxness, autor de *Paraíso reclamado*, que influyó en Rulfo) y Rusia (con ejemplos tan señeros como el de Dostoievski y su reescritura de Jesús como el príncipe Mishkin en *El idiota* o en “El Gran Inquisidor” de *Los hermanos Karamazov*, y el de Tolstoi, con sus ensayos por un Cristianismo anarquista y popular, anti-estatal y libertario; ambos son de los escritores más influyentes en algunos de los latinoamericanos de la generación inmediatamente posterior a la de la vanguardia histórica).

nociones de comunidad y en los sentimientos de soledad e incomunicabilidad⁸⁶ que caracterizan en buena medida el tono existencial de parte de nuestra gran narrativa.

En medio de la crisis de nuestra civilización, de acuerdo con Sabato no serían la filosofía ni la ciencia, sino el arte y, en particular, la novela, la actividad humana que sintetizaría —como toda poesía— pensamiento y emoción, física y metafísica, restituyendo parte de la realidad vivida que, desde el Romanticismo, insiste en volver, como el “retorno de lo reprimido”, hasta que se alcance una visión de mundo que dé cuenta de la totalidad concreta de la experiencia humana. Para Sabato, esa síntesis dada por la novela contemporánea, tendría, por lo que restituye, un valor verdaderamente salvífico de lo humano⁸⁷.

Resumiendo, lo que nos interesa aquí es destacar que **la obra de Roa Bastos se incerta en una tradición de la novela realista en una perspectiva amplia que, gracias a las circunstancias de diversos contextos histórico-sociales, culturales y literarios, epocales, continentales, nacionales y personales, le permitieron realizarse en donde y cuando la novela se relacionó nuevamente y manera muy estrecha con la poesía, conjungando los elementos épicos en tanto búsqueda de una totalización de la visión del conjunto de lo real en la realidad literaria misma, pero también en el sentido de la libertad creadora, que podía utilizar los recursos de la fantasía y de la imaginación todavía tan presentes en la novelas que nos legó la clasicidad y en fuentes indígenas e hispánicas durante la colonia, pero ahora incorporando y recreando —en una nueva síntesis— todas las novedades técnicas de la novela europea más actual por entonces a elementos de la historia y la cultura locales de su Paraguay, como posibilidad de reintegración de las potencialidades humanas en el sentido que vimos con Sabato y de transculturación narrativa en el sentido propuesto por Rama.** Por ello, aunque entendemos a qué se refería Goic cuando, dentro de su esquema generacional percibía en la “generación neorrealista de 1942” a que adscribe a Roa Bastos una suerte de “reacción o regresión dentro del periodo en relación a la nueva novela”, con respecto

⁸⁶ V. ERICH HOBSBAWM *Historia del siglo XX 1914-1991*, traducción castellana de Juan Faci, Jordi Ainand y Carme Castells, Barcelona, España, Ed. Crítica, 1997, págs. 290-321.

⁸⁷ V. ERNESTO SABATO *Obra Completa. Ensayos* op. cit., págs. 144-169, 271, 276-279, 281-294, 319-322, 325-326, 336-345, 353-356, 366-367, 375-377, 389-394 y 397-399.

a la “generación superrealista de 1927”, nos parece que, con la perspectiva histórica que nos acompaña, ello más bien es una reintegración de nuevas técnicas y visiones a las culturales locales y sus espacios —todavía principalmente— rurales y/o de la marginalidad propia de las subdesarrolladas urbes latinoamericanas⁸⁸.

En el caso de la novela que aquí nos ocupa, por medio de su uso y recreación libre del mito cristiano en sintonía con la cosmovisión guaraní, vehiculó ciertas verdades espirituales transhistóricas al ámbito de lo histórico-social, en uno de los ejemplos más radicales que conocemos, en nuestra literatura, de síntesis mítico-histórica, a través de un realismo abierto, amplio.

2.3. Tercer Punto: Augusto Roa Bastos y la fundación de una literatura nacional

Entrando en el tercer y último problema con el que se topó Roa Bastos, el de la ausencia de tradición nacional propia y la fundación de la misma, nos parece que no sólo hay que recordar varios elementos de lo antes expuesto y desarrollado, sino que hay que irlos integrando y ahondando aún más.

Primero, lo dicho a propósito de la realidad lingüística del Paraguay. En este sentido, cabe recordar que el guaraní es una lengua principalísimamente oral; aunque hay notables compilaciones que transcriben parte de ese precioso legado artístico y cultural⁸⁹, lo cierto es que —por la cosmovisión misma que hemos visto del guaraní— la escritura no es su soporte privilegiado, sino que más bien por el contrario: la jaula de un pájaro. Y es que por lo que ya hemos dicho, en pocos casos, quizás, se dé una pérdida de tal magnitud, que haga recordar con tanta razón el lugar común —no por eso menos cierto en casos como éste— del *traductore-tradittore*: **las palabras-almas del guaraní no equivalen a ningún cuerpo de la escritura, aún cuando vivifiquen desde dentro el castellano paraguayo, como ejemplarmente**

⁸⁸ Cfr. CEDOMIL GOIC *Historia de la novela hispanoamericana*, Santiago, ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980, págs. 177-182 (especialmente pág. 181).

⁸⁹ V. LORENZO RAMOS, ANTONIO RAMOS y ANTONIO MARTÍNEZ *El canto resplandeciente / Ayvu rendi vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*, edición trilingüe, traducción de Carlos Martínez Gamba, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1984, como ejemplo transcrito de esta bella palabra poética.

sea da en el caso del de Roa Bastos. Hubo, pues, que esperar a que se dieran socialmente y en el tiempo los fenómenos de guaranización del castellano y de castellanización del guaraní durante el siglo XX, para que que un talentoso escritor como Roa Bastos pudiese darle forma artística en la escritura, es decir, hacer poesía de ella, pero esta vez además en prosa, llegando a su máximo creador en un género que no tiene antecedentes en el guaraní, la novela, y para el cual sólo el castellano podía ofrecerle antecedentes y, digamos más, una tradición en la cual incertarse, desde la cual construirse y a la cual afectar, transformar y engrosar. Como los poetas de la vanguardia histórica en otros países de nuestro continente, debido tanto a la devastación histórica y al retraso que produjo en el desarrollo económico, social y cultural del Paraguay, como a los tiempos de la síntesis social del castellano y del guaraní, una generación después Roa Bastos casi no tuvo obras nacionales significativas desde un punto de vista artístico en castellano, por lo que tuvo que encontrarlos en las literaturas de otros países latinoamericanos y en las fuentes principalmente europeas de las mismas.

Y es que, por supuesto, no es sólo una cuestión del proceso social y artístico-literario, más la articulación individual vinculada a la lengua nacional y a la escritura; también, y estrechamente vinculada a ella, tiene que ver con la situación de realidad social paraguaya en términos de su configuración de clases y a su traducción literaria, ya no en la lengua del castellano paraguayo, sino del género novela y su vinculación antes señalada con el realismo. En Paraguay se dio la paradoja de que, no obstante “su historia plagada de acontecimientos épicos” de su historia —a algunos de los cuales ya hemos hecho mención—, “no desarrolló sin embargo una narrativa ni abundante ni enjudiosa”, esto es, en cantidad y en calidad, y la causa de esto habría que buscarla más allá, aunque incluyéndolos, del atraso y del aislamiento padecido “en todos los terrenos”, a partir “de su derrota frente a la Triple Alianza, que lo sumió en miserias y urgencias nada propicias para el desarrollo de las actividades creadoras y menos de aquellas que, como la novela, son de largo aliento”:

Cuando la minoría culta en castellano desprecia con tanto encono a la inmensa mayoría de la población, al punto de no considerarla compatriota suya (ni que comparta siquiera la condición humana con ella, de la que se siente única propietaria), y vive por lo tanto de espaldas a la realidad de todos los días, no

parece probable que la novela vaya a encontrar un terreno propicio donde echar raíces y crecer, máxime teniendo en cuenta que, desde sus orígenes modernos en *Lazarillo* y en *Don Quijote*, no ha hecho otra cosa precisamente que nutrirse de la realidad, ya sea para recrearla, criticarla o reflejarla (...) Pero, ¿para qué recrear una realidad que está satisfactoriamente organizada en función de los propios y jugosos intereses? Y, ¿para qué reflejarla si lo único que importe es que funcione? Y en cuanto a la otra realidad, la guaraní, la popular, ¿cómo e va a poder reflejar algo que no se ve porque se lo considera tan despreciable que ni siquiera se lo mira?⁹⁰

Como hemos visto antes, **esta elite socioeconómica blanca, “racionalista y materialista”, identificada con su imagen de lo europeo, que impuso desde arriba a la inmensa mayoría una cultura escrita en castellano, dejando al guaraní en el espacio oral que siempre le fue propio, pero relegándolo al espacio de lo privado, y, en el espacio público, en la esfera de lo popular, elaboró asimismo un discurso histórico, más o menos científicista, que consagró su autoimagen, falseando los hechos hasta el punto de colocar la imagen de la realidad a espaldas de la realidad:**

A partir de esta situación es que puede explicarse, tal vez, el hecho, señalado entre otros por el propio Roa Bastos, del predominio abrumador de los relatos historiográficos sobre las narraciones de índole estrictamente literaria. (...) Un ficción útil, controlable y que se impone naturalmente sobre los ánimos y las mentes gracias a la autoridad que le confiere su proclamada condición de estudio científico (no por falsa, en este caso, menos eficaz). La narrativa literaria, en cambio, más allá de las intenciones explícitas de cada uno de los autores que la practican, tiende siempre a ir más allá de lo aparente y admitido por cuanto es producto de la imaginación y lo propio de esta es, como todos sabemos, representar lo que no está presente. Por eso el poder y sus aliados no la aman, salvo cuando consiguen domesticarla para ponerla al servicio de la mentira y su acólito, la banalidad.⁹¹

De esta forma, “la narrativa paraguaya se encontró atrapada entre una minoría dominante que no estaba interesada en ella porque ya tenía su propia ‘narrativa’ y una minoría que no hubiera podido leerla aunque hubiese querido”. Asimismo, los narradores paraguayos no sólo se encontraron, “a lo largo de décadas y décadas, en el vacío de una realidad que, hasta por razones de seguridad personal, no debía ser dicha, y que, aunque lo fuera, no sería legible”, sino aislados en esa “isla rodeada de tierra”,

⁹⁰ V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., págs. 24-25.

⁹¹ Id. Ibid. pág. 25.

sin contactos con otras culturas y tradiciones literarias “que actuaran como estímulos sustitutivos” de lo que había en su medio.

Por el contrario, **toda la situación de Roa Bastos se dio de manera propicia, incluso sus dolores: no sólo comenzó su obra literatura en un momento en que la síntesis guaraní-castellana estaba avanzada, sino que el exilio político mismo le permitió tanto tomar distancia y salir del espacio mental de la falsa realidad, del discurso ideológico de la elite dominante como falsa conciencia, y de que las garras de la dictadura siguiesen amenazando su supervivencia, como tomar contacto con una de las grandes tradiciones narrativas del continente, la argentina (es sabido el extraordinario fermento que las obras de Borges y Arlt, tan distintas y distantes, produjeron en ese medio, desde donde saldrían distintas grandes síntesis como la de Sabato —amigo de Roa Bastos— y Cortázar, por ejemplo), y desde ahí retomarlo con las tradiciones europeas que vimos habían entrado en él desde su contacto siendo aún pequeño con los clásicos, encontrando primero en todos éstos y luego en su tierra natal, los lectores que no habría tenido de haber permanecido en ella.**

Junto a esta difícil labor de síntesis que Roa Bastos buscó —y logró— en su castellano paraguayo, que reúne elementos de selección léxica, sintácticos y de la visión mítica del mundo del guaraní, con la gran tradición literaria de la lengua —y traducida a la lengua— castellana, **debemos mencionar aquí también los contenidos utópicos que se encuentran implícitamente en ambas formas de decir y significar el mundo, según le correspondió a su encuentro transcultural en la realidad histórica del Paraguay: de la búsqueda de la Ciudad de Dios y la del logro de una “economía de reciprocidad”**, según veremos más adelante, en el tercer capítulo de esta investigación, cuando nos ocupemos en concreto de cómo se dio este castellano paraguayo en *Hijo de hombre*.

Asimismo, y entrecha relación con lo anterior, nos parece que debemos recordar lo antes señalado a propósito de la noción de “paternidad inversa”, acerca de la calidad de fundamento o del carácter fundacional reflejo de su obra en relación a la identidad paraguaya, su matización en relación a tener de todas formas esa realidad —la de Paraguay, la de su historia y su gente— como fuente: desde la metafísica

soledad de sus personajes como Cristóbal Jara o Miguel Vera en la novela que nos ocupa, a los hechos y catástrofes concretas de la historia colectiva como Las Guerras de la Triple Alianza y la del Chaco, o las dictaduras de Francia o de Stroessner, la obra de Roa Bastos es siempre fiel a su vertiente cultural. **La obra de Roa Bastos surge en el contexto de modernización y puesta al día de la literatura latinoamericana, pero no sólo ni principalmente ya como “copia atrasada” de lo europeo metropolitano, sino como transculturación —más adelante entraremos en este concepto—, esto es, como apropiación recreativa del género narrativo, lo que entre nosotros, por nuestra historia, significó en un primer momento una función social, una *epicidad* que ligó a nuestra novela —más a que a la mayoría de las variantes del género, cuyas relaciones estableció Lukács— con formas poéticas antiguas, con los poemas épicos fundacionales y sus formas sucesoras, y, más tarde, con la incorporación de la subjetividad, a una reintegración con la novela europea moderna, pero que en nuestro caso —por lo extremo de nuestras condiciones vitales, pero también por la influencia de la poesía en verso de la vanguardia histórica— conllevó una libertad poética tal, que incorporó junto a los rastros de la violencia político-social la fantasía, los excesos de la imaginación, desde los cuales los adjetivos “mágico” y “maravilloso” acompañan a las formas del realismo en nuestra novela, la que no obstante es moderna en sus técnicas y perspectivas de construcción, es a veces tradicional en la realidad rural que muestra (nuestras naciones dejaron de serlo, real y principalmente, recién en la segunda mitad del siglo XX), pero se emparenta —como vimos siguiendo a Bajtín— con la novela antigua, premoderna, con la “novela de pruebas”, mucho más amplia que la del realismo decimonónico y más cercana a las fuentes poéticas de toda literatura.**

En este sentido, y en el contexto de sus reflexiones acerca del nacimiento y desarrollo de la narrativa latinoamericana, Roa Bastos se refiere muy claramente a su “*epicidad*” de nacimiento, a su cercanía a la antigua poesía épico-fundacional dado compromiso tanto con la “*realidad física*” como “*social*”, desde su realidad documental como “instrumento de captación” y “transformación” de la realidad, y, de ésta condición primera —debida a las funciones que le tocó cumplir o que decidió

asumir en la formación de los estados-nación modernos—, su incorporación posterior progresiva de un aspecto característico de la novela, la realidad interna del sujeto:

De este modo, la novela —instrumento por excelencia del espíritu de análisis burgués, de los mundos interiores del individuo— tuvo que llenar inicialmente en América latina las funciones propias de la epopeya en el mundo antiguo de la sociedad feudal, narrando las peripecias de la vida colectiva con un acento más cercano a las sagas y a los cantares de gesta que a los modos altamente diferenciados y cualificados, subjetivados, de la novela. (...) La novela tuvo así, en estos factores de *epicidad*, una primera fuente de motivos que distorcieron la comienzo su funcionamiento normal como género, al menos en su sentido clásico y tradicional, en la novela europea: el de ver la sociedad desde el ángulo del individuo. (...) El valor y las proyecciones más fértiles del modernismo radicaron básicamente en que la realidad era captada y expresada por medios genuinamente estéticos, «redescubierta» con otros ojos, a las luz de nuevas perspectivas y con nuevos procedimientos técnicos, ideológicos y estilísticos. La suya era pues una transformación cualitativa.⁹²

Este regreso a la tradición europea de la novela como incorporación de la percepción subjetiva de lo social, del intento de percepción objetiva de la realidad interior, de la reconfiguración y proyección subjetiva de la realidad, representa una transformación cualitativa de la novela latinoamericana, por una parte, en cuanto “profundización de lo real”, como “realidad captada y expresada por medios genuinamente estéticos”, esto es, no sólo carácter de “documental”, para describir y/o denunciar una realidad exterior más o menos evidente, sino también interna y subjetiva, menos evidente y, por otra parte, *monumental*, en el sentido en que la literatura re-construye, traduce la realidad externa social e interna individual en otra realidad, la de la ficción, que, en plena sintonía con lo que dijimos acerca del realismo amplio de su obra, además de constituir una realidad en sí misma —la autonomía relativa del objeto estético—, devuelve en su imagen recreada la realidad a contraluz, develándola en diversos planos, en una relación dialéctica entre el arte y el conjunto de lo real al que, en cuanto realidad, aquél pertenece. Como escribió muy lúcidamente nuestro autor:

Las obras de los escritores dejaron de ser simples «documentos», y de testigos internos de la realidad los autores se convirtieron en testigos internos de su mundo interior. Y es aquí, en los hondones de la subjetividad, donde la presión

⁹² V. AUGUSTO ROA BASTOS «Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual», op. cit., págs. 57-59 para todas las citas en el cuerpo y en este párrafo aparte.

de la realidad descubre y manifiesta modos nuevos de su realidad objetiva y posibilidades inéditas de comunicación inter-humana, puesto que el escritor no está aislado del contexto social. La capacidad de iluminación estética —que es lo cuenta esencialmente— se da en sus obras en función de esa coherencia interior con una intuición colectiva de la vida y el mundo, en función de los grands problemas del hombre en sociedad, de los problemas últimos del individuo. El abandono de la «realidad tal cual aparenta ser» en busca de la «realidad tal cual es» —según el concepto engelsiano—, marcará en adelante la evolución de la narrativa hacia nuevos rumbos.

La aparente pérdida de actitud comprometida con el contorno será compensada con la visión e interpretación del mundo íntimo del hombre, que hasta entonces faltaba en su más profunda dimensión ontológica y existencial al realismo americano.

Ello no implicó la desaparición de las anteriores tendencias realistas ya anotadas, ni la extinción de las mas auténticas formas del regionalismo, que han dado y continúan dando obras muy valiosas a nuestra literatura de ficción.⁹³

En síntesis, por esta doble cualidad —verificable en buena parte de su propia obra—, es decir, por la alta síntesis lingüístico-literaria de los idiomas de su pueblo en el arte de la palabra, así como por ir no sólo a los asuntos de la realidad física (de la naturaleza como símbolo y en su relación concreta con el ser humano) y social (acerca de la denuncia de la injusticia y la opresión de unos seres humanos para con otros, en los avatares históricos de la vida económica y política), sino a los problemas de la naturaleza humana (o, como los llama él, “los problemas últimos del individuo”, con su alcance universal, que tanto se esfuerzan por negar en vano los posmodernos, y que son tan importantes para nuestro autor como “los grandes problemas del hombre en sociedad”) desde la historia y la realidad cultural misma del Paraguay —lo que él llama la “capacidad de iluminación estética”, “que es lo que cuenta esencialmente”—, la obra de Roa Bastos es la fundante en términos de escritura en castellano paraguayo y es un espacio privilegiado en el que dicho pueblo puede reconocerse. Pero también en el que, desde afuera, puede ser y es, efectivamente, reconocido: en lo que concierne a la literatura de ficción, en cuanto arte, y no obstante haber otros escritores conocidos fuera de las fronteras del Paraguay, como la poetisa de origen español Josefina Plá, el autor de la polémica novela *La Babosa*, Gabriel Casaccia, o el poeta y ensayista —ya antes citado en esta investigación— Rubén Bareiro Saguier, entre otros, la realidad es que casi ninguna historia seria de la literatura

⁹³ Id. Ibid., pág. 59.

hispanoamericana contemporánea, individual o colectiva, considera para el análisis —o incluso muchas veces tan siquiera para la mención—, de obras de algún autor paraguayo, como no sean las suyas⁹⁴.

3. De cruces y resurrecciones: Hijo de hombre en la recepción de la tradición crítica⁹⁵

Poesía en prosa, poliédrica en su simplicidad y compleja en su estructuración y hondura, publicada en Buenos Aires en 1960 y, corregida y con un capítulo más, también veinticuatro años después —“Cuando retoco mis obras es a mí a quien retoco” afirma Yeats, en una cita que abre como epígrafe la primera parte de la novela—, *Hijo de hombre* inicia su “Trilogía sobre el tema del monoteísmo del poder”, conjunto cuyos personajes y contextos aluden directamente a hitos fundamentales en la dolorosa historia de su país, los que luego de hacer su aparición dentro de *Hijo de hombre* —eslabón fundante de esta

⁹⁴ Las excepciones son la mera mención de la novela de Casaccia y la presencia de ensayos de Bareiro Saguier acerca de interculturalidad, cultura paraguaya o sobre la literatura de Roa Bastos. V. CEDOMIL GOIC (Ed.) *Historia y crítica de la literatura contemporánea. Época contemporánea*, coordinación de Mercedes Quílez, Barcelona, Crítica, 1988, tomo III, págs. 25, 388, 399 y 589; JEAN FRANCO *Historia de la literatura hispanoamericana. A partir de la Independencia*, traducción de Carlos Pujol, redición revisada y puesta al día, Barcelona, Ariel, 1990, págs. 301, 311-313; SAÚL SOSNOWSKI (Ed.) *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*, selección, prólogo y notas de Saúl Sosnowski, Caracas, Ayacucho, 1997, tomo IV, págs. 498-550; CÉSAR FERNÁNDEZ MORENO (Coord.) *América Latina en su literatura*, op. cit., págs. 21-40, 91, 160, 212, 309-310, 318, 323, 351, 356, 359-361, 367 y 431; ROBERTO GONZÁLEZ ECHEVARRÍA y ENRIQUE PUPO-WALKER (Eds.) *Historia de la Literatura Hispanoamericana. El siglo xx*, Madrid, Gredos, 2006, tomo II, págs. 285, 469, 494 y 497; DARÍO PUCCINI y SAÚL YURKIEVICH *Historia de la cultura literaria...* op. cit., págs. 761-765; ANA PIZARRO (Ed.) *América Latina: palabra, literatura y cultura*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2013, págs. 556-581 (especialmente págs. 574-576) y 775-796 (especialmente págs. 785-788). Entre estos textos, la excepción la constituye, como era de esperarse, el *DELAL*. V. NELSON OSORIO TEJEDA (Coord.) *Diccionario Enciclopédico...*, op. cit., tomo I, págs. 504, 988-991, y tomo III, págs. 3783 y 4129-4138.

⁹⁵ Algunos párrafos de esta parte del primer y tercer capítulo de la presente tesis, ya han sido publicadas en una versión preliminar —que aquí ofrecemos considerablemente ampliada—, en el contexto de la publicación que emanó de los trabajos seleccionados para el «Coloquio Internacional Un Siglo de Augusto Roa Bastos (1917-2017)», organizado por la Universidad de Bordeaux y realizado en el Instituto Cervantes de Bordeaux los días 5 y 6 de octubre de 2017. V. ROBERTO AEDO «Más allá de las subalternidades crucificadas: la imagen de Jesús como símbolo articulador en *Hijo de hombre*» en CARLA FERNANDES (ed.) *Un siglo de Augusto Roa Bastos (1917-2017)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2018, págs. 129-153.

secuencia-constelación narrativa— sirven además para estructurar las dos restantes novelas que constituyen dicha trilogía. En palabras de Alain Sicard:

Pocas obras ofrecen, como la de Augusto Roa Bastos, el ejemplo de una semejante inmersión dentro de la historia de su pueblo y de su tiempo. Para atenerse a la trilogía paraguaya que constituye el núcleo del universo roabastiano, los conatos de insurrección popular de principio de los años veinte y la Guerra del Chaco de 1932 sirven de marco a *Hijo de hombre* (1960); la dictadura de José Gaspar de Francia (1814-1840) da su materia a *Yo el Supremo* (1973) y los últimos días de Solano López durante la guerra de la Triple Alianza (1864-1870) así como la dictadura de Strooesner (sic) (1954-1989) dan su pábullo a *El fiscal* (1993), figuras y acontecimientos todos que moldearon el perfil histórico del Paraguay.⁹⁶

Acerca de las dificultades que entraña la concepción de Roa Bastos de estas novelas como una trilogía, se ha referido Carla Fernandes en estos términos:

Tal afirmación no deja de ser problemática desde el punto de vista ideológico, al inducir una semejanza en las situaciones históricas y la actuación de las diferentes figuras nacionales representadas en las tres novelas: el Supremo (Gaspar Rodríguez de Francia), el Mariscal López (Francisco Solano López) y el tiranosaurio (Alfredo Stroessner). Es asimismo problemática en la medida en que fundamenta la trilogía sobre la permanencia de una perspectiva historicista particular, pero dejando de lado otro elemento tan permanente y continuo como la guerra de la Triple Alianza o el personaje de Francisco Solano López. Me refiero a la presencia del Nonato y de sus diferentes avatares, que atraviesan la obra roabastiana, más allá de la trilogía. (...) La trilogía sobre el monoteísmo del poder debe su unidad a la presencia de algunas de las figuras históricas más importantes del siglo XIX paraguayo. El tratamiento, tal vez distinto, que recibe la historia en cada una de las novelas, se plasma en los diferentes calificativos que la crítica les suele aplicar: novela histórica (*Hijo de hombre*), de la dictadura (*Yo el Supremo*) y política (*El fiscal*). (...) El monoteísmo del poder, tal y como lo evoca Augusto Roa Bastos, nos llevaría a admitir la existencia de un solo paradigma del dictador y a considerar que un dictador es todos los dictadores. Cabe subrayar que esta denominación nunca la utiliza Roa para referirse a Francisco Solano López.⁹⁷

Para Fernandes, si en el caso de las novelas que componen la trilogía “la perspectiva es temática e historicista”, con la figura del “Nonato”, que ella rastrea

⁹⁶ V. ALAIN SICARD «Prólogo» en ALAIN SICARD *Valoración Múltiple. Augusto Roa Bastos...* op. cit., pág. 7.

⁹⁷ V. CARLA FERNANDES, «Creación y creatividad: “Nonato” y la trilogía paraguaya» en: http://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL3/ESCRITURAL_3_SITIO/PAGES/Fernandes.html#t2 (última fecha de consulta: día 2 de octubre de 2017).

desde el cuento homónimo, como “presente según modalidades distintas” en la obra roabastiana,

... se enfoca la posibilidad precisamente no historicista, de la abolición del tiempo como salvación y consuelo. Partiendo de este postulado, podemos considerar que Nonato es uno de los ejes no sólo temáticos de la obra narrativa y de la cuentística sino también un eje estructural, ya que pasa a determinar la construcción de un relato “a contravida” y de la novela que por fin se publica con ese título. Los diferentes ‘Nonato’ van cobrando características acordes con lo que Roa llama el “incesante renacimiento”, que no es más que una forma de conjurar la realidad ineluctable de la muerte, brindando a la par una metáfora de lo que pretende ser la creación literaria.⁹⁸

Quisiéramos hacer dos comentarios a las estimulantes observaciones críticas de esta autora. Por una parte, **con respecto a la problemática ideológica que estaría detrás de la pauta que conecta a la trilogía, la del “monoteísmo del poder”, nos parece que ésta no puede y hasta debe leerse en una perspectiva amplia, no como la recurrencia de un tipo de personaje y/o de una serie de hechos históricos concretos, sino como una crítica a lo que veremos que los teólogos de la liberación reconocieron en nuestra realidad como formas de la idolatría, del endiosamiento del hombre y/o de algunos de sus metáforas o productos.** Por ahora, antes de nuestra consideración posterior de ciertos aportes de la cristología latinoamericana y de nuestra propuesta de análisis de *Hijo de hombre*, ello puede entenderse, por ejemplo, de manera muy concreta, si examinamos la forma en que, dentro del contexto de su propuesta para esquematizar los tipos de personajes en la obra roabastiana, Josefina Ludmer lo plantea de forma corporal y lingüística, textual y discursivamente:

El archivo de vidas y sujetos de Roa Bastos es doble: por lado una serie de relatos de acontecimientos, guerras, derrotas y triunfos con sus héroes y fechas: la historia nacional. Por el otro, una serie de relatos de vidas, esas otras historias. (...) Las vidas trazan una serie de recorridos y reconstituyen lugares que son campos de discursos y constituyen lugares que son campos de discursos y cadenas de ficciones que los nombran. Esas vidas ligan lenguas leyes y usos de cuerpos en sistemas narrativos específicos. Se trata casi siempre de historias de emancipación y resistencia, es decir, de vidas que se definen en relación con el poder y sus dos posiciones extremas: enfrentarlo o representarlo. Y en la literatura de Roa Bastos, poder es simplemente poder (de) escribir y decir yo. (...) Dicho de otro modo: los héroes de Roa Bastos y sus relatos trazan un

⁹⁸ Ibidem.

recorrido que va de lo oral a lo escrito, o en los términos mismos de su literatura, del él al yo, Se diferencian básicamente según cuenten o sean contados, según escriban o sean escritos.⁹⁹

No obstante cierto lenguaje postmoderno a propósito del fetiche crítico del “cuerpo” y la perspectiva en exceso textualista —el poder en la literatura de Roa Bastos es mucho más que “poder escribir y decir yo”— que no compartimos, sí nos parece rescatable el que Ludmer acierte en traducir cómo se expresa desde un punto de vista narrativo el fenómeno del poder político-social en la obra de Roa Bastos: **el monoteísmo del poder tiene que ver también con la casi inescapable toma de posición que, voluntariamente o no, realizan los personajes con respecto al poder político, religioso, intelectual-escritural: “enfrentarlo o representarlo” en sus opciones extremas**, ya que, como veremos, personajes como Gaspar Mora o Miguel Vera, tienen una relación más matizada y compleja con el poder, que la del mero binarismo aquí referido.

Por otra parte, en tanto, quisiéramos destacar el carácter no-historicista de la perspectiva de la propuesta de Fernandes, que para nosotros se relaciona con el componente mítico-poético, que tanto por el lado guaraní como por el lado castellano hemos planteado para la obra de Roa Bastos, y, para *Hijo de hombre*, como transculturación latinoamericana de la figura de Jesús, en tanto transfiguración narrativa mítica. Y si, para Fernandes, la figura del “Nonato” estaría representada por el personaje de Macario Francia en la novela que ahora nos ocupa, por nuestra parte pensamos que así como en Macario y aún más que en él, en *Hijo de hombre* “la expresión estética del misterio de la vida y de la muerte”, del ciclo de “vida-muerte-renovación” de la vida —que, como veremos más adelante, Cassirer plantea como el núcleo de sentido del mito— está dado, sobre todo, en y/o por las distintas metáforas de la figura central del mito cristiano, por los distintos personajes en que encarna la figura de Jesús en la novela. Ello nos conectará, también más adelante, cuando despleguemos nuestra propia propuesta de análisis de la obra, con la transculturación como fenómeno cultural (adopción del imaginario del Cristianismo, del idioma castellano y del género literario novela) y literario (pues veremos cómo en la novela

⁹⁹ V. JOSEFINA LUDMER «Las vidas de los héroes de Roa Bastos» en ALAIN SICARD *Valoración Múltiple. Augusto Roa Bastos...* op. cit., págs. 37-42 (para la cita, págs. 37-38).

se dan los tres niveles que Rama identificó para la transculturación narrativa en América Latina, especialmente con el más profundo, el de la cosmovisión), y con la tradición de la transfiguración ficcional propuesta por Ziolkowski.

Como sea, y a pesar de ciertas valoraciones críticas negativas, debidas sin duda tanto a la complejidad de la obra, adelantada en distintos niveles a muchas otras de su tiempo, como a la inmediatez de la recepción, que no a la falta de atención y/o de talento de sus comentaristas¹⁰⁰, nos parece que, a 58 años de su primera edición, es cada vez claro que *Hijo de hombre* sigue siendo fundante y parte de lo más relevante de la obra de su autor, y también una de las grandes novelas que dio el siglo XX latinoamericano:

Augusto Roa Bastos ha creado un mundo monumental, interrelacionado, complejo, y vasto. Dueño de un lenguaje rico y experimental, reescribe la historia de su tierra natal, Paraguay. Mientras su descripción de la violencia, la represión y la injusticia de la sociedad colonial en Hispanoamérica tiene muchos antecedentes, su entretrejo magistral de mitos europeos y guaraníes, la profundidad y franqueza de su análisis y la diversidad y riqueza de su oficio literario, le han asegurado una posición entre los mejores narradores hispanoamericanos. (...) La estructura sinfónica de *Hijo de hombre*, con sus capítulos aparentemente independientes, prueba que el tiempo pasado y el

¹⁰⁰ Así, por ejemplo, sucede con casos como los de David Maldavsky, quien hecha de menos tensión en el personaje-narrador de Miguel Vera, que a sus ojos no logra estructurar un conflicto que dé coherencia semántica y logre estructurar unificadamente la obra, por carecer de las contradicciones necesarias para ello, y de Adriana Valdés e Ignacio Rodríguez, quienes en su muy relevante ensayo afirman que ni por lenguaje ni estructura, *Hijo de hombre* lograría despegarse de cierto tipo de literatura «más cercana a la geografía que a la literatura», es decir, telúrica y poco moderna, de acuerdo con las palabras del ensayo de Carlos Fuentes antes citado también por nosotros. Con ambas posturas y con otras del mismo tenor, nos permitimos disentir, por razones en las que ahondaremos a lo largo de este trabajo —especialmente en el tercer capítulo—, pero que podemos esquematizar como sigue: **a nuestro juicio, *Hijo de hombre* está mucho más cerca de la historia que de la geografía, pero aún más lo está tanto de la poesía que configura y expresa la visión de mundo de la novela y la forma misma de narrarla, en la cual el mito subyace a la historia, vivificándola; la coherencia no hay que buscarla en la aparente desconexión de los hechos de la trama, especialmente en los relacionados con Vera, sino más bien en la visión de mundo que subyace a la presentación de la vida y del relato de Vera, como «evangelista negativo e inconsciente» que, alternando con el narrador base, configura un relato que conecta las vidas de Gaspar Mora, Alexis Dubrovsky y Cristóbal Vera, esto es, de las distintas encarnaciones, de las diferentes transfiguraciones narrativas y transculturales de Jesús en la novela. El refugio moderno del mito es la literatura y el arte, pero si en esto es en cierto modo muy tradicional, en su estructura no lo es: como en la novela más contemporánea, no es la trama o el argumento, la historia contada, lo central, sino el lenguaje (ya veremos, al hablar de la novela, las implicaturas históricas, míticas y políticas del castellano paraguayo de Roa Bastos) y la estructura, que en este caso dependen de la figura mítica en torno a la cual se estructura el relato: Jesús. V. DAVID «Un enfoque semiótico en la narrativa de Roa Bastos: “Hijo de hombre”» y ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: el mito como fuerza social» en HELMY F. GIACOMAN op. cit., págs. 79-95 y 97-154, respectivamente.**

presente, el individuo y la sociedad, la paz y la guerra están profundamente interrelacionados, contaminando inevitablemente el espacio del llamado observador objetivo —Vera o el lector—.¹⁰¹

En cuanto a su recepción por parte de la crítica¹⁰², luego de ganar el premio Losada en 1959 y ser —tras su publicación al año siguiente y en palabras de Rosa María Burrolas— “la primera obra literaria que logró romper el cerco de aislamiento en que el Paraguay estuvo confinado”¹⁰³, *Hijo de hombre* fue recepcionada dentro de su primera década como proyección tardía de un realismo fenoménico-estrecho y/o de un naturalismo en clave indigenista¹⁰⁴. A esta primera ola de lecturas parciales le ha seguido otra de gran interés, con propuestas mucho más abarcales y especializadas, hondas y atentas a la vez, como las de Seymour Menton, Alain Sicard, Fernando Moreno, Hugo Rodríguez Alcalá, Jean Franco, entre otros, luego de lo cual la crítica ha tendido a verla, con matices de vario tipo, desde destacar su carácter humanista, simbólico y universalista, pasando por el “realismo mágico”, la narrativa transcultural y hasta llegar la literatura comprometida, de denuncia y/o revolucionaria, pero siempre dentro de la línea de la novela social y/o, sobre todo, histórica¹⁰⁵, perspectiva

¹⁰¹ V. RANDOLPH D. POPE «La novela Hispanoamericana desde 1950 a 1975» en ROBERTO GONZÁLEZ ECHEVARRÍA Y ENRIQUE OPUPO WALKER (eds.) *Historia de la Literatura Hispanoamericana, II El siglo XX* (1996) traducción de Ana Santoja Querol y Consuelo Triviño Anzola, revisión de John Derita, Madrid, Gredos, 2006 (2ª ed.), págs. 244-317 (para la cita, págs. 285-286); GERARDO MARIO GOLOBOFF «La obra de Augusto Roa Bastos: nuevos caminos para la narrativa hispanoamericana» en ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO (coords.) *En torno a Hijo de Hombre... op. cit.*, págs. 25-40, respectivamente.

¹⁰² A nuestro entender, las mejores panorámicas de recepción crítica, pueden encontrarse en ALAIN SICARD «Augusto Roa Bastos ante la crítica» en ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO (coords.) *En torno a Hijo de Hombre... op. cit.*, págs. 11-22 y ROSA MARINA BURROLA ENCINAS *Hijo de hombre. Entre la historia y la utopía*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad de Sonora, 2012, págs. 26-35.

¹⁰³ V. ROSA MARINA BURROLA ENCINAS *Hijo de hombre... op. cit.*, pág. 17.

¹⁰⁴ V. la contextualización que de ello realizan, antes de su propia propuesta de lectura, NICASIO PEREIRA SAN MARTIN «*Hijo de hombre. Novela e intrahistoria*», ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO (coords.) *En torno a Hijo de Hombre de Augusto Roa Bastos... op. cit.*, págs. 123-137 y CARLOS PACHECO, «*Hijo de Hombre*», NELSON OSORIO TEJEDA (Coord.) *Diccionario Enciclopédico...*, op. cit., tomo II, págs. 2250-2253.

¹⁰⁵ Véase los aportes que distintos y destacados colaboradores como algunos de los ya antes mencionados y otros, realizaron en los importantes volúmenes colectivos de HELMY F. GIACOMAN *Homenaje a Augusto Roa Bastos*, op. cit., especialmente págs. 19-220; de ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO (coords.), *En torno a Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos*, op. cit., especialmente págs. 11-24, 73-137 y 151-206, de ALAIN SICARD (ed.) *Augusto Roa Bastos*, op. cit., especialmente págs. 49-116 y en los libros de LUIS B. EYZAGUIRRE *El héroe en la novela hispanoamericana del siglo XX*, Santiago, Universitaria, 1973, págs. 116-118, 127-128, y especialmente 179-191; ANDRÉ JANSEN *La novela hispanoamericana actual y sus antecedentes*, Barcelona, Labor, 1973, pág. 60; JEAN FRANCO *La cultura moderna en América Latina*, traducción

que, aunque con énfasis o entradas distintas y/o complementarias —como el análisis literario multidimensional, el dialogismo bajtiniano, la memoria y lo utópico, el cuerpo o la hibridez, estos últimos, verdaderos fetiches y comodines críticos de las últimas décadas—, se mantiene en la crítica más contemporánea, que desde 2010 vienen publicando sobre la obra de Roa Bastos en general y sobre *Hijo de hombre* en particular, autores como Carla Fernandes, Gustavo Martínez y Margarita Carriquiry, Rosa María Burrola, Roland Forgues, Anna Housková y Andrea Ostrov, entre otros¹⁰⁶.

Y ello nos parece correcto en más de un nivel: ya desde el comienzo hemos hecho notar en qué sentido su obra sería —sobre todo a partir de la primera gran síntesis que representa, en el conjunto de su obra, *Hijo de hombre*— “fundacional” dentro del contexto paraguayo, como parte de la “paternidad inversa” de ciertas obras en nuestro continente, y, sin ir más lejos, en el caso particular de *Hijo de hombre* es explícita la mención referencial a hechos clave y muy reconocibles de la historia paraguaya como “la gran guerra”, en clara referencia la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) en que Paraguay cayó derrotado y diezmado ante Brasil, Argentina y Uruguay; a personas como el doctor José Gaspar Rodríguez de Francia (dictador conocido como “El Supremo”, quien gobernó desde 1813 hasta su muerte en 1840), y, sobre todo, en el plano de la contextualización interna de la novela, antes, durante y después de la Guerra del Chaco (1932-1935), que enfrentó a Paraguay esta vez con

de Sergio Pitol, México, Grijalbo, 1985, págs. 218, 250, 266 y 339; JOHN S. BRUSHWOOD *La novela hispanoamericana del siglo XX. Una vista panorámica*, traducción de Raymond L. Williams, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, págs. 226-227; y de ÁNGEL RAMA *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2008, págs. 205-211 y 250-251.

¹⁰⁶ V. CARLA FERNANDES «Creación y creatividad: “Nonato” y la trilogía paraguaya» op. cit., y *Un siglo de Augusto Roa Bastos (1917-2017)* op. cit., págs. 99-154; GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., págs. 9-31 y 47-105; ANNA HOUSKOVÁ *Visión de Hispanoamérica. Paisaje, utopía, quijotismo en el ensayo y en la novela*, Praga, Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina de Praga, 2010, págs. 178-184; EDUARDO AZNAR y GLORIA GIMÉNEZ GUANES *Roa y Paraguay. Fabulación y utopía*, Asunción, Servilibro, 2012, (especialmente págs. 171-178); OLIVIA VÁZQUEZ-MEDINA *Cuerpo, historia y textualidad en Augusto Roa Bastos, Fernando del Paso y Gabriel García Márquez*, Madrid, Iberoamericana, 2013, págs. 10-88; ROLAND FORGUES *La voz de los orígenes. Ensayos literarios sobre creación e identidad en América latina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2016, págs. 625-656; ANDREA OSTROV «Cuerpo, ley y escritura en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos» en ANDREA OSTROV (coord.) *Cuerpos, territorios y biopolíticas en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, NJ Editor, 2016, págs. 123-147.

Bolivia, movido por los intereses económicos de las potencias¹⁰⁷. No obstante, como hemos visto antes, este tratamiento de la historia social y colectiva de su pueblo, se realiza poéticamente, desde adentro, en consonancia con el tipo de realismo que hemos planteado que corresponde a su autor.

En este sentido, coincidimos con lo que a propósito de la intrahistoria hemos citado de Ángel Rama hacia comienzo de este capítulo, y con lo que al respecto nos señala Hugo Rodríguez Alcalá:

Los sucesos relatados por la novela cubren un lapso de más de un cuarto de siglo, pues el primer episodio comienza un tiempo antes de la última aparición del cometa Halley en 1910 y el último coincide con la fecha de la terminación de la Guerra del Chaco (1932-1935).

Pero, en rigor, Roa se ha propuesto presentar toda la vida del Paraguay independiente asta nuestros días, y lo ha logrado con singular éxito, aunque con procedimientos muy distintos de los del cronista y del historiador. Dicho de otro modo, Roa ha querido escribir la intrahistoria de su patria, a partir del tiempo del dictador José Gaspar de Francia hasta la misma actualidad angustiado de un pueblo lacerado por luchas civiles; intrahistoria que él ve desde la doble perspectiva del artista creador y del ciudadano comprometido en la lucha por la reforma social de su tierra nativa.¹⁰⁸

Nos parece que acierta plenamente este crítico, cuando en el lenguaje de la época —el ensayo desde donde ahora citamos, fue leído por primera vez el año 1962— describe como la novela como una tentativa por “adentrarse a fondo en las entrañas espirituales de su patria” a través de los “relatos imaginarios” presentes en la novela, de manera tal que “el lector se siente como presenciando a través del fluir de ficciones simbólicas las peripecias de un drama cuyo protagonista es todo un pueblo”, en este caso, el paraguayo y, según hemos visto antes, en el latinoamericano y, en un cierto grado y de manera más profunda, el conjunto del género humano¹⁰⁹.

Como tendremos la oportunidad de ver desde distintos ángulos de entrada, en la obra de Roa Bastos, se combinan historia y mito, épica e individualidades novelescas, historiografía e intrahistoria, crónica e imaginación, lo nacional, lo continental y lo universal. En palabras de Clara Passafari de Gutiérrez:

¹⁰⁷ V. TULLIO HALPERIN DONGUI *Historia contemporánea de América latina*, Madrid, Alianza, 2004, págs. 41-42, 193-194, 246-249, 355, 426-427, 480-481 y 689-690, y la excelente mini-cocontextualización histórico-social del Paraguay en ROSA MARINA BURROLA ENCINAS *Hijo de hombre...* op. cit, págs. 17-26.

¹⁰⁸ V. HUGO RODRÍGUEZ ALCALÁ op. cit., págs. 63-78 (para la cita, pág. 69).

¹⁰⁹ Id. Ibid., pág. 69.

En efecto, Roa Bastos hace literatura social con mensaje y su obra está comprometida con los grandes valores del hombre y este compromiso es el que le concede trascendencia. (...) El escritor ha penetrado en su tierra, en su hombre, en su pueblo y expone su lucha y su tragedia, que en última instancia es la tragedia del hombre en continuo debate con las fuerzas que tratan de violentarlo. El drama es de siglos, es desde que el hombre existe, pero está alojado y cumplido en un aquí y en un ahora concreto; está alojado en la entraña misma de América y en un momento de su historia.

Y resulta altamente significativo que Paraguay haya engendrado un escritor como Roa Bastos, de trasfondo épico en su narración, algo así como si el dolor colectivo de tanto tiempo hubiera encontrado la encarnación, madura de belleza, en uno de sus hijos.

La lucha continua, el sacrificio, la muerte y el dolor del pueblo paraguayo pasan a la inmortalidad temporal en una obra literaria que, desde su aparición, la crítica unánime señala como maestra y universal.¹¹⁰

Sin embargo, dentro de este pequeño, pero importante *corpus* crítico, en general y aún en los estudios que se han preocupado de su obra y, en particular, del aspecto religioso y/o mítico dentro de *Hijo de hombre*, nos parece que no ha sido suficientemente visto ni explorado hasta qué punto la re-configuración transcultural del mito cristiano estructura y articula el sentido de la novela completa y cómo, al mismo tiempo, esto puede proyectarse como una posibilidad no sólo de reivindicar la mera diferencia de la religiosidad de nuestros pueblos —hay quienes, por esta vía, parecieran querer reivindicar incluso la idolatría, la que se pareciera entenderse como proscrita sólo como autolegitimación cristiano-eurocéntrica¹¹¹—, sino también como una contribución concreta a su liberación, al proceso de búsqueda y construcción de una vida individual y colectiva más justa, más amorosa y plena.

Dicho esto, nos parece que hay, por supuesto, aparte de las ya nombradas, ciertas honrosas excepciones, con las que buscaremos dialogar críticamente en nuestra propuesta de lectura, pero que vale la pena mencionar desde ya. Desde una perspectiva cultural general, por supuesto está el gran trabajo de Ángel Rama: si bien desde el punto de vista de la obra de Roa Bastos, parece haber tenido ciertos

¹¹⁰ V. CLARA PASSAFARI DE GUTIÉRREZ «La condición humana en la narrativa de Roa Bastos» en HELMY F. GIACOMAN op. cit., págs. 25-45 (para la cita, págs. 28-29).

¹¹¹ Cfr. RUBÉN BAREIRO SAGUIER «La cara oculta del mito guaraní en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos» en http://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1993_num_12_1_1118 (última fecha de consulta: día 2 de octubre de 2017).

problemas para entrever la densidad cultural de la síntesis de su obra —al contrario de lo que sucedió con la obra de José María Arguedas—, quizás por desconocimiento de la situación particular del Paraguay y, en especial, de la cultura guaraní, al crítico uruguayo no sólo no se le escondió la excelencia de *Hijo de hombre* y, por cuestiones tanto literarias como ideológicas, mucho menos la de *Yo el Supremo* —al que dedicó un importante estudio y a la que calificó de libro capital y una de las obras maestras de nuestra literatura—, sino que sus planteamientos teóricos acerca de la transculturación en la narrativa latinoamericana nos serán muy útiles a la hora ver lo que a él mismo se le escondió o no declaró a propósito de la obra robastiana, y en particular en *Hijo de hombre*¹¹².

Dentro de los que dicen relación con la novela en particular, nos gustaría destacar y reseñar los que nos parecen más relevantes desde la perspectiva a trabajar aquí, y con algunos de los cuales estableceremos un diálogo crítico más cercano. Desde un punto de vista mítico-simbólico, destaca sobre todo el trabajo de Adriana Valdés e Ignacio Rodríguez, como también, aunque en un plano de sentido mucho más acotado, el de Jean Andreu: si los primeros que examinan de manera muy notable el procedimiento por el cual ciertos objetos se cargan de sentido mítico y consituyen imágenes ancla en la novela, el segundo lo hace no menos logradamente con los distintos planos que adquiere el simbolismo del agua en la obra de Roa Bastos —particularmente desde la perspectiva de ciertos simbolismo secundarios que han sido identificados fundamentalmente por Bachelard—, incluyendo principalmente a *Hijo de hombre* en sus consideraciones críticas. Aunque en estos trabajos, ambos de gran sensibilidad poética, estos críticos —muy especialmente Valdés y Rodríguez— toman en cuenta ciertos elementos fundamentales de la mitología y el simbolismo cristiano, estableciendo relaciones que nos parecen no sólo correctas, sino que hasta muy relevantes, nos parece asimismo que, por no comprender la complejidad de la figura de Jesús en el contexto de nuestra historia cultural, lo hacen de manera parcial —por ejemplo, como la inmensa mayoría de los autores, centrándose sobre todo en el personaje de Cristóbal Jara e ignorando completamente al de Alexis Dubrovsky—,

¹¹² Cfr. ÁNGEL RAMA *La novela en América Latina...* op. cit., págs. 208-211 y 393-412 (especialmente 404 y 412) y «El dictador letrado de la revolución latinoamericana» en ALAIN SICARD (Ed.) *Valoración Múltiple. Augusto Roa Bastos*, op. cit., págs. 119-148.

dejando así partes de la narración —un capítulo completo y otros pasajes— fuera de sus consideraciones generales, como si no tuviesen relación simbólico-temática con el resto de la obra, postulando que son sólo algunos personajes u otras imágenes los que estructuran la novela, cuando la carga semántica de esos mismas imágenes y hasta la lógica mítica con que la narrativa de Roa Bastos la realiza provienen en realidad de esta otra fuente y de la cosmovisión guaraní, que los autores a menudo desconocen y casi ni mencionan. Cuando llegan a tocar la mitología cristiana, sólo logran pensarlo en términos de los contenidos esotéricos y míticos que sobrevivieron en el Cristianismo entendido como religión sociológica, siguiendo de cerca en esto, de manera más o menos consciente y/o declarada, la visión explícita y consciente del propio autor y de los planos más evidentes y/o manifiestos de la novela misma, en donde se privilegia una visión humanista, que no obstante su tensión u oposición tradicionales, aúna religión y rebelión política, mito e historia¹¹³.

Asimismo, y más directamente vinculados con la relación intertextual —y para nosotros, más precisamente transfigurativa-transcultural, según veremos más adelante— con la figura de Jesús en los *Evangelios*, se encuentran los trabajos críticos de Urte Lechnerdt, del ya citado crítico y escritor británico Donald L. Shaw y el del teólogo chileno Alberto Toutin. En el caso de la primera, esta académica de la Universidad de Hamburgo diferencia quizás mejor que nadie, en el contexto de la novela, Cristianismo de Cristiandad, Cristianismo e Iglesia, mensaje e institucionalización del mismo. Sin embargo, su análisis del Cristianismo social de la obra, aunque más enfocado y concentrado, con más casos y ejemplos, no sólo pierde a veces el referente real del intertexto bíblico, sino que queda en el mismo nivel de la mayoría de la crítica: el nivel humanista a través de la simbología cristiana, y de la búsqueda de reivindicación político-social para la transformación de una realidad opresiva. Y es que, aunque está muy lejos de ser falso, sino que por el contrario, es

¹¹³ Cfr. ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: *el mito como fuerza social*» op. cit., págs. 97-167; JEAN ANDREU «El hombre y el agua en la obra de Augusto Roa Bastos» en ALAIN SICARD (Ed.) *Valoración Múltiple. Augusto Roa Bastos*, op. cit., págs. 93-116; GASTÓN BACHELARD *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, traducción de Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (especialmente págs. 36-110 y 144-291); EDUARDO CIRLOT *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1998, págs. 68-71, y JEAN CHEVALIER y ALAN GHEERBRANT *Diccionario de los símbolos*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, adaptada y completada por José Olives Puig, Barcelona, Herder, 1993, págs. 52-60.

efectivamente así en varios niveles, de todas formas pensamos que hay niveles más hondos de interpretación que nuevamente quedan sin tocar, puesto que la lectura sigue claves explícitas dentro de la obra y las declaraciones explícitas al respecto del propio autor, sin ser fieles a la obra más allá de esto.

En el del segundo, en tanto, no obstante reconocer muchas de las señales intertextuales con los *Evangelios*, tan sólo las enuncia, sin desarrollarlas en profundidad: no sólo porque carece de un marco teórico que le permita profundizar en el análisis textual, dando los marcos literarios y culturales adecuados para su comprensión, sino que por no comprender él mismo el sentido en que se ocupa el mito cristiano —él lo ve sólo como inversión— y, desde ahí, cómo es que éste estructura verdaderamente el relato, como esperamos mostrar cuando citemos críticamente sus aportes, que por ser una de las excepciones en este punto, merecen estar por derecho propio en el desarrollo de nuestra propia propuesta de análisis como antecedente directo, como las de Valdés y Rodríguez como asimismo las de Toutin.

En el caso de este último, que es el que, por su conocimiento teológico más y mejor ve la presencia de Jesús en los diversos personajes de la novela, nos parece que su excelente aproximación adolece de cierta falta de una perspectiva latinoamericana o latinoamericanista, lo que no nos parece una insuficiencia *a priori*, mas sí en este caso concreto: aunque bien informado de los contextos biográficos e históricos del autor y de dentro y fuera de la obra, el que su marco teórico y sus fuentes teológicas sean completamente europeas —Pie Duployé y, muy especialmente, Karl-Josef Kuschel, desde el cual considera a otros notables teólogos como Paul Tillich o Hans Urs von Balthasar—, nos parece que lo aleja en alguna medida de la sensibilidad cultural de la novela que adelanta los contenidos teológicos de la Teología de la Liberación¹¹⁴ y asimismo no le permite ver en profundidad suficiente —pues tampoco

¹¹⁴ Ello, aunque, paradójicamente, Kuschel haya planteado esta tesis mucho antes que nosotros, allá por el año 2000: para este teólogo, la novela *Hijo de hombre* «una anticipación literaria de lo que más tarde sería asumido y desarrollado por la teología de la liberación en Latino América». Para ello, se basó en la siguiente reflexión del romanista Wolf Lüstig acerca de la Teología de la Liberación: «Esta fe aporta simplemente un acento, que a fines de los años 50, debió parecer revolucionario y herético. Desde el punto de vista conceptual, Roa Bastos sigue las afirmaciones centrales de la fe cristiana. Su reinterpretación se diferencia por cierto radicalmente de la manera tradicional de ver la iglesia popular de América Latina. No estamos propiamente ante una inversión de la fe sino más bien ante su reorientación, esta vez, hacia la existencia histórica y social del hombre. En todo caso, la orientación de la fe hacia la vida del aquí y ahora no es herética y se la puede comprender como un *aggiornamento*

la excluye por completo— la cosmovisión guaraní y las coincidencias no religioso-dogmáticas sino espirituales entre ésta y el Cristianismo. También nos parece que, por el énfasis en la perspectiva teológica, y no obstante presentar una mucho mayor sensibilidad formal, artístico-literaria que su principal modelo teológico, el de Kuschel (a quien le critica, sobre todo, precisamente su falta de sensibilidad artístico-formal y no ofrecer él mismo un modelo de cristología positiva de referente para evaluar las cristologías literarias que considera en sus análisis), carece de una sensibilidad suficiente que le permita ver cómo es que la visión de mundo encarna como contenido en la forma misma y, como también a través de la misma forma, la novela dice necesariamente más y otras cosas que lo que Roa Bastos quiso conscientemente decir¹¹⁵.

3.1. *Criterios de elección de Hijo de hombre como corpus para la presente investigación*

precursor». Si bien concordamos con estas afirmaciones, debemos señalar un par de cosas. Primero, que esto es una coincidencia y no una tesis tomada: si la fuente por la que tuvimos acceso a dichas aseveraciones está en la excelente tesis doctoral de Alberto Toutin *Teología y literatura. Hitos para un diálogo* de 2011, y a la cual sólo accedimos gracias a la generosidad de Gonzalo García-Campo, quien nos la hiciera llegar en 2017 y que sólo pudimos leer durante la segunda mitad de 2018, mientras que, en lo que a nosotros respecta, la tesis de la anticipación artístico-literaria de la Teología de la Liberación por parte de *Hijo de hombre* de Roa Bastos y de *El compadre* de Carlos Droguett figura en nuestro proyecto de tesis entregado en 2015. Segundo, es que, como veremos más adelante, a diferencia de los autores antes mencionados —en quienes no encontramos nada que implicara un desarrollo o una argumentación de dicha tesis— nosotros sí entraremos en algunos elementos fundamentales de la Teología de la Liberación y de lo que Boff plantea como propio de la cristología latinoamericana, conectando esto con la novela en diversos planos. A diferencia de Lüstig, a nosotros nos parece que si bien es cierto que la Teología de la Liberación no representa en ningún caso una inversión de la teología cristiana, en cambio sí representó una forma radicalmente distinta no sólo de cómo se entendía y reconocía la práctica de la religión popular cristiana en Latinoamérica, sino también en cómo la entendía y valoraba cierta ortodoxia conservadora europea; como veremos, la Teología de la Liberación recibió en su momento críticas de muchos sectores, particularmente de los sectores dominantes dentro de la ortodoxia católica romana, críticas entre las que destacan las de Juan Pablo II y del Cardenal Ratzinger, que más tarde asumiría como el también Papa Benedicto XVI. V. ALBERTO TOUTIN ss.cc. *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología 3, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011, págs. 404-405.

¹¹⁵ Cfr. URTE LECHNERDT «Ensayo e interpretación de “Hijo de hombre” a través de su simbolismo cristiano y social» en HELMY F. GIACOMAN *Homenaje a Augusto Roa Bastos...* op. cit., págs. 167-185; DONALD L. SHAW *Nueva narrativa...* op. cit., págs. 136-137, y ALBERTO TOUTIN op. cit., especialmente págs. 378-481.

Como puede verse ya a partir de estas consideraciones generales, **a pesar de la alta calidad de la tradición crítica que se ha preocupado de esta novela, y de la variedad de enfoques con que se la ha abordado, nos parece que prácticamente en su totalidad, dichos autores han obviado —incluso cuando han intentado entrar o han efectivamente entrado en ella— aspectos centrales de la matriz religioso-cristiana de la misma, centrada en la figura de Jesús y, más allá de la religión misma, los alcances históricos, políticos, culturales y hasta espirituales, y las connotaciones que ello tiene para comprender tanto la estructura de la novela, como el sentido principal de la misma.** Sin embargo, una vez detectado y establecido este vacío y, desde ahí, esta falencia de la crítica, bien podría algún lector preguntarse: ¿Por qué llenar ese vacío y subsanar en consecuencia esa falencia crítica nos parece importante? ¿Por qué acotar tanto el *corpus* de estudio y trabajar la imagen de Jesús en esta novela u obra y no en otras del mismo autor o de otros de nuestra América?

Al respecto, y antes de terminar el presente capítulo, habría que decir algunas cosas. **Un primer criterio por el que hemos escogido esta obra, es en virtud de su altísimo nivel estético, de su nivel en cuanto obra de arte que ocupa un lugar destacado dentro de lo mejor de la producción literaria del continente y, por ende, de la lengua en el siglo XX.** En una época en donde la reivindicación de tales o cuales subalternidades o mixturas intergenéricas parece motivo suficiente para escoger y trabajar con cualquier texto, nos parece un gesto fundamental —también él, por supuesto, político-cultural— rescatar una obra por la excelencia de su logro estético-literario. Sin embargo, son muchas las obras de su mismo autor y aún más si consideramos las de otros autores latinoamericanos. ¿Por qué no trabajar a nivel de la “Trilogía sobre el tema del monoteísmo del poder”, por ejemplo? Pero, cabría preguntarse junto con —o incluso antes de— lo anterior ¿Por qué es relevante que trabaje o no la figura de Jesús?

Nos parece que ello tiene que ver principalmente con **un segundo criterio que consiste en que, en el ámbito cultural de Occidente, ninguna otra figura tiene tanta carga, tanto mítica como histórica, como la de Jesús.** Como se sabe por la mera pertenencia a la cultura Occidental, Jesús es su figura capital y, no obstante,

a menudo —especialmente los que no somos cristianos— desconocemos a qué se debe ello. En el segundo capítulo de la presente investigación, intentaremos dislucidar desde tres perspectivas distintas, mas complementarias entre sí —la histórica-política, la mítica y la espiritual—, por qué es que ello es de esta manera.

Retomando la pregunta al final del párrafo acerca del primer criterio pero en estrecha relación con el segundo, **como tercer criterio de elección tenemos la radicalidad ejemplar de su uso de la transfiguración narrativa, de su utilización del intertexto bíblico de la figura de Jesús. En el contexto de una obra tan lograda como *Hijo de hombre*, ello representa una oportunidad inmejorable de examinar una síntesis artístico-narrativa entre mito e historia, a la vez que de reflexionar críticamente acerca de ciertos procesos (trans)culturales en y de la historia literaria y religioso-espiritual de nuestra América, como por ejemplo, el que esta obra se adelante en su sensibilidad y perspectivas críticas a la que puede ser considerada la mayor aportación teológica latinoamericana y uno de sus movimientos teórico-prácticos más interesantes: la Teología de la Liberación.**

Así, tenemos que salvo reiteraciones de capítulos, ninguna de las demás obras dentro del conjunto de la producción robastiana está relacionada tan estrechamente con el intertexto bíblico de la imagen de Jesús en tanto que transfiguración narrativa, que pueda decirse que tanto su estructura como su sentido dependan del tratamiento de dicho mito. Sin embargo, salta a la vista otro cuestionamiento, ¿y por qué, pues, no trabajar a otro autor o autores latinoamericanos cuyas obras compartan este rasgo? Esto es así, pues **pensamos que —con la excepción de un par de novelas de Carlos Droguett— dentro de la narrativa latinoamericana ninguna otra obra utiliza la transfiguración narrativa de manera tan radical que, como ya se predicó para el contexto del conjunto de la obra robastiana, tanto su estructura como su sentido dependan del tratamiento de dicho mito. En nuestra opinión, *Hijo de hombre* es una obra casi sin parangón tanto dentro de la obra de su autor como de la narrativa del continente, en tanto objeto cultural que, con una fuerte carga de nuestra historia —hacia atrás como memoria, como rescate de los valores de la cultura guaraní y del Cristianismo primitivo, y, hacia delante, como proyección utópica de los mismos—, condensa en su interior complejos procesos socio-**

históricos, artístico-míticos y espirituales dentro de la historia cultural del continente, que nos permiten re-examinarla y ver algunas de las posibilidades emancipatorias inexploradas que aún entraña.

Si a estos criterios de elección del corpus (*Hijo de hombre*), que asimismo se vinculan estrechamente con la relevancia del objeto de estudio (la reconfiguración de la figura de Jesús en dicha novela), se suma lo que dijimos en la introducción acerca de nuestra opción deliberada por poder profundizar, ahondando en los marcos teóricos como sobre todo en la consideración analítico-interpretativa misma en este caso de *Hijo de hombre* como obra literaria, en tanto objeto estético y cultural, pero también lo que hemos venido señalando en este capítulo a propósito de la configuración del problema, acerca del vacío de la insuficiencia que hemos detectado en la aunque breve, a menudo estupenda tradición crítica, nos parece que quedan suficientemente respondidas las posibles inquietudes al respecto.

Dicho esto, nos disponemos a pasar al segundo capítulo de la investigación. Y es un capítulo importante, ya que, porque *Hijo de hombre* en buena medida ha sido vista erróneamente como ajena o contraria al Cristianismo —en tanto conjunto de las enseñanzas de Jesús—, siendo que en verdad lo es en buena medida de cierta Cristiandad —es decir, de cierta práctica concreta de las instituciones que dicen seguir dichas enseñanzas—, o porque desde la especialización literaria o de estudios culturales muchas veces se desconocen o no se comprenden a cabalidad todavía las profundas coincidencias entre la cosmovisión guaraní y la judeo-cristiana, ni la profundidad de lo que representa Jesús históricamente, a través, sobre todo, de la relevancia mítico-espiritual que tiene su figura, nos parece que no ha sido comprendido de manera cabal, hasta el día de hoy, la importancia de comprender su figura —al menos en parte de inagotable complejidad— para comprender la novela.

De esta forma, antes de entrar —y para poder entrar mejor— en la novela misma, esperamos recolectar algunas luces sobre la figura de Jesús.

III. CAPÍTULO 2. *Notas para un bosquejo esencial*¹¹⁶ de la figura de Jesús

Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad.
Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen al mundo.

Friedrich Nietzsche

1. *Palabra previa: Tres ejes de trabajo para abordar lo inabordable*

Habría que decir de entrada que **pocas figuras, muy pocas en la historia de la humanidad, entrañan una (re)construcción tan dificultosa como la Jesús, en tanto que objeto de estudio.** En efecto, desde el debate acerca de su existencia histórica efectiva hasta la discusión acerca de dónde radica su verdadera importancia, su figura no hace sino generar posiciones muy encontradas, muchas veces opuestas e irreconciliables, entre los distintos autores que se han preocupado de ella, elemento que, así como otras problemáticas —la de los *Evangelios* como fuentes, por ejemplo—, sólo agrega dificultades a la tarea: la bibliografía acerca de Jesús nos parece, en los días que corren, inabarcable, como no sea a través del trabajo mancomunado de equipos transdisciplinarios y multilingües, con mucho tiempo y recursos a su disposición.

En medio de este desalentador —o, según como se vea, muy alentador— panorama, es que, **desde nuestra disciplina de base, los estudios literarios y**

¹¹⁶ A estas alturas de la modernidad tardía, más de alguien —sin necesariamente ser un irracionalista posmoderno— podría extrañarse y hasta molestarse por el uso de esta palabra en un contexto académico, en una época en donde el relativismo epistemológico es la norma y el sentido común, el piso ideológico y crítico desde el cual se piensa. Sin embargo, más allá de los *uroboros* en los que suele caer ese tipo de “pensamiento” posmoderno o contemporáneo (con su metafísica de la ausencia de la metafísica y sus contradicciones flagrantes, como que ya no habría metarrelatos, cuando el más grande metarrelato es, precisamente, la caída de todos los demás, su crítica de las identidades totalitarias y su negación al mismo tiempo de la estabilidad identitaria, tanto para con las supuestamente totalitarias a las cuales se critica como con respecto a las subalternas en nombre de las cuales se critica, o que, según sus postulados, habría que concluir algo así como que un aspecto esencial de la realidad, sería precisamente el que no hay esencias), ocupamos el término en su acepción filosófica corriente de “aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa”, para referirnos a ciertas características que, en tres niveles, nos parecen *sine qua non* para comprender parte importante de la complejidad de la figura de Jesús, que esperamos poder construir como parte del objeto de estudio en el presente capítulo de esta investigación.

latinoamericanos, hemos decidido abordar su construcción como objeto de estudio, aunque necesariamente parcial, de manera al menos interdisciplinaria e idealmente transdisciplinaria (incorporando e intentando integrar saberes de la historia, la teología, las tradiciones espirituales, la sociología, la mitología, etc.), desde tres grandes ejes, siempre desde lo concreto y particular a lo abstracto y general.

2. Fracaso y trascendencia, ¿cómo se explica la importancia de Jesús?

Desde un cierto punto de vista, tiene razón Charles Guignebert al haberse referido al “fracaso de Jesús”. En efecto, nos parece que si bien Guignebert yerra al decir que no habló al pueblo, ni a los doctores, ni a los sacerdotes con un “lenguaje convincente”, al menos sí resulta claro que no fue comprendido, en grandísima medida, por todos esos grupos, y, aún más, que fue rechazado por la mayoría de ellos, particularmente dentro de los dos últimos. En efecto, bastaría con considerar su dolorosa muerte a manos del Imperio, humillante y degradante tanto en la tortura como en algunos de los más pequeños gestos; el fallo en sus profecías acerca de la proximidad inminente del Reino, que no llegó antes de la muerte de sus discípulos dispersos y ni siquiera casi veintiún siglos después, o lo inverosímil que sigue resultando para muchos —un *deus ex-machina*— el hecho fundamental de la resurrección, tan importante para el Cristianismo paulista, y podrá sopesarse la magnitud de dicho fracaso¹¹⁷.

Sin embargo, hay que confrontar estas percepciones y esos acontecimientos, con un hecho y una percepción mucho menos discutible: Jesús de Nazaret, un judío-galileo pobre, cuya actuación pública no habría abarcado mucho más que un par de años, es quizás el personaje más importante de la historia de la humanidad o, por lo menos, de lo que —como se sabe, no sin dificultades, tanto geográficas como culturales— denominamos Occidente:

¹¹⁷ V. CHARLES GUIGNEBERT *El Cristianismo antiguo*, traducción de Nélica Orfida Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, págs. 9-101.

Hay un hecho patente sobre cuyas posibles causas vale la pena meditar detenidamente: tras la caída de tantos dioses en nuestro siglo, este Jesús, fracasado ante sus adversarios y traicionado sin cesar por sus fieles a lo largo de los tiempos, sigue siendo para incontables personas la figura más impresionante de la larga historia de la humanidad, cosa desacostumbrada e incomprensible desde muchos puntos de vista. Representa una esperanza para evolucionistas y revolucionarios, fascina a intelectuales y anti-intelectuales. Estimula a los capacitados y a los ineptos. Proporciona sin cesar nuevos motivos de reflexión, tanto a teólogos como ateos. Obliga a las Iglesias a preguntarse críticamente si son su sepulcro o su testimonio vivo. Es, en fin, un rayo ecuménico que irradia por encima de las Iglesias cristianas hasta el núcleo del judaísmo y las otras religiones. Gandhi: «Yo digo a los hindúes que su vida será imperfecta si no estudian respetuosamente la enseñanza de Jesús».¹¹⁸

¿Cómo puede entenderse semejante contradicción?

Muchas hipótesis pueden proponerse para resolver la cuestión. No obstante, la inmensa mayoría oscilará, muy probablemente, como un punto más o menos intermedio entre dos grandes polos. Uno de estos polos estaría dado por aquéllas que, desde una perspectiva de tipo histórico-cultural, considerarán, en primer lugar, el contexto del Cristianismo primitivo como movimiento revolucionario en el contexto de la difícil situación de los grupos sociales —primero judíos, y luego a otros paganos pobres dentro del Imperio Romano— más desposeídos; más tarde, el contexto en que la doctrina apostólica (que ya considera el hecho fantástico de la resurrección) fue trasplantada a tierra griega y, más tarde, luego de penetrar en un porcentaje de la población y ser perseguida por el Imperio, fue primero legalizada a través del Edicto de Milán o “de tolerancia” de Constantino I el Grande en el año 313 y, más tarde, asumida como religión oficial del Imperio Romano desde el Edicto de Tesalónica o “A todos los pueblos” de Teodosio en el año 380, proceso que tiene su punto cúlmine con Justiniano en el siglo VI (sobre todo entre los años 527 y 553), para desde ahí pasar a considerar después, en segundo lugar, la importancia de Jesús como “símbolo-de-origen” de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, institución de inigualable duración, poder y presencia seculares, a lo largo de buena parte de la historia occidental y, aunque de manera algo alicaída —producto tanto de la secularización y las críticas modernas, como de su propia corrupción interna— aún en

¹¹⁸ V. HANS KÜNG *Jesús*, traducción de José María Bravo Navalpotro, Madrid, Trotta, 2014, págs. 9-13 y 15-32 (para las citas, págs. 21-22; los destacados son del autor).

nuestros días, y todo lo que ambos aspectos, tanto el imperial-romano como el teológico-ecclesial importan para la autoimagen y la identidad cultural occidental¹¹⁹.

El otro polo, en tanto, estaría dado por las perspectivas dogmático-teológicas, que considerarán la importancia de Jesús en la medida en que él fue no sólo el Mesías —el Ungido, *Christós* en griego—, el Enviado de Dios al que hicieron alusión los profetas hebreos, sino que y sobre todo, fue la única encarnación humana del Dios único de Abraham, y cuya relación de identidad con éste es la del (único) Hijo con su Padre (celestial); esto es, lo que se conoce como la “doctrina de las dos naturalezas”, es decir, tanto la de Jesucristo/Cristo como la de Jesús de Nazaret, la de *Hijo de Dios* como la de *hijo del hombre*: según primer Concilio Ecuménico de Nicea del año 325, Jesús es “de la misma naturaleza que el Padre”, segunda persona de una Santísima Trinidad que completa el Espíritu Santo, mientras que en el de Calcedonia, del año 451, se dirá que es “de la misma naturaleza de nosotros los hombres”, por lo que Jesús, siendo un hombre como cualquiera, es al mismo tiempo la única hipóstasis de Dios encarnada en la humanidad. A pesar de esta condición y por ella misma, Jesús se sacrificó —y fue sacrificado— para limpiar de pecado a toda la humanidad (expandiendo, con esta nueva Alianza, la relación que tuvo Yahvé con el pueblo de Israel a toda la humanidad gentil que acepte la Verdad), resucitando al tercer día después de haber sido crucificado, reinando desde entonces en el Cielo como “sumo sacerdote de los bienes futuros”, sentado a la diestra de su Padre, y ejerciendo su Voluntad en la tierra a través de la mediación del ministerio sacerdotal de la Iglesia¹²⁰.

No obstante, Jesús es admirado y/o respetado por muchos —creyentes y no— que no nos identificamos como cristianos (ni, por tanto, a él como Cristo/Jesucristo, al menos en el sentido que se le da en la dogmática cristiana, esto es, como única

¹¹⁹ V. CHARLES GUIGNEBERT op. cit., págs. 58-206; HANS KÜNG *El Cristianismo. Esencia e historia*, traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 2013, págs. 190-222 y 731-791; DIARMID MACCULLOCH *Historia de la Cristiandad*, traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2011, págs. 105-261, 323-336 y 974-1080; ALAIN CORBIN (Coord.) *Historia del Cristianismo*, traducción de Isabel Margelí, Barcelona, Ariel, 2013, págs. 52-64 y 355-423.

¹²⁰ Para una perspectiva crítica de estos temas, V. HANS KÜNG *Ser cristiano*, traducción de J. M. Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1977, págs. 145-178, 652-670 y *El Cristianismo...* op. cit., págs. 77-112 y 180-230. Para una perspectiva de una dogmática oficial del Vaticano, Cfr. al, por entonces cardenal, JOSEPH RATZINGER *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, traducción de Marciano Villanueva Salas, Barcelona, Herder, 1985 (especialmente págs. 15-97, 131-157 y 339-343).

encarnación de la Divinidad), y nos parece que si lo central en él fuese su rol en tanto que Mesías como líder político-religioso más o menos revolucionario, su figura no tendría ninguna o casi ninguna relevancia. Por otro lado, más allá de la importancia histórico-secular tanto del Imperio Romano como de la Iglesia, resulta claro que son más bien éstos los que se justificaron y continúan —a través del Imperialismo estadounidense y la Iglesia actuales— a sí mismos a través de la figura de Jesús, en la medida en que se acercan a él, al que dicen seguir fielmente como fundador y orientador, aún haciendo la guerra a gran escala y habiendo asesinado a quienes no lo conocían o no le aceptaron. Asimismo, resulta claro que sólo una gran personalidad puede funcionar como orientación y síntesis de la autoimagen de las distintas culturas que conforman la compleja y múltiple construcción cultural que llamamos “civilización occidental” y, además, si bien ha habido otras grandes personalidades anteriores y posteriores, en distintas áreas y con distintos tintes y cargas, con las cuales Occidente pudo haberse identificado —Abraham o Moisés; Platón o Aristóteles; Alejandro Magno o Napoleón; Hegel o Marx; Hitler o Stalin—, independientemente de imposiciones varias a lo largo de la historia (como la que tuvimos aquí, en Nuestra América, cuando la colonización), no ha sido sino Jesús, el elegido.

¿Qué puede explicar satisfactoriamente esta paradoja, que no sea asumir como propia la explicación de fe que ofrece el dogma cristiano?

Nos parece que, para ello, había que examinar detenidamente la figura de Jesús por lo menos desde tres perspectivas complementarias, la histórica, la mítica y esotérica o espiritual, para comprender en qué medida no sólo esta paradoja no es sino aparente, sino también el porqué esta figura se ha encumbrado como la máxima en nuestra historia, debido a razones que no son sólo ni principalmente históricas, al vehicular de forma ejemplar ciertas verdades y anhelos muy hondamente inscritos y más o menos ocultos en el ser humano.

Intentaremos ir paso y paso, viendo cómo es que esto es así, yendo desde lo concreto y particular a lo abstracto y general, comenzando por aquello que es menos difícilmente objetivable y menos discutible: la realidad histórica de Jesús.

3. Desde el “mito” a la historia: en búsqueda del Jesús real

Es poco lo que sabemos históricamente de Jesús de Nazaret y, además, todas las fuentes son indirectas, pues, como es sabido, al igual que muchos de los grandes maestros espirituales de la humanidad, tampoco él dejó nada por escrito.

Según nos cuenta sintéticamente el profesor Daniel Marguerat, la fuente más antigua de la que disponemos es el epistolario del apóstol Pablo, escrito entre los años 50 y 58, y en el que “se expone la muerte del Nazareno por crucifixión y la fe en su Resurrección; por otra parte el apóstol conoce una serie de «palabras del Señor» que utiliza (a veces sin citarlas) en su argumentación”.

Le siguen en antigüedad los Evangelios —palabra derivada del singular *eu-aggelion* o *eu-angelion* que en griego significa “buena nueva” o “mensaje bueno, alegre”—, primero los así llamados sinópticos¹²¹ y luego el de Juan, en el siguiente orden de composición: “Marcos fue redactado hacia el año 65 sobre la base de tradiciones que se remontan a los años cuarenta; Mateo y Lucas fueron redactados entre los años 70 y 80 ampliando a Marcos; Juan Data de 90-95”. Numerosas son las fuentes cristianas que antes del 150 y después del 300 d.C. nos hablan de la legitimación de estos Evangelios.

¹²¹ La discusión acerca de los sinópticos (plural derivado de la palabra griega «*synopsis*» que significa «visión de conjunto» o «de una sola mirada», acuñado por J.J. Griesbach en 1776, para designar las ediciones de los Evangelios en columnas paralelas), es compleja y extensa, abarcando varios aspectos, como lo son el de su composición (según tradiciones orales y escritas, las que luego pasan a una nueva codificación escrita), su datación (el testimonio más antiguo que hay sobre ellos es el proporcionado por la «Interpretación (exégesis) de los Oráculos del Señor», escrito alrededor del año 130 por Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia, que asegura que el más antiguo es Marcos, mientras que el segundo más antiguo, el de Clemente de Alejandría, citado por Eusebio de Cesarea, que asegura, por el contrario, que Marcos es el último de los tres), versiones extraviadas (como la versión hebrea de Mateo referida por Clemente, quien nada dice acerca de la presumiblemente más completa versión griega con el que contamos actualmente), la *concordia discors*, es decir, la problema de la coherencia y contradicciones, el conjunto de semejanzas y diferencias entre ellos, denominado el «hecho sinóptico» (existen más de dos mil papiros con los Evangelios, de los cuales, los dos más antiguos sirven como fuentes desde las cuales se realizan las traducciones a las lenguas modernas; el Sinaítico y el Vaticano, que se encuentran en el Museo Británico y en la Biblioteca Vaticana, respectivamente), entre otros asuntos a lo que se conoce como «el problema sinóptico». V. A. ROBERT y A. FEUILLET (coords.) *Introducción a la Biblia. II. Nuevo Testamento*, traducción de Alejandro Ros, Barcelona, Herder, 1970, págs. 151-315 (especialmente págs. 250-302); *Biblia de Jerusalem*, traducción de José Ángel Ubieta López et. al., Bilbao, Desclée De Browner, 1999, págs. 1409-1421; PAUL POUPARD (Dir.) *Diccionario de las religiones*, traducción de Diorki (José María Moreno et. al.), Barcelona, Herder, 1987, págs. 585-589 y 1663-1664.

Asimismo, los apócrifos¹²² —que, más tardíos que los tres sinópticos y que el de Juan, no fueron incorporados al canon del Nuevo Testamento¹²³— “heredaron a veces tradiciones no retenidas por los cuatro anteriores; sobre todo el Evangelio de Pedro (120-150), el Protoevangelio de Santiago (150-170) y el Evangelio copto de Tomás (hacia 150)”. Las fuentes no-cristianas antiguas son muy pocas; los historiadores romanos, por ejemplo, no se refirieron a él. Sin embargo, sí figuran algunas fuentes judías: el historiador Flavio Josefo, señala al respecto en sus *Antigüedades judías*, lo siguiente: “En aquella época hubo un hombre sabio llamado Jesús, cuya conducta era buena; sus virtudes fueron reconocidas. Y muchos judíos y otras naciones se convirtieron en sus discípulos. Y Pilato lo condenó a morir crucificado”. Asimismo, con posterioridad, el *Talmud* “presenta quince alusiones a «Yeshua» que hablan de su actividad como sanador y de su muerte por haber, según dicen, descarriado al pueblo (*Baraïtha Sanhédrin* 43a; *Abodah Zara* 16b-17a)”¹²⁴.

A pesar de ser la fuente principal de los historiadores, los sinópticos presentan una serie de dificultades en tanto que “fuentes historiográficas”. A pesar de los distintos aspectos del “problema sinóptico” con que lidian los especialistas¹²⁵, tiende a haber consenso —con excepciones, por supuesto, como la del erudito ministro y exégeta congregacionista Charles-Harold Dodd, quien sí reserva ese *status* tanto para

¹²² Una edición contemporánea tanto de los evangelios canónicos (esto es, aquellos «admitidos en el ‘canon’, o lista, de libros aceptados como sagrados por la Iglesia cristiana en general»: los sinópticos y Juan) como del total de los apócrifos, puede encontrarse en ANTONIO PIÑERO (Ed.) *Todos los Evangelios. Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*, traducción de Antonio Piñero et. al., Madrid, España, 2014 (para la cita, pág. 17).

¹²³ Pues, como lo señala MacCulloch, «La Biblia de la Iglesia fue en sí misma un texto disputado, al menos hasta finales del siglo II de la era cristiana». *Historia de la Cristiandad* op. cit., pág. 35.

¹²⁴ V. ALAIN CORBIN (Coord.) op. cit., págs. 13-17 (para todas las citas de este párrafo, págs. 13-14); MIRCEA ELIADE *Historia de las ideas y creencias religiosas. II De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*, traducción de Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 387-388 y 395, y RAMÓN M. FONTEVILA, S. J., *La realidad histórica de Jesús de Nazaret. Ensayo histórico-teológico*, prólogo del P. Mario Sala, S.J., Barcelona, Aymá, 1968, págs. 29-58.

¹²⁵ Un ejemplo famoso, consecuencia del problema sinóptico, es lo que se conoce como “la hipótesis Q”, propuesta en 1794, y pasada a ser considerada —no obstante ciertas dudas acerca de su extensión— como «hecho científico» ya en la década del 70 del siglo recién pasado. Como lo indica con precisión el notable teólogo Schillebeeckx, esta hipótesis «Se desprende de la ‘teoría de las dos fuentes’, según la cual Mateo y Lucas utilizaron, además del Evangelio de Marcos, una segunda fuente (en alemán *Quelle*: Q)» y cuenta a su haber con al menos siete datos susceptibles de ser analizados empíricamente. V. EDWARD SCHILLEBEECKX *Jesús. La historia de un viviente*, traducción de A. Aramayona, Madrid, Cristiandad, 1981, págs. 89-91 (para la cita pág. 90; los destacados son del autor) y ANTONIO PIÑERO *Jesús y las mujeres*, Madrid, Trotta, 2014, pág. 18, nota 4.

Lucas como para Hechos¹²⁶— en torno a que ninguna de las fuentes cristianas, ni siquiera los sinópticos, pretende ser ni se presenta a sí misma como una crónica histórica; su composición está orientada a rememorar la vida de Jesús “con una perspectiva de fe que presenta simultáneamente unos hechos y su lectura teológica”¹²⁷. Para Küng, los Evangelios son “*testimonios de fe comprometidos y comprometedores*, documentos no de observadores desinteresados, sino de creyentes convencidos” y quien los lee “como protocolos estenográficos los interpreta erróneamente”, pues “no quieren ser informes documentales objetivos y desinteresados y, mucho menos, escritos históricos científicos y neutrales”, sino que “quieren llamar a la fe en Jesucristo y tienen por eso forma interpretativa, incluso confesional”¹²⁸.

Leer los *Evangelios* como documentos principalmente históricos o biográficos, es, pues, un error básico en el “contrato de lectura”, en el tipo de lectura que corresponde a estos textos por lo que ellos son y ofrecen; esas violencias en el tipo de lectura pueden dar lugar a lecturas nuevas, más o menos “descentradas” y/o “refrescantes”, heterodoxas o escandalosas según tal o cual dogma o institución, pero, cuando se hacen, es siempre recomendable hacerlas conscientemente de dicha violencia y tanto de las posibilidades como de las limitaciones que dicho enfoque entraña¹²⁹.

¹²⁶ V. CH.H. DODD *El Fundador del Cristianismo*, traducción de Alejandro Esteban Laton Ros, Barcelona, Herder, 1975, págs. 27-49.

¹²⁷ ALAIN CORBIN (Coord.) op. cit., pág. 13.

¹²⁸ V. HANS KÜNG *Jesús* op. cit., págs. 30-32 (para las citas, págs. 30-31; los destacados son del autor). En palabras de Antonio Piñero: «los evangelios aceptados como canónicos en el Nuevo Testamento, los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, son obras que contienen muchos datos históricos, pero que ante todo son testimonios de la fe en Jesús resucitado, según la cual este ya no es más el mesías solo de Israel, sino el salvador de mundo entero. Los evangelios se escriben desde la óptica de las creencias cristianas sobre Jesús nacidas de la fe en su resurrección que se retroproyectan hacia atrás, hacia la vida terrenal del Maestro. (...) En consecuencia, esta obra parte del supuesto de que se deben examinar los evangelios a la luz de la crítica histórica para obtener científicamente, con la metodología usual de la filología y de la historia antiguas, qué dichos y hechos de los que aparecen en ellos pueden adscribirse con rigor y exactitud al “Jesús de la historia”. Pensamos que fue este un judío muy religioso y entregado a su fe, que vivió en Judea y Galilea en el primer tercio del siglo I de nuestra era. Por ello, debe distinguirse lo que se atribuye a este de aquello que se asigna al que se ha llamado el “Cristo de la fe”, el ungido o mesías, en el sentido anteriormente dicho que manifiesta lo que los creyentes en él confiesan en el credo». V. ANTONIO PIÑERO *Jesús y las mujeres* op. cit., pág. 15 (los destacados son del autor).

¹²⁹ Así por ejemplo, Northrop Frye, crítico de formación tanto filológica en lengua inglesa como en teología, siguiendo una sugerencia de Blake (“El Antiguo y el Nuevo Testamento son el Gran Código del Arte”), realizó una propuesta lectura bíblica que permitiría analizar la historia vista desde una perspectiva poético-visionaria, que fuese complementaria con la ciencia, para efectos de poder llegar a

Desde la base común de los *Evangelios* como textos de fe con elementos históricos, hay autores como el cardenal alemán Walter Kasper que, desde la ortodoxia teológico-dogmática romana —y a diferencia de Küng, Marguerat o Piñero—, plantean que los testimonios del Nuevo Testamento —que “existen únicamente porque Jesús suscitó fe más allá de su muerte”— simplemente no pueden ser entendidos fuera “del mismo contexto vital del cual surgieron”, por lo que “no debemos tampoco hoy separar la tradición sobre Jesús del contexto de predicación, liturgia y praxis comunitaria de las iglesias cristianas”, y que únicamente pueden entenderse “donde el mensaje de Jesucristo es creído vitalmente, donde está vivo el mismo espíritu que vivifica también los escritos del nuevo testamento”¹³⁰.

En esta misma línea de problematización del carácter de fuente histórica de los *Evangelios* y demás escritos cristianos del Nuevo Testamento, pero ahora desde una perspectiva más radical y, como la nuestra, exógena con respecto del ámbito de los especialistas, podemos encontrar una postura como la sostenida en *Orígenes y fundamento del Cristianismo*, escrito por Karl Kautsky en 1908, para quien no sólo las fuentes paganas carecerían de certidumbre, sino que para él hasta mismas fuentes cristianas —como vimos, ninguna de ellas escrita por estrictos contemporáneos de Jesús— carecen de ella o la tienen, pero negativamente: “Conclusiones razonables y seguras, en lo que respecta a la primitiva literatura cristiana, solamente se han formulado, casi sin excepción en su aspecto negativo: la certeza de aquello que es verdaderamente falso”. Para Kautsky, la constatación/reconocimiento de Harnack acerca de la no historicidad de los *Evangelios* es contundente y todas las Epístolas de San Pablo han sido discutidas en su autenticidad y no mencionan casi nada de Jesús; de acuerdo con Kautsky, “no hay prácticamente un solo elemento en la literatura cristiana, concerniente a Jesús, que pueda resistir el examen”¹³¹.

Contemporáneamente, pero en la misma línea de Kautsky, está la posición del crítico judío —desde una perspectiva racial y cultural, mas no en tanto parte del

comprender la naturaleza humana. V. NORTHROP FRYE *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, traducción de Elizabeth Casals, Barcelona, Gedisa, 2001, especialmente págs. 11-23 (para el correcto contrato de lectura de la Biblia, de acuerdo con la visto en el cuerpo, pág. 66).

¹³⁰ V. WALTER KASPER *Jesús, el Cristo*, traducción de Severiano Talavera Tovar, Salamanca, Sígueme, 1976, págs. 27-45 (para las citas, pág. 28).

¹³¹ V. KARL KAUTSKY *Orígenes y fundamentos del Cristianismo*, traducción de Diego Rosado de la Espada, Santiago, Quimantú, 1972, págs. 23-40 (para las citas en el cuerpo, págs. 32 y 40).

Judaísmo normativo como religión— Harold Bloom, fallecido hace tan sólo algunos días, para quien Jesús es sólo “una persona más o menos histórica” en la medida en que “casi todo lo verdaderamente importante que de él me llega a través de textos de los que no puedo fiarme”, opinión con la que se situaba en una línea crítica en que había sido precedido por autores como Bruno Bauer, para quien Jesús no pasaba de ser “una idea” (mientras el Cristianismo en su conjunto no era más que “una invención del protoevangelista”) y Arthur Drews, para quien fue sólo “el mito de Cristo”, cuestión compartida en buena medida por personas como J.M. Robertson y W.B. Smith, o por Rudolf Bultmann, para quien “no puede conocerse nada de la vida y de la persona de Jesús”, no obstante él mismo “no duda de su existencia histórica”¹³². Asimismo, como para los especialistas, también para Bloom los *Evangelios* “no pretenden ser lo que denominamos biografías, sino que pretenden inspirar la conversión”, pero va más allá que la mayoría de los especialistas al afirmar que “Cada vez que se pretende encontrar al «Jesús histórico» invariablemente se fracasa, incluso aquellos investigadores más responsables. Éstos, por meticulosos que sean, se encuentran a sí mismos, y no al esquivo y escurridizo Jeshúa, al enigma entre enigmas”. Ello habría ocurrido al mismísimo San Pablo —la fuente cristiana más antigua—, en cuanto éste “admitió que él mismo se había transformado en todas las cosas para todos los hombres: quizás ésa sea la única y auténtica afinidad entre el gran apóstol y su salvador”. Bloom matiza, al agregar después que “Sin duda el Jesús histórico existió, pero sólo podemos recuperarlo a retazos, y sólo un puñado (o menos) de historiadores no son de utilidad a la hora de descifrarlos. (...) La incesante búsqueda del Jesús histórico ha fracasado, en el sentido de que un número escaso de historiadores han conseguido mostrarnos algo más que reflexiones acerca de su propia fe o de su propio escepticismo”¹³³.

Una postura aún más radical es la que exhibe Michel Onfray en su *Tratado de ateología*. Para este pensador francés,

¹³² V. HANS KÜNG *Jesús* op. cit., pág. 23 y MIRCEA ELIADE *Mito y realidad*, traducción Luis Gil, Barcelona, Labor, segunda edición, 1992, págs. 170-171.

¹³³ V. HAROLD BLOOM *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, traducción de Damián Alou, Buenos Aires, Taurus, 2006, págs. 13-38 (para las citas, págs. 13, 21-23 y 35; el destacado es del autor).

Jesús existió, sin duda, como Ulises y Zaratustra, de quienes importa poco saber si éstos vivieron físicamente, en carne y hueso, en un tiempo dado y en un lugar específico. La existencia de Jesús no ha sido verificada históricamente. Ningún documento de la época, ninguna prueba arqueológica ni ninguna certeza permite llegar a la conclusión, hoy en día, de que hubo una presencia real que mediara entre dos mundos y que invalidara uno nombrando al otro.¹³⁴

Para Onfray, no hay prueba material ni registro suficiente siquiera para confirmar la existencia histórica de Jesús, quien no tendría, por tanto, más existencia que en cuanto idea, como concepto del que todos y todas entendemos algo por transmisión cultural¹³⁵.

Si bien estamos de acuerdo con Bloom en el sentido de que, al encontrarse en la búsqueda de una figura como Jesús, es muy probable que uno termine encontrándose a uno mismo —“al igual que Hamlet, Jesús es un espejo en el que nos vemos a nosotros mismos”—, tanto en términos de proyección psicológica como en otros más profundos y complejos que esperamos ver más adelante dentro de esta investigación, en la última parte del presente capítulo, lo cierto es que, con todos sus problemas, los Evangelios sí han servido como fuentes válidas para investigadores muy serios, tanto dentro como fuera del ámbito dogmático, como por ejemplo *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la Historia* (1981), del sacerdote italiano, doctor en teología y en filosofía, Bruno Forte, y el trabajo especializado del historiador, filólogo y doctor en teología húngaro Geza Vermes, quien fuera profesor de Estudios Judíos y actualmente profesor emérito de Oxford, quien en su libro *Jesús el judío. Los Evangelios leídos por un historiador* (1973), ya se había hecho cargo —

¹³⁴ V. MICHEL ONFRAY *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, traducción de Luz Freire, Barcelona, Anagrama, 2014, págs. 127-129.

¹³⁵ Al respecto nos señala, continuando la cita anterior: «No hay tumba, ni sudario, ni archivos; apenas un sepulcro que, en el año 325, inventó Santa Helena, la madre de Constantino, muy inspirada, pues le debemos igualmente el descubrimiento del Gólgota y el del *titulus*, el pedazo de madera que llevaba inscrito el motivo de la condena de Jesús. También hay una pieza de tela cuya fecha, por medio del carbono 14, demuestra que data del siglo XIII de nuestra era, de modo que sólo un milagro hubiera podido lograr que envolviera el cuerpo de Cristo, el supuesto cadáver, más de mil años antes. Por último, encontramos tres o cuatro vagas referencias muy imprecisas en los textos antiguos —Flavio Josefo, Suetonio y Tácito—, es cierto, pero en copias hechas algunos siglos después de la pretendida crucifixión de Jesús y sobre todo bastante después de la existencia y deseo de complacer de aquellos adulones». V. *Ibidem*.

a nuestro juicio, con creces— de la objeción principal que el crítico literario tenía para con los historiadores¹³⁶.

En cuanto a Onfray, nos parece que, aunque concordamos en que Jesús es una “Idea” que “articula una visión de mundo”, y también concordamos con él en que esa idea tiene que ver —como veremos en breve, dentro de parte de la investigación— con *mythos* y no sólo con *logos*, nos encontramos sin embargo en las antípodas de la valoración que implícitamente da a Jesús en tanto que mito y también con la identificación errónea del Cristianismo con la Cristiandad, que él realiza sin más. Asimismo, aunque a Onfray no le guste, entre los investigadores serios acerca del tema, las conclusiones son muy diferentes a las suyas, que, como puede verse en su trabajo, consiste básicamente en una suerte de radicalización de lo que ya estaba en Kautsky, pero sin el trabajo serio de fuentes de éste último¹³⁷.

Por el contrario, como afirma Küng, desde comienzos de la segunda década del XX, “la existencia histórica de Jesús no ha vuelto a ser impugnada por ningún investigador serio”¹³⁸. Por lo demás, en este sentido y como bien nos recuerda Piñero, “la «verdad» histórica, conseguida con arduo trabajo por la crítica a partir de todas las reliquias legadas por el pasado, es muy diferente de otras «verdades» de las ciencias empíricas” y, sin embargo, “no deja de ser por ello científica, aunque no pueda presentarse con la exactitud de líneas de un teorema”. En el caso del estudio del Jesús histórico, las fuentes de este trabajo científico son principalísimamente los textos antiguos, y, en particular, los Evangelios sinópticos¹³⁹.

¹³⁶ V. BRUNO FORTE *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la Historia. Ensayo de una cristología como historia*, traducción de Eloy Requena, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983; GEZA VERMES *Jesús el judío. Los Evangelios leídos por un historiador*, traducción de José Manuel Álvarez Florez y Ángela Pérez, Barcelona, Muchnik, 1977 (especialmente págs. 9-225) y *El auténtico Evangelio de Jesús*, traducción de Fernando Pardo, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2009.

¹³⁷ Así, por ejemplo, sólo desde un conocimiento en extremo parcial —esto es, desde un grado importante de ignorancia en estos campos—, podría alguien burlarse del episodio de la entrevista de Jesús con Pilatos, afirmando su carácter inverosímil tan sólo basándose en el hecho de que, supuestamente no hablaba latín, cuando por ejemplo, los investigadores han señalado que, además de arameo y de hebreo, es altísimamente probable que, como buena parte de la población en su lugar y momento histórico, también hablase griego, la “lengua franca” de la época. V. MICHEL ONFRAY *Tratado de ateología...* op. cit., págs. 138-141 (especialmente, para el caso aquí citado, pág. 138). Cfr. CÉSAR VIDAL *Jesús, el judío*, Buenos Aires, Plaza & Janés, 2010, págs. 21-22.

¹³⁸ V. HANS KÜNG *Jesús* op. cit. pág. 23.

¹³⁹ Piñero identifica los siguientes criterios principales para estudio de las fuentes según la perspectiva histórico-crítica: el criterio de dificultad (se consideran como muy probablemente verdaderas aquellas tradiciones que, por las dificultades que han dado a la Iglesia para explicarlas y hacerlas coherentes

3.1. *Lo que sabemos —a ciencia (in)cierta— acerca del Jesús histórico*

Una vez consideradas algunas de las principales discusiones y dificultades acerca del estudio de las fuentes neotestamentarias, y asentados ciertos principios teórico-metodológicos, ¿qué es lo que han podido determinar, con cierta certeza, los estudiosos sobre Jesús, a partir de trabajo histórico-crítico de las fuentes bíblicas?

Sabemos que nació durante el reinado de Augusto, entre el año 7 o 1 antes del comienzo de nuestra era (Piñero piensa que hacia el 6 o 5; por su parte, Marguerat plantea que podría ser el año 4). Asimismo, se sabe que creció en Palestina, exactamente en Nazaret de Galilea, la región septentrional. Como señala Piñero, es muy posible que también haya nacido ahí: el nacimiento en Belén, testimoniado en los capítulos 1 y 2 de Mateo y Lucas, “probablemente es un intento de acomodar el nacimiento de Jesús a la profecía de Miqueas 5,1”, pues en el resto del Nuevo Testamento, incluidos también ambos evangelios fuera de los capítulos antes mencionados, “Jesús es solo el Nazareno, es decir, nacido en esa villa o aldea”.

Sabemos también que fue parte de una familia modesta y numerosa. Según se señala en Mc 6,3, sus padres fueron María y José, y se sabe que tuvo 4 hermanos: Jacob, José, Judá y Simón; además se menciona la existencia de varias hermanas. También, y según la traducción de que se trate, es reconocido el hijo del carpintero o como carpintero él mismo, es decir, como heredero del oficio de su padre.

Sabemos que fue un individuo profundamente religioso y que dicha religiosidad no es otra que la judía. Modelada por la fe del Israel de su tiempo, Jesús

con sus dogmas, obviamente no procederían de ella; así, por ejemplo, el bautismo de Jesús); el criterio de semejanza o disimilitud (variante del anterior: son muy probablemente auténticos los dichos y hechos contrarios a intereses o concepciones tanto del judaísmo antiguo como del Cristianismo primitivo, así por ejemplo, los criterios contrapuestos de iracundia y de mansedumbre en Mc 1,41 y Mt 11, 29, respectivamente); el criterio de atestiguación múltiple (que pueden considerarse como verdaderos aquellos hechos y dichos atestiguados por diferentes niveles dentro de la tradición; coincidencias entre la Fuente Q y tradiciones recogidas de Juan), y el criterio de coherencia o consistencia (puede aceptarse todo aquello que resulta como material auténtico por los tres criterios anteriores; así por ejemplo, a partir del vocablo arameo que usó para referirse a Dios, la voz *abba*, que significa “padre” o “papá”, puede considerarse como verdadero el que Jesús predicó un grado de cercanía entre Dios y el ser humano). V. ANTONIO PIÑERO *Jesús y las mujeres* op. cit., págs. 16-19 (para la cita, pág. 16; los destacados son del autor).

se atuvo a las creencias y prácticas de su tiempo. Así por ejemplo, como indica Piñero, en lo que corresponde a la “observancia de fiestas, frecuentación de sinagogas, aceptación de los ritos sacrificiales del Templo, estima y profunda devoción hacia la ley de Moisés como fundamento de su patrimonio religioso y cultural, etc.”, nos obstante lo cual “*antepuso los aspectos morales a los rituales*”, extremando su apego no a la letra sino más bien al espíritu de la “*Ley, si bien en tal radicalización permanece en el marco de ella*”. Por ello, si bien es cierto sostuvo “*polémicas con otros grupos religiosos de su tiempo*”, ellas tuvieron lugar “*en el seno de acuerdos básicos en el marco de la común religión judía*”.

Sabemos asimismo que, además de la posible labor de carpintero heredada de José, ciertamente se desempeñó como exorcista y sanador (realizando algunas “*acciones que tanto él como algunos de sus contemporáneos consideraron como extraordinarias*”), y además como predicador errante. Sabemos que, en el contexto de esta actividad, recibió el bautismo y tomó algunos de los motivos principales de su prédica de Juan, el Bautista, los que formarían “la estructura básica” de su “primera autocomprensión religiosa”. Jesús habló y actuó “*con el convencimiento de ser un profeta, un portavoz o heraldo de Dios para los momentos finales de este mundo*”; desde esa convicción, afirmada en su cercanía personal con Dios —en el marco de la Alianza de su pueblo judío con Dios, expresada en la Ley y los profetas—, el núcleo de su predicación fue “*el anuncio de la venida del reino de Dios*”, cuya concepción no explica y da por supuesta, por corresponder en buena medida a la transmitida por los profetas hebreos anteriores y la piedad del pueblo israelí de su tiempo; en caso, contrario, no hubiera sido entendido ni seguido por las masas. Tanto su cercanía a Juan el Bautista, como sobre todo su propia actividad concreta, lo enmarcan dentro de la corriente que Geza Vermes identifica como del “judaísmo carismático”, en una cadena de sanadores, en el contexto de la tensa espera de la figura del mesías y el juicio de Dios sobre Israel. Jesús creyó “*que la instauración del Reino no dependería de los hombres, sino de Dios*”; de ahí que no preconizara el simple esfuerzo individual o la revuelta social contra Roma y su dominación, sino la espera activa de —consistente en convertirse, prepararse y pedir— la intervención milagrosa de Dios, que Jesús, aunque sin dar plazos concretos, anunció para un futuro próximo en

relación con su presente, no obstante lo cual, en ocasiones expresó (sobre todo, según Mateo y Lucas) que como una realidad que ya estaba manifestándose en dicho presente, “*como si en su propia acción hubiera ya signos de la venida del reino de Dios*”, cuyos actos de sanación y exorcismos funcionaron a modo de “*preludios*” del mismo.

Sabemos que tuvo “*un grupo de discípulos, cuyo núcleo estuvo compuesto de doce*” más cercanos, y aunque en este grupo mayor hubo varias mujeres, no se conoce que tuviese esposa ni hijos. También, que utilizó “*un lenguaje directo, accesible al pueblo*”, caracterizado tanto por un uso de metáforas de la realidad natural y de la vida rural, fácilmente comprensibles para los campesinos y gentes más humildes de las ciudades, como por un uso hiperbólico de dichas imágenes y la utilización de persuasivas parábolas. Tanto por parte de discípulos como por parte de la masa popular que lo seguía, Jesús fue considerado como un *rab*, lo que en hebreo significa rabino, un “maestro” de la Ley. Sabemos que su acción y predicación fue dirigida con exclusividad al pueblo de Israel —y, salvo muy contadas excepciones, no tuvo el carácter “universalista” que le atribuyeron con posterioridad Pablo y otros—, aunque, dentro de éste, se concentró particularmente en las “ovejas perdidas” de la casa de Israel, es decir, en los pecadores y sujetos marginales de este pueblo, “por muchos considerados como transgresores de la Torá, o ley de Moisés”, dándoles una oportunidad de perdón y de conversión antes de la llegada del Reino y del juicio escatológico de Dios que éste implicaba, con la consecuente “*salvación de unos como la condenación de otros*”.

Sabemos asimismo que Jesús comprendió la llegada de este Reino “—*cuya venida anunciaba como una realidad de carácter integral— como una entidad no meramente espiritual*”, por lo que “*su mensaje tenía implicaciones materiales y políticas*” intramundanas, en la tierra de Israel, y no meramente en un “paraíso ultramundano”. Si bien lo decisivo fue siempre para él la voluntad y acción divinas, como bien recuerda Piñero, que “no instigase a la rebelión armada no significa que su mensaje careciese de implicancias sociopolíticas, ya que la irrupción del Reino entrañaría la desaparición de todo dominio pagano y la instauración en Israel de un régimen cuya «constitución» sería la ley de Moisés, entendida en su esencia más

profunda”, donde no tendrían cabida paganos en general y ni siquiera judíos no convertidos, esto es, judíos sólo por “raza” o por “cultura”. Asimismo, que “no creyera en un levantamiento armado contra Roma, no significa que fuera amigo de dominadores, y que sus simpatías, e incluso sus discípulos, dejaran por ello de ser claramente antirromanos, incluida una comprensión efectiva hacia los que portaban armas”.

Sabemos que se trasladó desde Galilea “a Jerusalén en la Pascua de su último año de vida (hacia el año 30 d.C.), sea para celebrar la fiesta, para predicar o en espera de la instauración del Reino, aunque no para morir”. Desde esta perspectiva de estudio, “Jesús *no anunció su muerte de manera programática*. Tales anuncios son inserciones posteriores en los evangelios, como se deduce del comportamiento de los discípulos y de Jesús mismo en el relato de la Pasión”. Sabemos que protagonizó “*un incidente en el Templo*”, de tipo violento, que “conllevó el impedimento temporal de la actividad en comercial que debía realizarse para llevar a cabo los sacrificios”. Además, sabemos que “*fue arrestado —y decidida su ejecución— por motivos de índole sociopolítica*”, pues más allá de razones religiosas como su acusación de blasfemia o de haberse proclamado como el mesías, el incidente violento en el Templo en medio de fiesta religiosa importante, fue visto como una señal de temer por parte de las autoridades de Jersusalén; tanto para las autoridades judías como romanas, era de temer el “anuncio del establecimiento inminente del reino de Dios, y el que Jesús contara con un buen número de seguidores”, dadas las implicancias políticas de su mensaje y el peligro que para el orden público suponía su actitud rebelde o rupturista frente al orden imperante (así por ejemplo, su ya mencionada acción en el Templo o su negativa a pagar los impuestos a los romanos).

Finalmente, por muchos de los factores ya nombrados, su muerte fue violenta: sabemos que Jesús murió “*en tiempos de Tiberio, crucificado por los romanos en medio de dos «bandidos»*”. Su crucifixión —por orden del prefecto romano— y su entierro tuvieron lugar en Jerusalén, bajo Poncio Pilatos, entre el 26 y el 36 de la llamada era cristiana (Piñero piensa que hacia el 30; por su parte, Marguerat asegura que podría entre el 30 y 33). Por último, sabemos que si, por una parte, «bandido» era “la manera suave en la época de designar a un sedicioso antirromano”, por otra, la

muerte en la cruz “estaba destinada a los esclavos huidos o recalcitrantes y a rebeldes políticos contra el Imperio”¹⁴⁰.

Este último elemento de la verdad establecida con el método histórico-crítico, nos invita a observar con cuidado un aspecto fundamental a la hora de entender mejor no sólo a la figura de Jesús sino también la reconfiguración que de ella se hace en la novela que constituyen lo central de nuestro *corpus* de estudio: el contexto histórico-social en que creció y desarrolló su acción, y cómo se ha interpretado retrospectivamente la acción de Jesús en éste. Desde una perspectiva general, el investigador César Vidal —*avi raris* que, con con grado de doctor en historia, teología y filosofía, respectivamente, y muchos libros publicados a su haber— lo resume de esta manera:

El contexto de la vida de Jesús trascurrió en medio del entrelazamiento de cuatro aspectos muy concretos. El primero fue el de una Judea capitidismuida y no en escasa medida helenizada. (...) Se trataba además de un reino de población mezclada en el que lo mismo se encontraban los judíos fieles a la Torah que los helenizados, sin descontar a sirios, muy influidos por la cultura helénica, e incluso griegos. (...) A la lengua griega, conocida seguramente por la práctica totalidad de los súbditos de Herodes y empleada en multitud de circunstancias, se sumaba una presencia cultural helénica fácil de contemplar en no pocas ciudades y, peor aún, innegables manifestaciones de paganismo, como podía ser el culto a las imágenes, aunque, desde luego, semejante conducta resultara impensable en la ciudad santa de Jerusalén. No lo era, desde luego, en otros lugares del reino. (...) En segundo lugar, no era menos clara la presencia de Roma. Ciertamente, con Herodes se había vivido la ficción formal de una independencia de Judea. La realidad era que se trataba de un estado sometido a Roma y esa realidad resultó aún más evidente cuando, tras la muerte del idumeo, Octavio dividió el reino. Esa presencia de Roma como potencia dominante dejaba aún más de manifiesto la fragilidad de las instituciones judías y la dolorosa situación a la que se hallaba sometida el pueblo.¹⁴¹

A la presencia colonial-imperial romana ya nos hemos referido antes. Sin embargo, la helenización es también efectivamente tal, que en su *Historia de la Cristiandad* (2009), el catedrático de historia de Oxford, Diarmid MacCulloch, comienza su libro con un capítulo entero dedicado a Grecia y Roma, haciéndonos notar que incluso el nombre por el que conocemos el nazareno, el de “Jesús”, él

¹⁴⁰ Para esta síntesis histórico-crítica de la figura de Jesús, V. GEZA VERMES *Jesús el judío...* op. cit., (para las citas, págs. 24-25); ALAIN CORBIN (Coord.) op. cit., págs. 14-15; ANTONIO PIÑERO *Jesús y las mujeres* op. cit., págs. 19-23 (para las citas, las mismas págs.; los destacados son del autor).

¹⁴¹ V. CÉSAR VIDAL *Jesús, el judío* op. cit., págs. 21-22.

mismo es la forma griega del nombre común de origen hebreo “Josué/Yeshua” y que ello asimismo sucedió con el título de “Mesías/Messiah” y su forma griega “*Christos*”, de donde viene Cristo y, más, tarde, la combinación de ambos por parte de los discípulos, Jesucristo¹⁴²; baste recordar aquí que los propios Evangelios fueron escritos en griego. A esta fuerte helenización y a la presencia de la dominación del Imperio Romano en la Judea de la época, hay que agregar los dos aspectos restantes que configuran para Vidal la imagen completa del panorama socio-cultural, religioso y político de la época:

En tercer y cuarto lugar, hay que señalar como circunstancias relevantes la persistencia de las instituciones religiosas judías y la diversidad de respuestas de carácter espiritual frente a la situación que atravesaba Israel. (...) había nacido como judío, en medio del pueblo de Israel y, mediante el mandamiento de la circuncisión, había pasado formalmente a constituir parte del mismo. En ese sentido, su trayectoria vital se hallaría estrechamente vinculada a las instituciones religiosas de Israel y a la articulación de una respuesta espiritual frente al mundo en que se desarrolló su vida. Así, de él sabemos que acudía con sus padres a Jerusalén con ocasión de las fiestas religiosas, en especial la Pascua (Lucas 2, 41), existen razones para pensar que sintió un temprano interés por cuestiones de carácter espiritual (Lucas 2, 46 ss.) y, con seguridad, aprendió el hebreo, la lengua sagrada, puesto que las fuentes relatan que podía leer el rollo de Isafas en la sinagoga (Lucas 4, 16-20).¹⁴³

Este cuarto aspecto que señala Vidal, el de la diversidad de respuestas espirituales frente a la situación de sometimiento en la que se encontraba el pueblo de Israel, mostraría tres tipos básicos deducibles, que serían una respuesta de oposición abierta a la colonización, de rechazo frontal al dominio de Roma, que no excluía la revuelta violenta, episodios que se darían más adelante, sobre todo después de la vida Jesús, cuando fuese escalando el conflicto entre dominantes y dominados; una posición pacífica, que podía ir desde la resignación impotente a la fortaleza confiada de la fe, en que esa mala situación terminaría cuando así fuese la voluntad de Dios, y, finalmente, la respuesta mesiánica, que retoma aspectos de las dos anteriores y que, antes de Jesús, tiene el importante antecedente de Juan el Bautista¹⁴⁴. Así, pues, para los judíos creyentes, **la expectativa mesiánica significaba la posibilidad futura,**

¹⁴² V. DIARMID MACCULLOCH *Historia de la Cristiandad* op. cit., págs. 45-74.

¹⁴³ V. CÉSAR VIDAL *Jesús, el judío* op. cit., págs. 22-23.

¹⁴⁴ V. Id. *Ibid.*, págs. 24-30 (especialmente, págs. 26-28 y 30).

cierta, y hasta inminente, de la irrupción trascendental de Dios en la historia humana.

3.2. El Jesús histórico de los marxistas o la encarnación de la expectativa mesiánica como el deseo revolucionario político-religioso: liberación nacional del imperialismo y liberación popular de los sectores oprimidos

Debido a su enfoque histórico-materialista, no sólo historiadores especializados —creyentes y no—, sino que incluso algunos autores marxistas, se han preocupado muy natural y muy principalmente de este aspecto histórico del fenómeno, el que resulta motivado, en el caso de los marxistas, por supuesto no por ninguna inquietud teológica y/o espiritual —para muchos autores adscritos a esta tradición de pensamiento, esas cuestiones son nada más que “supercherías”, idealismos más o menos refinados e ideologías más o menos poderosas y perniciosas—, sino sobre todo por el interés histórico-político en el examen de la dinámica social a propósito de un fenómeno tan relevante en la historia del mundo. Así por ejemplo, ya Kautsky escribió —antes de haber sido tachado por Lenin con el famoso mote de “renegado”— que “Cualquiera que sea nuestra actitud hacia el Cristianismo, en la forma en que lo conocemos, debemos reconocerlo como uno de los fenómenos más gigantescos en la historia humana”, agregando a continuación que

No podemos considerar sin intensa admiración a la Iglesia Cristiana, que ha perdurado por cerca de veinte siglos y que contemplamos todavía llena de vigor, en muchos países, más poderosa aún que el Estado. Todo lo que, por consiguiente, pueda contribuir a una comprensión de este impresionante fenómeno, resulta un asunto de actualidad, de extremada importancia y de gran significación práctica; tal es nuestra actitud hacia el estudio de la historia.¹⁴⁵

Dentro del contexto de la historia de la lucha de clases, el rol ideológico que se identifica al principio de esta tradición y que cabe a la Iglesia Católica, es uno fundamental, dada su permanencia en el tiempo y el alto grado de su poder terrenal, y dado que, para el propio Marx, la crítica de la teología es la crítica de la política.

¹⁴⁵ V. KARL KAUTSKY op. cit., pág. 23.

Ahora bien, en cuanto a lo que dice relación con el contexto histórico-social mismo y su relación tanto con la figura de Jesús —que es en torno a la cual se construye la cristiandad y en virtud de la cual se justifica su poder y su acción en el mundo— como en la forma concreta en que éste murió, los autores de esta corriente de pensamiento tienden a coincidir en la importancia del contexto mesiánico revolucionario de la época y cómo este marco social dota de significación sus actos y discursos.

Tras la consideración de los elementos histórico-sociales y geográficos¹⁴⁶ que se estiman como más fundamentales, se coloca el foco sobre las condiciones sociales de la Galilea y de la Judea de la época.

Desde la perspectiva que a nosotros nos interesa —la mejor comprensión de la imagen de Jesús, que fue un judío galileo—, habría que decir que Galilea poseía un judaísmo predominante reciente (en el siglo VIII a.C. Isaías habló del “Distrito de los Gentiles”, del que deriva su nombre) y una maquinaria administrativa distinta de la de Judea, lo cual es importante pues ayudó a reforzar el sentido de identidad de sus habitantes, además de que, durante toda la vida de Jesús —y a diferencia de Judea— fue administrada por miembros de la aristocracia local (primero por el tetrarca herodiano Antipas, desde el 4 a.C. al 39 d.C., y luego por el rey Agripa I, desde el 39 al 44 d.C., y lo mismo ocurría con los recaudadores de impuestos y la administración menor de las 204 ciudades y pueblos de la baja y alta Galilea, administradas por galileos); pese al efectivo poder religioso, legal y político que pudo mantener el Sanedrín, hasta la intervención directa de Roma (44 a 66 d.C.), Galilea no recibió los mismos ultrajes y humillaciones que, por parte del Imperio, sí recibió Judea, como cuando en el año 6 d.C. —el mismo año del censo decretado por Plubio Sulpicio Quirinio— el caballero romano Coponio fue nombrado prefecto de Judea y responsable directo ante emperador. Esta autosuficiencia se veía reforzada y

¹⁴⁶ Entre los primeros: la condición de tribus de pastores nómadas del pueblo de Israel, que habría favorecido el comercio mas no el desarrollo de las artes, lo cual tendría, por ejemplo, estricta relación con la posterior falta de representación artístico-visual de Dios; sus luchas externas con los vecinos filisteos y beduinos, e internas con destrucción del campesinado y luego del Estado, la primera destrucción del templo a manos de Nabucodonosor y sus tropas, entre otros. Entre los segundos: el carácter fronterizo de Palestina, su relación de cruce con los antiguos imperios de Egipto con el Nilo y Mesopotamia con el Éufrates; su relativa fertilidad, exuberante en comparación con algunas desérticas de las zonas contiguas, y su importancia como zona de rutas comerciales fundamentales entre Egipto, Babilonia y Siria.

favorecida porque Galilea fue populosa y, dado el bienestar económico como resultado del pleno uso que sus habitantes daban a una tierra extraordinariamente fértil, también fue relativamente próspera. En palabras de Vermes: “Esta rica industria agrícola, junto con la pesca del lago, y el trabajo en las artesanías normales que exigía la vida diaria, daban a Galilea una autosuficiencia que, con la herencia de su historia y la ruda sencillez de su vida, es probable que alimentase el orgullo y la independencia de sus habitantes”¹⁴⁷.

Sin embargo, y aunque ligado directamente con el anterior, el aspecto que más nos interesa es que desde medio siglo antes de la era cristiana, Galilea fue el distrito políticamente más agitado de la antigua Palestina, uno en donde la lucha contra el imperio (una Roma ya en crisis, un “gigante con pies de barro”, según la antigua expresión popular que ocupa para describirla José Luis Martín Descalzo) fue una actividad general durante todo el siglo I d.C. y del cual salieron —antes y después de la vida Jesús— la inmensa mayoría de los movimientos revolucionarios que preocuparon en su día a los romanos, con personajes tan recordados y temidos como Judas “el Galileo” (quien sucedió a su padre, Ezequías, “jefe de bandidos”, capturado y ejecutado en 47 a.C. por el entonces joven Herodes, gobernador de Galilea y a quien le sucedieron por lo menos dos hijos crucificados, Jacob y Simón, y otro, Menahem, que en 66 d.C. intentó imponer su autoridad entre los rebeldes, muriendo en las luchas intestinas entre diversas facciones de éstos), quien incitó a sus compatriotas a no pagar impuestos ni reconocer a ningún “amo extranjero”, organizando y co-fundando, junto a un fariseo llamado Zadok, una banda de agitadores que devino en un importante partido político-religioso de carácter sin duda revolucionario en relación con el imperio de turno, como el “brazo armado”, nacionalista y libertario, de los fariseos: los zelotes o celotas, que, como señala Eagleton, “abogaban por un Estado judío purificado, tradicionalista, teocrático, y promovían una ideología no muy diferente de la que tiene Al-Qaeda hoy en día”, que querían expulsar a Roma de Palestina y a los cuales pertenecía Simón el Zelote, parte del círculo íntimo de Jesús, y quizás también Santiago y Juan, a quienes se apodaba

¹⁴⁷ V. GEZA VERMES *Jesús el judío* op. cit., pág. 51.

“Hijos del Trueno” (quizás por su apellido, Iscariote, Judas también podría estar vinculado con los “sicarios” y, por esa vía, con los zelotes)¹⁴⁸.

En este marco general, la vida y acción de Jesús se inserta en dos subcontextos: el de una fuerte expectativa mesiánico-revolucionaria y el de la corriente conocida como el judaísmo carismático. Por ahora, nos concentraremos en ver, contra las intenciones explícitas de algunos de sus propios exégetas, la relación entre historia y mito a propósito de la figura de Jesús: cómo, desde la perspectiva del no-creyente, el mito afecta a la realidad, operando e influyendo concretamente en la historia.

De acuerdo a lo señalado por sus profetas, los judíos esperaban un Mesías, un salvador que sería de la “casa de David”, es decir su descendiente (Isaías 9:7), que nacería de mujer virgen (Isaías 7:14) en Belén Efrata, la Belén cercana a Jerusalem, entre muchas otras que habrían hecho calzar con posterioridad en los *Evangelios*¹⁴⁹, y que sería un caudillo tanto religioso como político que vendría a restablecer la autonomía de Israel y su modo de vida teocrático, de acuerdo con la Ley de Dios.

3.2.1. *El Jesús histórico de los marxistas I: Erich Fromm*

Además de la relación con lo dicho por los profetas, la expectativa de esta llegada mesiánica estaba muy en sintonía con la mala situación concreta en que se hallaban amplios sectores de la población y los conflictos de los judíos no sólo a nivel religioso y nacional con Roma, sino que de conflictividad social entre los distintos estratos y capas sociales al interior de los judíos, conflictividad que con aumento y disminución de grado, tuvo como movimiento general el de su agudización. A este respecto, luego de hablar de estas disputas internas, entre los grupos feudales y adinerados de los saduceos con los sectores medios y bajos urbanos que componían el de los fariseos, señala Fromm en *El dogma de Cristo* (1930):

¹⁴⁸ V. Id. *Ibid.*, págs. 47-62; JOSÉ LUIS MARTÍN DESCALZO *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. I. Los comienzos*, Salamanca, Sígueme, 1992, págs. 23-63; *Los Evangelios. Terry Eagleton presenta a Jesucristo*, introducción de Terry Eagleton, traducción de la introducción y notas de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2012, págs. 5-36 (para la cita en el cuerpo, págs. 5-6).

¹⁴⁹ Una completa lista de todos los elementos mesiánicos que cumpliría Jesús, puede encontrarse en segundo apéndice del libro más importante de César Vidal sobre el tema. V. CÉSAR VIDAL *Jesús, el judío op. cit.*, págs. 263-292.

El estrato más bajo del *Lumpenproletariat* urbano y de los campesinos oprimidos, los llamados *Am Ha-aretz* (literalmente, gente de la tierra), estaban en franca oposición a los fariseos y sus numerosos seguidores. Tratábase en realidad de una clase que había sido desarraigada completamente por el desarrollo económico; no tenían nada que perder y tal vez algo que ganar. Desde el punto de vista económico y social estaban fuera de la sociedad judía integrada al conjunto, estaban fuera de la sociedad judía integrada al Imperio Romano. No seguían a los fariseos ni los reverenciaban; los odiaban y eran a su vez despreciados por ellos. (...) El conflicto entre la clase media y el proletariado dentro del grupo farisaico creció a medida que se hacía más pesada la opresión y que en las clases más bajas aumentaban las penurias y el desarraigo.¹⁵⁰

De acuerdo con Fromm, las “aspiraciones revolucionarias de las masas”, encontraron su expresión en dos formas: “intentos *políticos* de revuelta y emancipación dirigidos contra su propia aristocracia y los romanos, y toda clase de movimientos *religioso-mesiánicos*”. Sin embargo,

... no hay de ningún modo una separación neta entre estas dos corrientes que marchan hacia la liberación y la salvación; confluyen repetidas veces. Los movimientos mesiánicos propiamente dichos asumieron formas en parte prácticas y en parte meramente literarias (...) las tendencias más revolucionarias perdieron su carácter político y fueron transferidas al nivel de las fantasías religiosas y las ideas mesiánicas. (...) Los romanos vieron en estas ideas expresión de un peligroso fermento revolucionario (...) La creciente opresión de las clases bajas de la nación provocó una agudización del conflicto existente entre ellas y la clase media menos oprimida, y en este proceso las masas se hicieron cada vez más extremistas. El ala izquierda de los celotes formó una fracción secreta de los “sicarios”, que por medio de ataques y conspiraciones comenzaron a ejercer una presión terrorista sobre los ciudadanos de clase acomodada. Despiadadamente perseguían a los moderados de las clases alta y media de Jerusalén; al mismo tiempo invadían saqueaban y reducían a cenizas las aldeas cuyos habitantes se rehusaban a unirse a sus bandas revolucionarias. Los profetas y los seudomesías, de modo análogo, no cesaban su agitación entre el pueblo común.

Finalmente, en el año 66 estalló la gran revuelta popular contra Roma.¹⁵¹

Más allá de alguna problemática extrapolación terminológica, tan típica de los autores de esta tradición —ya Kautsky hablaba de *lumpenproletariat* para referirse a los sectores populares más empobrecidos, de campesinos, artesanos y mendigos judíos de

¹⁵⁰ V. ERICH FROMM *El dogma de Cristo*, traducción de Gerardo Steenks, México, Paidós, 2006, págs. 28-60 (para la cita, págs. 31-34; los destacados son del autor).

¹⁵¹ V. Id. *Ibid.*, para la cita en el cuerpo pág. 34-38, para la cita en párrafo aparte, págs. 34, 36 y 38; los destacados son del autor).

hace más de veinte siglos—, las citas de Fromm ilustran la conflictividad creciente dentro de distintos grupos del periodo en los varios niveles ya mencionados, hasta llegar al hito de la gran revuelta popular del año 66, aplastada tan radicalmente por Roma. Para la perspectiva socio-psiconalítica de este temprano trabajo de Fromm, ésta fue la base material que ayuda a entender el carácter social de los primeros cristianos y la formación del Cristianismo, para quienes “Cuanto más debilitada la esperanza de alcanzar una mejora real, tanto más debía esta esperanza hallar expresión en las fantasías”. Así, el fermento social revolucionario de las clases bajas tanto contra Roma como contra los sectores altos dentro del propio pueblo de Israel, y las fantasías compensatorias a dicha situación desesperada, se unían en uno, haciendo del Cristianismo un “importante movimiento histórico-mesiánico revolucionario”¹⁵².

En este contexto, desde el psicoanálisis Fromm leyó la figura de Jesús como una cuyo origen radica en “la necesidad de identificación de las masas sufrientes” (y sólo secundariamente en “la necesidad de expiación del crimen de agresión contra el padre”), y que animó, en el Cristianismo primitivo, en parte de ellas una “fe en el hombre doliente que se convirtió en Dios”, y cuyo significado central estaba dado por “el deseo implícito de derrocar al dios padre o sus representantes terrenos”. Sólo más tarde, al cambiar la situación socio-económica de los creyentes, se alteraría su actitud psicológica y sobrevendría el dogma: “la idea del hombre que se convierte en dios pasa a ser la idea de un dios que se convierte en hombre”, con lo cual el padre ya no debe ser derrocado, la responsabilidad de la situación se transfiere de los gobernantes a las mismas masas sufrientes y creyentes, mientras que la satisfacción compensatoria provendría de “el perdón y el amor que el padre ofrece a sus hijos sumisos, y simultáneamente en la posición regia y paternal que asume el doliente Jesús mientras sigue siendo el presentante de las masas sufrientes”.

Sin embargo, detrás de esto habría una regresión psicológica aún peor, que encontraría expresión en el dogma homousiano: “el Dios paternal, cuyo perdón sólo puede ser obtenido por el propio sufrimiento, se transforma en la madre llena de gracia que amamanta al niño, lo cobija en su vientre y así ofrece perdón”, con lo que se pasaría desde una actitud desafiante y hostil frente al padre, a una pasiva,

¹⁵² Id. Ibid. págs. 39 y 43.

masoquista y dócil, del niño amado por su madre, desarrollo regresivo de siglos que, si se hubiese dado en un sujeto individual, indicaría una enfermedad psíquica. Para Fromm, el catolicismo “significó un retorno esbozado a la religión de la Gran Madre que había sido derrotada por Javhé” y habría que esperar hasta el activo protestantismo para retornar al dios padre¹⁵³.

3.2.2. *El Jesús histórico de los marxistas II: Ernst Bloch*

Dentro de esta corriente, quizás el autor con un acercamiento filosófico-poético más complejo, más completo, no sea otro que Ernst Bloch. Ya en su temprano *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1921), con una prosa rica y proliferante se había cercado a un caso concreto en que el imaginario y los valores cristianos habían servido no para el anhelo paciente, pasivo y pacífico, del Reino de Dios en el otro mundo, sino como “derecho del bueno a la violencia”. Para Bloch, el problema no es tanto la revuelta, “el movimiento de la violencia”, sino

... precisamente esta misma, su modo de estar arraigada y de ejercer la posesión, su codificada instauración como «autoridad suprema», su disfrute y el disfrute de lo que por ella es protegido y sólo en virtud de ella se puede mantener; todo ello, en fin, es lo que constituye la entidad anticristiana propiamente dicha, que Müntzer combatió, con el arco iris como objetivo, y Lutero protegió, usando como pretexto la libertad de los blasones principescos con sus animales heráldicos.

Muy distinto es también el que la persona que lucha se vea impulsada a ello y se indigne por sus propias razones o por las de los demás. *Pues no sólo por lo que hace él mismo, sino también por lo que consiente que ocurra a los demás, se ha de juzgar al hombre; se sigue quizás detrimento justamente para el cristiano.*¹⁵⁴

De esta manera, el Cristianismo puede actuar como una base ética y moral que es un fermento y motor revolucionario, como de hecho se vio en el caso concreto de revuelta campesina liderado por Müntzer, para instaurar el Reino en este mundo, al resistirse y oponerse a la violencia institucionalizada, legalizada, que busca mantener los privilegios socio-económicos de unos pocos. A diferencia de muchos marxistas, para los cuales toda razón en contra de la revuelta o de la acción revolucionaria no es

¹⁵³ V. Id. Ibid. págs. 103-105.

¹⁵⁴ V. ERNST BLOCH *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, traducción de Jorge Deike, Madrid, Machado Libros, 2002, especialmente págs. 126-198 y 205-256 (para la cita, pág. 128).

más que un error de falsa conciencia, ideología más o menos conscientemente racionalizada, a través de la dialéctica y de su real interés en estas cuestiones, Bloch comprende las implicaciones profundas del llamado a la paciencia, a la acción pacífica aún frente al poder abyecto, pero ello lo combate o al menos lo tensiona no desde afuera, desde una lógica otra que se concibe a sí misma como superior, sino que busca hacerlo desde el mismo plano ético, de protección de la vida¹⁵⁵.

Más adelante en el tiempo, en la que se considera todavía como su obra más importante, *El principio esperanza* (1954-1955), con gran rigor analítico, erudita apertura cultural y una prosa proliferante, a la vez que clara y cuidada, Bloch vuelve al tema en varios momentos de su trabajo. Para él, Jesús es un digno heredero “del espíritu de Moisés y del éxodo”, en la medida en que su existencia y actuación concretas significan la encarnación de una herencia rebelde. Para Bloch, aunque la figura de Jesús está rodeada de mito, no cabe duda de que ha sido construida con los materiales de la historia:

Se adora a un niño que ha nacido en un establo. De modo más próximo, más bajo, más secreto no puede quebrarse ninguna mirada hacia lo alto. Y a la vez el establo es real, no se ha inventado este origen tan mínimo del fundador. (...) El establo, el hijo del carpintero, el visionario entre la gente humilde, la ejecución al final, todo ello está tejido con material histórico, no con el material dorado que la leyenda prefiere. (...) Jesús, no hay duda, está rodeado por el mito, pero éste es sólo el marco en el que un hombre entró y que un hombre llena. El marco fue el de la espera, y como tal es importante para la existencia de Cristo, para su entrada en el desasosiego, la profesía y el mito del dios-año. El desasosiego era el desasosiego político en el país judío, que anhelaba un caudillo, un rey fuerte de la casa de David, capaz de arrojar y acabar con la ocupación romana. De ahí los primeros partidarios de Jesús, su entrada en Jerusalén y la disposición de entonar el *hossana*, que era la aclamación a los antiguos reyes de Israel.¹⁵⁶

Como se ve, Bloch reitera el núcleo común a todos los autores vinculados con esta manera de ver el mundo: lo que está detrás es siempre el anhelo político insatisfecho de revolución y justicia social, en este caso, en sólo una de las vertientes vistas en Fromm: como independencia del pueblo de Israel con respecto al Imperio Romano. Sin embargo, más que la mayoría de los autores marxistas, Bloch incorpora,

¹⁵⁵ V. Id. *Ibid.*, págs. 128-129.

¹⁵⁶ ERNST BLOCH *El principio esperanza*, edición de Francisco Serra, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, volumen III, págs. 375-396 (para la cita, pág. 376; los destacados son del autor).

con gran erudición y cierto entendimiento, por lo menos tres factores importantes asociados con el marco de la espera que darían, en su propio contexto histórico, su significación a la figura de Jesús: el desasosiego político judío, la profesía romana y el mito asiático del dios-año. Asimismo, identifica con toda claridad buena parte del núcleo mítico asociado a la figura de Jesús: no sólo el mito de la Edad de Oro, sino que también los momentos de muerte y renacimiento asociados a los ciclos de la naturaleza¹⁵⁷, que, como veremos más adelante, se relacionan estrechamente con el núcleo de todo mito. Como sea, Bloch insiste en su énfasis, puesto que resulta imposible disolver al Jesús histórico en la leyenda:

... la *vida y el Evangelio de Cristo* se destacan precisamente y de manera muy concreta y acusada en la generalidad del marco de la espera, más aún, se destacan de la *imagen cúlrica* posterior de Cristo contenida en el Evangelio. El cristianismo se vio así impedido de convertirse en una religión de pneumáticos y teósofos, en el sentido en que el neo-docetismo de los llamados mitos de Cristo que hace de él una religión de mitólogos. Y finalmente, más que el nacimiento en un establo y la muerte en la cruz es la *influencia personal* de Cristo sobre sus discípulos la que irradia realidad. Si Jesús hubiera sido inventado, si su persona hubiera sido más tarde interpolada en el mito, es seguro que los evangelios primeros hubieran tenido un carácter fantástico-especulativo y sólo los posteriores un carácter historizador, siendo así que la realidad es justamente la contraria. Jesús aparece, no hay duda, en medio de la luz relampagueante del mito, una luz que alentaba en él mismo, debiendo tenerse presente que incluso la *apocalíptica mandea*, de la que ningún mito de Cristo habla, era más potente que las tres esperas mencionadas juntas. (...) La disolución gnóstico-docética de Cristo en puro *logos*, luz, vida y otras hipóstasis, tal como comienzan ya en el Evangelio de Juan, es seguro que se hubieran logrado plenamente a no ser por la resistencia de histórico real que ofrece la persona de Cristo; un dios de la vegetación no hubiera podido ofrecer esta resistencia. O lo que es lo mismo, *la fe cristiana vive como ninguna otra de la realidad histórica de su fundador*, es en lo esencial seguimiento de un modo de vida, no de la imagen de un culto y de su gnosis.¹⁵⁸

Nos parece muy notable el grado de interrelación que Bloch pudo establecer en algunas de sus consideraciones. En la cita anterior, por ejemplo, ve perfectamente no sólo la interrelación entre mito e historia, sino que también la centralidad de la persona de Jesús lo que Bloch vio en clave histórico-concreta como una garantía o señal de verdad, es lo mismo que —como veremos más adelante— han visto los teólogos y donde las tradiciones espirituales han visto las pruebas de su elevado

¹⁵⁷ V. Id. Ibid., págs. 376-378.

¹⁵⁸ Id. Ibid., págs. 378-380; los destacados son del autor.

estado de conocimiento y comprensión de la verdad: las palabras y actos de Jesús, su actuar, su modo de vivir concreto. Es la imitación de este modelo el núcleo de la fe cristiana.

Sea como fuere, Bloch fue más allá de dedicarle un par de apartados junto a las otras grandes religiones de la humanidad en su obra maestra; una década y algo más tarde, publicaría *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* (1968), un audaz, apolíneo y erudito estudio de dionisiaca prosa y dialéctico título en el que, profundizando tanto en el enfoque amplio —que combina libremente filosofía, religión, literatura, historia y sociología entre otras— como las ideas contenidas en *El principio esperanza*, llegará postular una lectura rebelde, político-revolucionaria, de la religión inspirada en la figura de Jesús como Cristo:

Por naturaleza existen corderos que se doblegan fácilmente y además con placer. Ello radica en su talante, a éstos no les ha predicado Jesús de manera violenta, según se dice en la Escritura. Jamás y en lo absoluto fue él dulce, como piensan los gansos suaves, y sobre todo como lo preparan los lobos para las ovejas, con la intención de que éstas lo sean doblemente. Su supuesto Pastor es presentado tan tranquilo, tan ilimitadamente paciente, como si realmente no hubiera sido ninguna otra cosa. El fundador, pues, debería haberlo sido deprovisto de toda pasión; pero poseía una de las más fuertes: la ira. Así, a los cambistas les volcó las mesas en el Templo, ni siquiera olvidó allí el látigo. Jesús sólo es paciente cuando se trata del tranquilo círculo de los suyos, parece que no ama en absoluto a los enemigos de éstos. El Sermón de la Montaña no trata de exitar a los hombres unos contra otros, por razón de Cristo, ni como si Jesús, cual fanático, hubiera recomendado esto a sus discípulos (Mt 10,35 s). El Sermón de la Montaña, con su bienaventuranza de los mansos, de los pacíficos, no se refiere a los días del combate, sino al fin de los días, que Jesús creía cercano, conforme a la predicación del mande Juan; así se explica la relación *vigente*, quiliástica *inmediata* el Reino de los Cielos (Mt 5,3). Sin embargo, para la *lucha*, para la *realización* del Reino surge la expresión «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt. 10,34). Entendida no sólo totalmente interiorizada, sino con realidad exterior, ardientemente devastadora: «Fuego he venido a encender en la tierra, y qué más quiero sino que prenda» (Lc 12,49).¹⁵⁹

Es notorio el regreso de la prosa al estilo profético, proliferante e imprecador de su *Thomas Müntzer*, con el que Bloch subraya su relectura revolucionaria de la tradición judeo-cristiana, en la que el Jesús histórico es quien penetra en Yahvé y no al revés. El término ateo habría sido acuñado por Nerón, para señalar a aquellos

¹⁵⁹ V. ERNST BLOCH *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, traducción de José Antonio Gimbernat Ordeig, Madrid, Taurus, 1983, especialmente págs. 119-255 (para la cita, pág. 120; los destacados son del autor).

cristianos primitivos que, centrados en la humanidad de su fundador, en su propuesta de liberación terrenal y concreta, y en la divinidad de lo humano mismo, no creían ni en Dios ni en el emperador. De ahí que para Bloch, no es un exceso dialéctico escribir el quiasmo: “Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo”. Para él, en este proteico estudio —imposible de sintetizar aquí, en tan breves páginas—, si en el proceso de liberación humana el título verdaderamente escatológico de “Hijo del hombre” ha venido a reemplazar al de “Hijo de Dios” y al puramente cúlctico de “Cristo”, en que de acuerdo con el quiasmo propuesto por el joven Marx en los *Manuscritos*, la “resurrección de la naturaleza” se da como “Naturalización del hombre, humanización de la naturaleza”, y en que “*Lo mesiánico es el secreto rojo de toda revolución, de toda Ilustración que se mantiene en plenitud*”, resulta natural que lo que reemplace al Cristianismo sea el marxismo, como alternativa utópica concreta, esto es, de liberación futura pero real y posible, que ponga fin a la alienación humana. Citamos nuevamente *in extenso*:

La iglesia de los señores, que ha pervivido hasta ahora, no gana nada con ello; al contrario, ha quemado a los herejes con tanto placer, si no con más que a los ateos. Y esto por razones comprensibles, pues los herejes como críticos, proceden, ante todo, del cristianismo originario, de la mala conciencia interior de la Iglesia y de su cimiento antiguo y excelente; por lo tanto, resultaban para ella más peligrosos en su propio centro; por eso reaccionaba antiguamente el Santo Sínodo en Rusia mucho menos consternado por la importancia del *Enigma del mundo* de Haeckel que sobre las ideas de Tolstoi, de carácter rebelde y de cristianismo originario o sobre la imagen de Dostojewski del Príncipe Myshkin. Aquí, a la Iglesia de los señores, se le derruyen los bastiones interiores, en su propio mundo. Por el contrario e inversamente, el marxismo *alcanza justamente* su verdadera línea de manifestación, de su profusión, su *totum*, mediante los arquetipos, también en él implicados de «libertad», de «Reino», de «destino dominado», aun cuando haya compartido profusamente la desfiguración que sufrieron en el camino del cristianismo hasta que éste llegó a ser religión del Estado romano. La alcanza, no mediante el positivismo o el naturalismo del siglo diecinueve, pues éste excluye ciertamente la Trascendencia, pero mediante algo enteramente diverso, un elemento vital del marxismo: el trascender al proceso hacia adelante. Y en ese proceso, como el de la liberación posible y de la identificación del sujeto que hace la historia, los *arquetipos de la libertad*, antiguamente con significado religioso, no son los últimos o —con otro sentido, el de un objetivo final reflejable— son los verdaderamente últimos.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Id. *Ibid.*, para las citas en el cuerpo págs. 228 y 254, para la cita en párrafo aparte, págs. 225-226; los destacados son del autor.

3.2.3. *El Jesús histórico de los marxistas III: Gonzalo Puente Ojea*

Similar, aunque de enfoque más reducido, es el punto de vista que encontramos, ya más cercano en el tiempo, en *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, el excelente estudio que, desde una tradición marxista algo más ortodoxa, realizó el socialista español Gonzalo Puente Ojea, en 1974. Para este destacado embajador e investigador español nacido en Cuba, también el Cristianismo y hasta la acción misma del hombre Jesús, pueden y deben ser entendidas en esta clave mesiánica, religioso-política y revolucionaria: para Puente Ojea, “la *ideología mesiánica* funcionaba al servicio, no de la conservación, sino del *cambio* —y de un cambio incluso revolucionario— del orden vigente”, oponiéndose “directamente al poder extranjero y a aquellos estratos judíos que colaboraban, con mayores o menores reservas, con dicho poder”, sirviendo de esta forma a “los *intereses* de unas clases que, aunque diversas, coincidían esencialmente en su deseo de alterar la situación presente”.

El *rationale* de la *ideología mesiánica revolucionaria* incluía: a) una representación favorable a los intereses comunes de las clases medias y bajas —urbanas y campesinas— del pueblo israelita en cuanto comunidad *nacional* con voluntad de independencia; b) una referencia plausible a los *intereses* de las clases medias —profesionales y mercantiles— frente a los estratos oligárquicos del alto sacerdocio y de las casas dinásticas, en cuanto que la dominación extranjera vulneraba el poder de dichas clases medias en el plano espiritual y material; c) una representación de los *intereses* de las clases inferiores —asalariados urbanos y rurales, pequeño campesinado independiente— frente a la dominación de las demás clases. Todas estas clases polarizaban su resentimiento en un odio profundo a las clases oligárquicas en connivencia, muchas veces descarada, con el poder extranjero.¹⁶¹

Con respecto al mesianismo judío, Puente Ojea insiste en que este carácter revolucionario no se encontraba sólo en la acción de estas “clases” medias y bajas de la época, sino que en la vida misma de Jesús y de los discípulos que lo acompañaron, en sus acciones y palabras —lo que, en una expresión muy decidora de su

¹⁶¹ GONZALO PUENTE OJEA *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974, para las citas en el cuerpo y en aparte, págs. 121-122; los destacados son del autor.

materialismo economicista, llama su “empresa mesiánica”—, las que revelarían el sentido revolucionario del Cristianismo original. Para este investigador, los textos del evangelio de Marcos en que Jesús se muestra favorable al pago de impuestos a los romanos o cuando señala que el Templo será lugar de oración para todas las naciones y no sólo patrimonio monopólico de Israel, son meras fabulaciones de la apologética cristiana romana, que buscaba distanciarse del mesianismo judío revolucionario, aplastado por Roma en la catástrofe del año 70 y que habría tenido “incalculables consecuencias”¹⁶². Más allá del hecho notorio y notable —además de, por supuesto, sospechoso— de que cada vez que un texto de los *Evangelios* no cuadra con su interpretación materialista-histórico-revolucionaria del Cristianismo original, Puente Ojea lo objete como una interpolación fabuladora, o la interpretación tendenciosa de la relación de Jesús con las armas y con los armados, lo que nos interesa destacar en su lectura es que, debido a su énfasis, es capaz de revelar, si no —como esperamos ver en hacia el final de este segundo capítulo— las intenciones o el sentido profundo de las palabras y acciones de Jesús, sí parte del sentido político que esas acciones y palabras tuvieron en su contexto histórico:

Jerusalén le ofrecía el espectáculo de una sociedad profana y corrompida, roída por la codicia y minada por la moral pagana del mundo gentil. Mientras la casta judía dominante gobernara Palestina por cuenta del César y para beneficio de ambos, el pueblo de Israel no estaría regenerado para recibir al Mesías de Yavé.

¹⁶² «Se trataba de exonerar a la tradición cristiana del contexto político-religioso en que se insertó la vida y obra de Jesús. La tarea era urgente en aquellos días del desastre nacional judío y del *triumfo flavio* del año 71. Marcos pone el hito fundacional de la apología, al presentar al Nazareno como sancionador del pago del tributo al César. Siguen otros hitos que refuerzan la significación del primero: la predicción de Jesús de la destrucción del Templo, el disimulo de la filiación zelota de Simón y del carácter violento de otros discípulos, el relato tergiversador del proceso de Jesús, etc. La tela de fondo de la narración es la idea de que Jesús, aunque judío de sangre, jamás fue debidamente apreciado por los judíos, y repudió implícitamente la fraternidad racial con ellos, no aceptando nunca ni su autoridad ni su doctrina. (...) El divorcio alcanza su *climax* doctrinal en aquellos pasajes en que Jesús pronuncia, más o menos abiertamente, la caducidad del judaísmo, del cual los escribas y fariseos aparecen como custodios. (...) El repudio por Jesús de su nacionalidad judía pretende acreditarse, a lo largo del relato, mediante un esotérico magisterio en *parábolas* que sólo deben entender algunos *iniciados* (...) Los “otros” son, sin duda, los fieles de la ortodoxia judía. (...) La conducta de la familia de Jesús con él, la desertión final de las masas, el retrato peyorativo de los discípulos, especialmente de Pedro —que ni entienden su verdadera naturaleza mesiánica ni conciben la necesidad soteriológica de su muerte—, etc., son rasgos que están, todos, en la misma línea de descrédito de la nación judía. (...) Para colmar el proceso de la *derelictio* judía, en el evangelio de Marcos será un gentil el primer hombre que captó la *epipháneia* de la cuasi divinidad de Jesús, Al pie de la cruz, el centurión *romano* (...) La hazaña de Marcos fue, no obstante, extraordinaria, porque forjó el modelo transmisor de la tradición a las generaciones siguientes». V. Id. *Ibid.*, págs. 172-176 (para las citas, págs. 172-175, los destacados son de la autor).

La acción directa y violenta no constituía la consigna peculiar de Jesús; pero ni la condenaba cuando se ponía al servicio de la causa de Dios, ni rehuía el contacto con los que la ejercían (...) La noticia que suministra Lucas sobre el consejo a los discípulos de que se proveyesen de espadas constituye un indicio impresionante, que ni aun la artificial apología que añade el evangelista — citando un oscuro pasaje de Isaías— logra mitigar. Parece que Jesús preveía una resistencia armada ante un eventual arresto; y que Judas conocía esas precauciones, pues llegó con un destacamento bien armado, al que, según Lucas, se opuso un conato de resistencia. Es muy posible que el choque fuera de mayor entidad de lo que sugieren los sinópticos, sobre todo a la vista de Jesús en el Getsemaní, que parecería referirse a las dudas que suscita la toma de una grave decisión.¹⁶³

Como se observa, en la especulación de Puente Ojea, si bien no hay espacio para un Jesús que estuviese abiertamente por la rebelión o la revuelta armada, pues no hay apoyo textual o documental de ningún tipo para sostener aquello, sin embargo, se deja la puerta abierta para el “no rechazo”, de esta violencia cuando era a favor de la causa de Dios, lo que sería defendible, por ejemplo, a propósito del episodio de Jesús a relación a los mercaderes en el Templo (Mt. 21:12-17; Mc. 11:15-19, y Lc. 19:45-48). Como fuere, para Puente Ojea, cabría suponer “fundadamente” que una vez favorecido por el éxito inicial de su arribo a Jerusalén, habría sido “víctima de un contrataque de las autoridades, que se sintieron inmediatamente amenazadas y acabaron condenándolo como *sedicioso*”, lo cual sí es verosímil y corresponde, como vimos, con la muerte por crucifixión. Para quienes como Puente Ojea leen la inminencia del advenimiento del Reino como algo externo, Jesús habría probablemente previsto “una coyuntura político-religiosa en la que, con la asistencia sobrenatural de Dios, el dominio romano de Judea entrase en colapso”, previsión en la que “el choque abierto con el poder político debió presentársele como inevitable”. Para sostener esta interpretación de oposición frontal al régimen político romano, Puente Ojea encara el que ve como el principal argumento en contra:

El episodio del *pago del tributo* suele exhibirse como el argumento mayor contra esta interpretación de la acción de Jesús. Este episodio está hábilmente montado para presentar a un Jesús favorable al cumplimiento de los deberes cívicos, en especial el de tributar, símbolo de la obediencia civil y política; en este caso, símbolo de la obediencia a Roma. Negarse a tributar era un acto sedicioso que conducía, adoptado colectivamente, a la *rebelión*. (...) Pero la conocida respuesta de Jesús —«dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es

¹⁶³ V. Id Ibid., págs. 181-182.

de Dios»— es la misma que hubiera dado un zelota, para quien era obvio que *la tierra y el pueblo de Israel no eran del César, sino sólo de su Dios*. Se trata de una respuesta por *referencia*. Los testigos presenciales de esta réplica —si es histórica— no pudieron abrigar la menor duda de su sentido negativo. Por el contrario, los cristiano-romanos a quienes se dirige el evangelio eran muy ignorantes, y desconocían casi todo de la *Weltanschauung* judía: no podían imaginarse que, para los zelotas coetáneos de Jesús, pagar tributo a Roma equivalía a dar al César lo que era de Dios.¹⁶⁴

Aún cuando nuestra interpretación de la actuación de Jesús responde a una raíz muy distinta, no podemos dejar de reconocer el empeño dialéctico y la argumentación apasionada de Puente Ojea, quien muestra sus cartas para caracterizar —en esta línea de interpretación histórico-política del mesianismo— la actuación de Jesús como “radicalmente *revolucionaria*”, que, aunque sin ser idénticas, coincidiría “esencialmente con el zelotismo”:

La hostilidad de Jesús a los romanos cuenta con otros testimonios. Lucas, que escribe en tiempos en que las cuestiones resueltas por Marcos no eran ya candentes, no se recata en informarnos que los dirigentes judíos acusaron a Jesús, ante Pilatos, de estar —«pervirtiendo a nuestro pueblo; *prohibiendo pagar el tributo al César*; y diciendo ser El el Mesías rey». Por si fuera poco, los dirigentes añadieron que Jesús «*subleva al pueblo* enseñando por toda la Judea, desde Galilea hasta aquí». La triple acusación configura una actitud de Jesús radicalmente *revolucionaria*: es una denuncia de *mesianismo político*, meridianamente corroborado por el episodio de la entrada triunfal en la ciudad. (...) A la luz de todas estas noticias, la figura de Jesús se presenta así, en sus rasgos esenciales: Jesús cree que el reino de Dios está al alcance de la mano, e intenta preparar moral y espiritualmente a los judíos para compartir ese reino, cuyo advenimiento realizará el destino de Israel como pueblo elegido de Dios. (...) La ideología revolucionaria que inspiraba la acción de Jesús aparece con nitidez bajo los velos con que la teología de los evangelios canónicos se propuso ocultarla.¹⁶⁵

La “ideología judeocristiana” de las primeras siete décadas del siglo I, incluiría, para Puente Ojea, la hostilidad de clases, la vocación revolucionaria, la comunidad de bienes, el desprecio al trabajo y la destrucción de la familia, que resultaría de la fusión de “dos estratos ideológicos afines”, pero distinguibles: “la *ideología popular revolucionaria*, fundada en los hostilidad de las clases sociales”, que habría estado “creciendo desde la crisis de la monarquía hasmonea”, por una

¹⁶⁴ V. Id. Ibid., para las citas en el cuerpo pág. 182 y, para la cita en párrafo aparte, págs. 182-183.

¹⁶⁵ V. Id. Ibid., para las citas en el cuerpo y para la cita en párrafo aparte págs. 184-185; los destacados son del autor.

parte, y “la *ideología nacional mesiánica*, en la cual los elementos políticos y religiosos se integraban en la unidad de la fe en el destino hegemónico de Israel, en cuanto instrumento privilegiado de la instauración de la soberanía universal de Yavé y su pueblo elegido”¹⁶⁶, por la otra. Para Puente Ojea, la núcleo de lo que denomina el *secreto mesiánico*, dimanaría tan sólo de una lectura atenta de los Evangelios y consistiría en

... verificar que el *Jesús histórico* fue para los discípulos que lo conocieron un precursor mesiánico o, con mayor probabilidad, el propio Mesías esperado. Por ello, el contenido de la fe inicial de los discípulos respecto del maestro vivo recaía en el Mesías *nacional* religioso-político —en el cual las dimensiones *política* y *religiosa* resultaban, en virtud del mismo proceso histórico de su compleja gestación, prácticamente indisociables, funcionando como una unidad en el contexto de la esperanza mesiánica.

En la perspectiva de este estudio —de intención exclusivamente histórica—, Jesús de Nazaret es un personaje más, si bien de genio religioso y relevancia excepcionales, en la serie de pretendientes mesiánicos en el marco de la *ideología revolucionaria del nacionalismo judío de base teocrática* de la época.¹⁶⁷

Históricamente, Jesús no fue el último de una serie de candidatos mesiánicos de varia calaña, ya que, posteriores a él, podrían registrarse “desde el mismo siglo I hasta finales del siglo XX cuando murió Menajem Mendel Schneerson, un personaje judío al que sus seguidores judíos consideran actualmente el mesías”, y que, en total, habrían “rondado el medio centenar a lo largo de veinte siglos”¹⁶⁸. Desde este punto de vista, Jesús fue “uno más”. Asimismo, es cierto que, desde el punto de vista socio-político, el caso de Jesús de Nazaret representa, como dice Puente Ojea, un “fiasco mesiánico” —lo que nos recuerda la expresión de Guignebert con la que abrimos esta parte, la de “fracaso mesiánico”—, en que el Mesías termina humillado y crucificado, sin antes haber liberado a su pueblo del yugo romano.

Sin embargo, esto nos retrotrae al problema planteado al comienzo de esta parte de nuestra investigación: si el criterio socio-político fuese, en efecto, el más importante para evaluar la acción de Jesús, no puede explicarse, por éste, su grandísima relevancia histórica. Tampoco bastaría para eso, acudir al argumento de

¹⁶⁶ V. Id. *Ibid.*, págs. 185-200; para las citas, págs. 197-198.

¹⁶⁷ Id. *Ibid.*, pág. 93.

¹⁶⁸ CÉSAR VIDAL *Jesús, el judío* op. cit., pág. 263.

que el poder concreto y material, primero del Imperio Romano y más tarde de la institución Iglesia, especialmente en su vertiente católica, apostólica y romana —o lo quede de ella—, de la cual Jesús es símbolo, es lo que lo ha erigido en alguien tan importante, pues la legitimidad ética y moral de dichos poderes militares y eclesiásticos se funda en precisamente seguir supuestamente las enseñanzas de Jesús, en preservar su legado cultural y todo lo que su figura representa, y no al revés. Asimismo, como también ya se indicó, es claro que la figura de Jesús goza de respeto, admiración y simpatía, de importancia cultural, en personas y en contextos culturales más allá del ámbito de influencia del desaparecido Imperio Romano o del actual estadounidense, y más allá también del ámbito de influencia del credo y de la acción de la Iglesia.

Pensamos que, a despecho de lo que se plantea por parte de los autores materialistas, es precisamente en ese “genio religioso” del que habla Puente Ojea, en su relevancia excepcional de tipo espiritual, donde podemos encontrar una mejor y complementaria respuesta en el entendido de que esto tampoco se enmarca dentro de los límites del credo o de la doctrina ortodoxa cristiana. Es más, no obstante lo acotado de su abordaje del fenómeno, Puente Ojea, aunque en un sentido peyorativo, acierta en ligar al Cristianismo primitivo no sólo con un aspecto mesiánico-revolucionario del judaísmo de la época, sino con uno de carácter mítico, que para el no cristiano se encontraba en el componente del mesiánico mismo:

... en la Palestina de siglo I, la revolución popular supo integrarse a un proyecto revolucionario que, pese a su utopismo mítico, resultaba históricamente eficaz, pues la protesta social venía a apoyarse en la vocación político-religiosa de toda una comunidad étnica vigorosa: el pueblo de Israel, como totalidad al servicio de un *ideal nacional teocrático* que, por definición, integraba y polarizaba los esfuerzos y aspiraciones de todos los estratos sociales judíos, con la sola excepción de las aristocracias parasitarias de la dominación extranjera —y aún, fugazmente, sin esta excepción, como ocurrió los primeros meses de la gran insurrección nacional iniciada en el 66 d. C.—. (...) La perspectiva de esta instauración mesiánica —penetrada, a fin de cuentas, de utopía; actualizadora del mito palingénésico de una primera edad adánica paradisiaca— otorgaba a la *revolución nacional y popular* una operatividad práctica desconocida hasta entonces.¹⁶⁹

¹⁶⁹ V. GONZALO PUENTE OJEA *Ideología e historia...* op. cit., págs. 198-200; los destacados son del autor.

De esta forma, aunque el motor de esta “ideología nacional mesiánica” fuese la explotación socioeconómica, siendo el Cristianismo primitivo “un episodio más en el contexto de la vocación revolucionaria político-religiosa de Israel”, sus alcances, sin embargo, fueron mucho más allá de los de cualquier otro: “el episodio de más universales consecuencias del mundo antiguo”, cuyas consecuencias fueron “imprevisibles para sus protagonistas, radicalmente ajenos a la potencia creadora del mito en el marco de los nuevos condicionamientos económicos, sociales y políticos de la historia humana subsiguiente”¹⁷⁰.

4. De la historia al mito o de las verdades de los hechos a las de la imaginación. Algunas reflexiones en torno al saber histórico y su conexión con el mito como eje importante en el acercamiento a la figura de Jesús

En los apartados anteriores de este segundo capítulo de nuestra investigación, hemos visto que, si bien no hay acuerdo acerca de la existencia histórica de Jesús, la investigación especializada más seria y actualizada coincide en señalar que, no obstante el carácter problemático de las fuentes, esto, en efecto, fue así. Hemos visto entonces qué es lo que, desde punto de vista histórico-crítico, podemos saber acerca de la existencia histórica de Jesús y que si bien es poca información, se corresponde en buena medida con la cadena de hechos principales que culturalmente conocemos de él a través de los *Evangelios*. Asimismo, vimos que, por su contexto histórico, la existencia de Jesús canalizó, por proyección, tanto las expectativas de reivindicación social de amplios sectores empobrecidos de la población, como las expectativas mesiánicas de los judíos que se encontraban bajo el yugo romano. Ambos elementos permiten comprender por qué fue ajusticiado como un peligroso agitador, como un subversivo político por el Imperio Romano y por qué su figura sigue asociada a la rebeldía política e incluso a la revolución.

¹⁷⁰ V. Id. *Ibid.*, pág. 200.

Quisiéramos realizar unas cuantas reflexiones acerca de lo expuesto desde la perspectiva del saber histórico con respecto a Jesús.

Lo primero, es que ante la consideración del total de los datos históricos determinados como auténticos por los especialistas de acuerdo con el método histórico-crítico, algunos lectores bien podrían pensar en lo escasos que resultan los que se tienen de este personaje, en relación a la importancia que éste tiene dentro de la historia de la humanidad. Ello sin duda es así. Sin embargo, harían bien en recordar que, como bien señala Hans Küng, esto es mucho más de lo que podemos decir de otros grandes maestros espirituales de la humanidad, como en el caso de los fundadores de las grandes religiones asiáticas¹⁷¹; quizás con la única excepción de la del Profeta Muhammad (570?-632 d.C.)¹⁷², la figura es la más establecida históricamente, en el contexto de los fundadores de las grandes religiones mundiales.

¹⁷¹ Piénsese en los casos de Siddharta Gautama (553-480 a.C. aprox.), el príncipe de los Sākyas conocido posteriormente como Sākyā Muni (“el sabio de los Sākyas”), y aún más como el Buda —el “Despierto” histórico, en alusión a los muchos “despiertos” en la historia antes que él—, cuya imagen aparecería, según Küng, “ostensiblemente estereotipada en los textos doctrinales (suttas) y cuya leyenda, marcadamente sistematizada, relata una vida ideal más que histórica”, y cuyas doctrinas se conservan “en fuentes que fueron escritas por lo menos medio milenio después de su muerte”; el caso de Confucio (latinización de Kong Fuzi / Kong Fu-Tsé / K’ung Fu Tzu, 551-479 a.C.) o el “Maestro Kong” —o “K’ung” o “Kung”—, título de veneración dado al sabio Kong Qiu o Kong Zhongni, perteneciente a la Dinastía Zhou; o el de Li Erh o Li Dan, más conocido entre nosotros por el título de veneración de Lao Tsé (Lao Tzu / Lao Zi / Lao Dan) —el “Niño Viejo” o “Viejo Maestro”—, maestro de ritos, sabio encargado de la biblioteca real de su tiempo y fundador del taoísmo, cuya existencia está casi por completo dentro del ámbito de lo legendario. V. HANS KÜNG *Jesús* op. cit., págs. 23-25. Cfr. H. SADDHATISSA *Introducción al Budismo*, traducción de Eduardo Castillo, Madrid, Alianza, 1974, págs. 13-17; SAMUEL BERCHOLZ y SHERAB CHÖDZIN KOHN *La senda de Buda. Introducción la budismo*, traducción de Joaquín Adsuar et. al., Buenos Aires, Planeta, 1994, págs. 21-66; RAMIRO A. CALLE *Buda. El príncipe de la luz. Su vida, su enseñanza*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, págs. 19-213; WALPOLA RAHULA *Lo que el Buddha enseñó*, prólogo de Paul Demiéville, traducción de Gilberto Lachassagne, Buenos Aires, Kier, 2002, págs. 15-16; PIERRE DO-DINH *Confucio*, traducción de Domingo Lagunillas, Madrid, Aguilar, 1960, págs. 31-100; RICHARD WILHEM *Confucio*, traducción de A. García-Molins, Madrid, Alianza, 1966, págs. 9-91; XINZHONG YAO *El confucianismo*, traducción de María Cándor, Madrid, Cambridge University Press, 2001, págs. 43-49; JEAN LEVI *Confucio*, traducción de Albert Galvany, Madrid, Trotta, 2005, págs. 21-72; ALAN WATTS *El camino del Tao*, con la colaboración y prólogo de Ai Chung-liang Huang, traducción de Horacio González Trejo, Barcelona, Kairós, 2004, págs. 27-33; TOSHIHIKO IZUTSU *Sufismo y taoísmo. Laozi y Zhuangzi Vol. II*, traducción de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela, 1997, págs. 13-19; ISABELLE ROBINET *Lao zi y el Tao*, traducción de Francesc Gutiérrez, Barcelona, José J. De Olañeta, 1999, págs. 9-13; ANGUS CHARLES GRAHAM *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, traducción de Daniel Stern y revisión de Flora Bottom, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, págs. 307-311.

¹⁷² Considerado “el sello de los profetas”, modelo de “hombre perfecto” que vino a poner fin a la “Era de la Ignorancia” y de quien, además de la recopilación de su dictado del *Corán* y la extensa colección de los *hadiths* o hadices, esto es, la recopilación de sus “dichos” y actuaciones, escrupulosamente establecidos en sus fuentes por los investigadores y eruditos islámicos llamados “tradicionalistas” y las

Lo segundo, es que el punto de vista histórico-crítico le ha permitido a ciertos teólogos y estudiosos plantear, incluso desde el compromiso total con el credo cristiano, un acercamiento mucho más abierto y no puramente dogmático, como el que podría verse, por ejemplo, en Ratzinger o en Kasper. Desde esta perspectiva, Edward Schillebeeckx ha escrito al comienzo de su notable estudio *Jesús. La historia de un viviente* (1975), que el “*punto de partida* de toda la reflexión es el hombre Jesús, en el sentido humano de la palabra”, y cuya peculiaridad quizá puede llegar a ser “insondable”:

En nuestra historia humana no actúan fantasmas ni dioses camuflados, sino únicamente hombres. (...) El hecho es que ese Jesús de Nazaret desencadenó un movimiento religioso del que nació una religión universal para la que Jesús es la revelación personificada de Dios. Quiero buscar posibles signos en la imagen de Jesús que nos ofrece la crítica histórica, signos capaces de orientar la búsqueda humana de salvación hacia la respuesta cristiana, que habla de una peculiar acción salvífica de dios en ese Jesús. Con ello reacciono, de igual modo que el Nuevo Testamento, contra las cristologías precanónicas del *theios aner*, de un Dios terreno, disfrazado de hombre (según el modelo griego), a los que sobre todo Pablo y Marcos se opusieron firmemente, ya que tales representaciones ignoran el auténtico sentido del verdadero Hijo de Dios.¹⁷³

En el enfoque de Schillebeeckx, aunque “tanto la historia como la fe, tienen sus propias competencias y sus puntos de vista”, al coincidir en Jesús como una misma realidad, en cuanto fenómeno histórico, fe y crítica deben ir en su caso de la mano en cada página del libro, lo cual no podría ser de otra manera si se afirma, como en su caso, que “la salvación debe encontrarse en Jesús, hombre histórico que ha aparecido en una época muy concreta de nuestra historia”. En este sentido, asumiendo sus limitaciones como investigador, nos dice el destacado teólogo:

más tarde los “ulemas” o “doctores de la Ley”, consta temprana información en fuentes no árabes, la primera a tan sólo 24 años después de su muerte, como sucede con el historiador armenio Sebeos. V. MAURICE GAUDEFROY-DEMOMBYNES *La Evolución de la Humanidad. Mahoma*, traducción de José López Pérez, México, Uteha, 1960 (especialmente págs. 1-5); H.A.R. GIBB *El Mahometismo*, traducción de M. Villegas de Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, págs. 28-38 y 69-81; TOR ANDRAE *Mahoma*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1966 (especialmente págs. 239-265); ALBERT HOURANI *La Historia de los Árabes*, traducción de Aníbal Leal, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992, págs. 34-41; KAREN ARMSTRONG *El Islam*, traducción de Francisco J. Ramos, Barcelona, Mondadori, 2001, págs. 43-73; ROGER CARATINI *Mahoma. La vida de un Profeta*, traducción de Cristina Piña, Buenos Aires, El Ateneo, 2003 (especialmente págs. 10-12), y “The Life of Muhammad (BBC Documentary)” en: <https://www.youtube.com/watch?v=wwrBQzhoS6k> (tres episodios, última visita: 25.02.2018).

¹⁷³ V. EDWARD SCHILLEBEECKX op. cit., pág. 28

En el curso de la investigación llegué al amargo convencimiento de que, por exacta que sea una reconstrucción histórica del llamado «auténtico» Jesús de Nazaret, el resultado científico siempre será una *imagen* de Jesús y nunca el verdadero Jesús de Nazaret. De hecho, en el estudio histórico de Jesús se produce un salto cualitativo con respecto a la consideración o memoria ordinaria y espontánea de cualquier persona del pasado. Por sólida que sea la imagen científica de tal imagen del pasado, es una imagen que no conocieron los primeros discípulos de Jesús, aun cuando esté totalmente de acuerdo con el Jesús que entonces vivió y que las Iglesias reconocen ahora como el Cristo. El problema de la continuidad viva entre la fe de la Iglesia primitiva y «Jesús de Nazaret» no coincide en modo alguno con el de la continuidad entre una imagen de Jesús rigurosamente histórica y la fe de la Iglesia primitiva, por más que ambos estén relacionados (...) no se ha ignorado, ni tampoco puede ignorarse, la mediación de veinte siglos de fe y praxis cristiana.¹⁷⁴

Lo tercero, es que tanto por lo que vimos acerca del carácter de los *Evangelios* como monumento-documentos de fe con elementos históricos, como por el hecho de que ante el examen científico del Cristianismo y/o por convicción ante su propia conciencia en el caso de los que no creemos en los dogmas teológicos desarrollados por la cristiandad, junto a la realidad histórica de Jesús y del desarrollo del Cristianismo en la cristiandad, se tenderá a ver en esto la relación entre historia y mito¹⁷⁵. Sin embargo, el reconocimiento tanto del factor histórico como el mítico del Cristianismo, al mismo tiempo, no es prerrogativa sólo del científico que se ocupa de la religión, sino que se da incluso en investigadores que comparten el credo cristiano. Así por ejemplo, Küng también reivindica, contemporáneamente y con fuerza en su *Jesús* (2012), la realidad histórica de la figura central del Cristianismo:

El Cristo del Cristianismo —y nunca se insistirá demasiado en esto contra todo sincretismo antiguo o moderno— no es simplemente una idea intemporal, un principio de validez eterna ni un mito de muy hondo significado. Solo cristianos muy ingenuos pueden congratularse de ver una figura de Cristo en el olimpo de los dioses de un templo hindú. A la condescendiente inclusión de su Cristo en un panteón se opusieron ya con todas sus fuerzas los cristianos primitivos, llegando a pagar por ello incluso con su vida. Prefirieron ser tachados de ateísmo. En realidad, el Cristo de los cristianos es una persona muy concreta, humana, histórica: el Cristo de los cristianos no es otro que Jesús de Nazaret. Es por eso por lo que el Cristianismo se basa esencialmente en la historia, y la fe cristiana es esencialmente una fe histórica. Compárese con los evangelios sinópticos el *Ramayana* (...). Compárese y se verá la enorme diferencia. Solo gracias a su

¹⁷⁴ V. Id. Ibid., págs. 28-29.

¹⁷⁵ V. LUCIO LOMBARDO RADICE et. al. *Los marxistas y la causa de Jesús*, traducción de Manuel Balash, Salamanca, Sígueme, 1976, pág. 34.

carácter de fe histórica ha podido el Cristianismo, ya desde un principio, imponerse a todo tipo de mitologías, filosofías y cultos místéricos. Aunque innumerables hombres han experimentado en Jesús una realidad suprahumana, divina, aunque desde el principio se le han aplicado títulos insignes, no cabe duda de que Jesús fue para sus contemporáneos y para la Iglesia primitiva un *hombre real*.¹⁷⁶

Junto con el compromiso de fe, vemos cómo un cristiano como Küng insiste en que la figura humana de Jesús no sea disuelta en la de Jesucristo, en tanto dios teológico, sino que se integre verdaderamente con ella; a diferencia de lo que opera en la teología hegemónica de la línea vaticana, en donde, en la práctica, una de las dos naturalezas —la divina— subsume por completo o al menos invisibiliza a la otra —la humana—, para la línea histórico-crítica que Küng representa, por el contrario y en consonancia con la doctrina básica de la iglesia, la primera puede y debe basarse, tanto por imperio de realismo como por el estado de situación de las mentalidades en la actualidad, en la segunda, que operaría como un dique de contención de las especulaciones o aseveraciones dogmático-teológicas, en la medida en que cualquier “manipulación, ideologización o mitificación de Cristo tiene su límite en la *historia*”¹⁷⁷.

No obstante, dentro de esta apertura dogmática, nos interesa hacer notar cómo en diversos momentos, al insistir en su historicidad, ha llegado a afirmar que no es un mito, mientras que acá reconoce que no es simplemente “un mito de hondo significado”, pero implicando con ello que *también lo es*. Cuando niega el carácter de mito a propósito de Cristo, lo hace desde la fe creyente —como cristiano, para él Jesús es el Cristo como único hijo de Dios—, pero también y sobre todo desde su posición de teólogo de línea histórico-crítica, en relación al sentido despectivo de mito como sinónimo de “invención fantásica”, sin relación documental estricta con la realidad, sentido derivado de la concepción racionalista-ilustrada, que lo consideraba —como a la religión, de la cual era fuente y/o derivado— como una narración más o menos fantástica que constituía una explicación primitiva, irracional o al menos pre-científica, de los fenómenos y procesos de la realidad.

¹⁷⁶ HANS KÜNG *Jesús* op. cit., 22-23 (los destacados son del autor).

¹⁷⁷ Id. *Íbidem.*, pág. 22 (el destacado es del autor).

No obstante, para varios de los que no somos cristianos, el Cristianismo apunta a ciertas verdades fundamentales, ya sea por medio de la espiritualidad que comparte con las otras dos tradiciones de cuño abrahámico o, precisamente, en tanto que mito.

4.1 *Algo de luz en la entrada y salida de la Caverna (o Breve excursio imprescindible sobre el mito)*

A medida que estoy más solo y ensimismado,
me hago más amigo de los mitos.

Aristóteles

Desde la base que ya tenemos de la historia, nos acercaremos a la figura de Jesús como mito, con el conjunto de ficciones que, creadas a partir de lo real, lo trascienden por la vía de lo fantástico y/o lo maravilloso, vehiculando en su relato una honda verdad vinculada con la experiencia humana. Ello, no sólo para tender un puente con los lectores no creyentes, a quienes se invita a considerar muchas de las afirmaciones de la dogmática como ficciones en este sentido, sino porque, dado su carácter poético e histórico y a-histórico a la vez, el mito —como la literatura, que lo usa y del cual también proviene— es el puente que puede unir, y a menudo une, el nivel concreto de la historia con el —a menudo desde afuera— abstracto de la espiritualidad; el mito, por su cualidad de revelar lo distinto como igual y de tener elementos históricos y contra o para-históricos, contingentes y trascendentes, permite vehicular el contenido histórico-social sin limitarse a él, conectando con realidades internas —necesidades y deseos— muy relevantes en y para el ser humano, como lo veremos a propósito de lo que —con Cassirer— llamaremos el contenido nuclear del mito, que conecta muy directamente con la experiencia espiritual que representa Jesús, en la que cual nos detendremos en el apartado siguiente de esta primera parte de la tesis.

En este sentido, nos interesa examinar el mito primero como forma de conocimiento, como un *saber* distinto de la razón lógico-instrumental, rechazado y respectado por la modernidad occidental, para adentrarnos luego en algunas de sus características fundamentales y, desde ahí, conectar con el Cristianismo en tanto que mito.

Ello será muy importante para la construcción de nuestro objeto de estudio, no sólo porque es otro nivel en que la figura de Jesús vehicula un importante contenido de verdad, que nos permitirá conectar con otro aún más hondo y encubierto, sino que también porque nos parece que este nivel es el que más directamente se conecta con la literatura en general y con la novela escogida como *corpus* de estudio, en particular.

4.1.1. Sobre el mito (o del lado oscuro de la luna racionalista y moderna)

La modernidad occidental ha sido ambivalente con respecto al mito. Éste, nos dice con razón Lluís Duch, “es una realidad sumamente compleja que posee significados y funciones a niveles muy diversos”, por lo que resultaría “comprensible que se hayan ofrecido interpretaciones no sólo diferentes, sino incluso contradictorias”¹⁷⁸. En este sentido, la modernidad occidental ha sido el teatro mayor en que se ha representado dicha obra, y ello no es extraño, si pensamos también en la estrecha relación del mito, tanto a nivel de temas y funciones, como de efecto y/u origen —¿el huevo o la gallina?—, con respecto a la religión y sus rituales. Incluso en las acepciones más comunes dentro del habla coloquial contemporánea, puede apreciarse dicha contradicción, pues en la modernidad se usa la palabra “mito” para referir tanto al desprecio moderno por lo “falso” y/o “primitivo”, como su aprecio por lo que se “eleva por sobre las medianías”; en este contexto, mito significa, por una parte, tanto “una ficción o una imagen falsa, fabulosa e inexistente en nuestro mundo cotidiano (...) más allá de la experiencia y lo verificable”, como, por otra, “un objeto

¹⁷⁸ Para una apretadísima reseña de las distintas perspectivas críticas desde las cuales se ha abordado el estudio del mito, V. LLUÍS DUCH *Antropología de la religión* op. cit., págs. 197-206 (para la cita, pág. 197) y *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, traducción de Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, Barcelona, Herder, 2002, págs. 85-86.

fantástico o un personaje extraordinario al que la imaginación eleva a un plano superior a lo real, algo o alguien cuya imagen deja un impacto deslumbrante en la fantasía colectiva (un tipo fabuloso, una irrepetible ‘estrella’ de la canción o del cine o un campeón deportivo)”. Para los no-especialistas, una opción es acercarse al tema, implícita o explícitamente, desde una definición convencional, más o menos amplia y funcional: así por ejemplo, la sintética que —no sin acierto— propone García Gual, cuando nos dice que “Mito es un relato tradicional que evoca la actuación memorable y paradigmática de unos personajes excepcionales (dioses y héroes) en un tiempo prestigioso y lejano”, o la de Joseph Campbell, quien entiende mito como “metáfora”, señalando que una mitología completa constituye “una organización de imágenes simbólicas y relatos, metáfora de las posibilidades de la experiencia humana y la consumación de una cultura dada en un momento dado”¹⁷⁹. En otra parte nos ha dicho:

Estos fragmentos de información de los tiempos antiguos, que están relacionados con temas en los que se ha apoyado la vida humana, se han construido civilizaciones y se han alimentado las religiones durante milenios, son el reflejo de problemas internos muy profundos, misterios interiores, umbrales de pasaje internos, y si no sabes cuáles son las señales a lo largo del camino, tienes que hacerlo todo solo. (...) Son historias sobre la sabiduría de la

¹⁷⁹ Así, por ejemplo, para el propio García Gual, la función de los mitos es que «aportan una primitiva explicación, confortan y hacen habitable el mundo, iluminan el enigmático trasfondo de la existencia. Y dan pautas para el funcionamiento la vida social, sus fantasmas, sus instituciones y sus ritos». Como se ve, coincide en buena medida con lo que vimos que otros autores atribuían a la religión. A este respecto, señala el filólogo y traductor español, tomando posiciones con respecto a qué origina qué: «(...) el mito suele unirse a la religión, y el culto religioso, en las culturas más diversas, se sostiene y se funda en la narrativa mitológica. Aunque la religión es, desde luego, más que una mitología, necesita de ella. O, dicho de otro modo, la mitología, es decir, los relatos tradicionales sobre lo divino y su representación en el mundo humano, es parte fundamental de toda religión. Si esta podría definirse en conciso apunte como “la administración de lo sagrado” en cada sociedad, los mitos son “historia sagrada” o relatos sobre lo sagrado (en oposición a lo terrenal y profano). Lo sagrado se manifiesta por diversas vías, pero los ritos suelen asociarse con los mitos y la piedad necesita expresarse en ambos, tanto en gestos ceremoniales como en creencias, símbolos e imágenes sagradas. Los mitos fundamentan las creencias religiosas, y se convierten en dogmas del credo religioso, unas veces de modo más riguroso, otras menos». La definición de mito que damos aquí, reproduce con variaciones muy menores la que había dado antes, en su introducción a la primera edición de su *Diccionario de mitos* (1997): «mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias —héroes y dioses— en un tiempo prestigioso y esencial». V. CARLOS GARCÍA GUAL *Diccionario de mitos*, Madrid, Siglo XXI, 2003, págs. IX-XI y 1-7 (para la cita en esta nota pág. 3), *Historia mínima de la mitología. Los mitos clásicos y sus ecos en la tradición occidental*, Madrid, Turner/Colegio de México, 2014, págs. 17-25 y 36-40 (para las citas, tanto en el texto como en la nota, págs. 19-20, 22 y 36-37); JOSEPH CAMPBELL *Tú eres eso. Las metáforas religiosas y su interpretación*, traducción de César Aira, Buenos Aires, Emecé, 2002, págs. 23-34 (para la cita en el cuerpo pág. 24).

vida, y lo son de verdad. Los que aprendemos en nuestras escuelas no es la sabiduría de la vida. Aprendemos tecnologías, recibimos información. Entre el profesorado existe hoy una inquietante negativa a enseñar a los alumnos los valores de la vida relacionados con las asignaturas.¹⁸⁰

Desde ese marco general, ya sea el de una definición descriptivo-formalista o metafórico-connotativa más o menos común, cada autor/a especializado/a o no, puede elaborar sus hipótesis y distinciones, acerca de su origen, concepto, importancia y función. En lo que sigue, con el Cristianismo en mente, buscaremos acercarnos a la situación del mito en la modernidad, para luego identificar algunos de los elementos que nos parecen como fundamentales en este complejo fenómeno, a fin de regresar al Cristianismo y a su historia, para buscar una noción más amplia y honda de los significados que implica la figura de Jesús.

4.1.2. Mythos y Logos: *tensiones y contradicciones en la modernidad occidental*

En su *Mito y razón* (1993), libro que reúne reflexiones que, desde 1954 a 1992, realizara el filósofo alemán sobre el tema, Gadamer asegura que esta ambigüedad moderna con respecto al mito, corresponde al doble origen del pensamiento moderno. Por un lado, éste, sería esencialmente “Ilustración, pues comienza con el ánimo de pensar por uno mismo que hoy impulsa a la ciencia; tanto la expansión ilimitada de las ciencias experimentales como el conjunto de transformaciones de la vida humana en la época técnica, que parten de esas ciencias, atestiguan y confirman ese ánimo”¹⁸¹. Sin embargo, por otro, el origen del pensamiento moderno también tendría para él otra fuente, que sigue viva hasta hoy: “la filosofía del idealismo alemán, la poesía romántica y el descubrimiento del mundo histórico que acaeció en el Romanticismo; todos ellos se han mostrado dentro del impulso ilustrado de la modernidad, como un movimiento contrario vigente hasta hoy”. Aunque Gadamer restringe esto último al

¹⁸⁰ V. JOSEPH CAMPBELL y BILL MOYERS *El poder del mito*, traducción de César Aira, corrección de J. E. Martínez y revisión de Esther Andrés, Barcelona, Emecé, 1991, págs. 27-70 (para la cita págs. 28 y 37); CHRISTOPH JAMME *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, traducción de Wolfgang J. Wegsscheider, Barcelona, Paidós, 1999 (especialmente págs.13-21).

¹⁸¹ HANS- GEORG GADAMER op. cit, pág. 13

ámbito alemán, dejando al mundo inglés y su revolución industrial plenamente dentro del ámbito ilustrado, nos parece, con Octavio Paz, que el romanticismo también tiene un origen no sólo alemán sino también inglés, con dos importantes precedentes: Hölderlin y Blake, respectivamente. Como fuere, desde ese doble origen el romanticismo —como erótica, política, estética, como, en fin, “visión de mundo” crítica frente a los excesos racionalistas de la ilustración— se expandió, transculturalmente, como “tradicción de la ruptura” en sucesivas metáforas al ámbito francés y español, primero como copia diferencial y luego como reformulación en distintas metáforas (v. gr. el simbolismo francés, el modernismo hispanoamericano), hasta sincronizarse más o menos en el contexto de las vanguardias históricas¹⁸².

Desde su perspectiva tan amplia temporalmente como eurocéntrica culturalmente, para Gadamer, si examinamos la formación de la civilización occidental, encontraremos que el impulso ilustrado se habría dado en tres momentos fundamentales con los cuales estaría íntimamente relacionado el problema del mito¹⁸³, puesto que Ilustración y Romanticismo¹⁸⁴ serían las palabras modernas —que ya no tan contemporáneas— para referir la antigua tensión entre *logos* y *mythos*. *Mythos*, que en Homero fue tan sólo “discurso”, “proclamación”, “notificación”, sin asomo de falsedad, fantasía y/o relación con lo divino, tuvo prontamente, ya en la *Teogonía* de Hesíodo, en palabras de las musas, estos sentidos, aludiendo a “todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses” y vinculando al mito desde su origen —por su “aparición” como fuente escrita primera en Homero y por su relación con la verdad en Hesíodo, y como veremos más

¹⁸² V. las páginas clásicas de *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia* (1972) en *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas I*, edición del autor, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, págs. 361-362, 367-371, 385-399, 403-419 y 423-484.

¹⁸³ Id. *Ibid.*, pág. 24.

¹⁸⁴ En *Verdad y método* (1975), Gadamer postula —al contrario de lo que acabamos de ver en Paz— que el romanticismo comparte en el fondo la creencia ilustrada que Weber sintetizó en su fórmula del “desencantamiento del mundo”, con su progresivo e irreversible proceso de racionalización y secularización, sólo que invierte el valor positivo y de “progreso” que el pensamiento ilustrado ve en ello. Sin embargo, más tarde, en «Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia» (1984) y otros ensayos anteriores, Gadamer pone en duda la tesis weberiana misma, tanto por la reducción moderna de la religión a una mera “certeza de fe”, como porque llega a ver la religiosidad desplazada incluso en el ateísmo radical de la última etapa de la modernidad. V. HANS- GEORG GADAMER *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapiro, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 340-341 y *Mito y razón* op. cit., págs. 24, 38 y 54-59.

adelante— con la poesía¹⁸⁵. Por su parte, *logos*, que originariamente significa “unir”, “contar”, remitiendo “al ámbito racional de los números” y al de las relaciones entre éstos, reemplaza en un primer momento al mito como palabra en desuso, para luego diferenciarse como discurso autónomo, de tipo “explicativo y demostrativo”. Para Gadamer, es desde aquí, desde este ámbito que “se generaliza la palabra *logos* como concepto contrario a *mythos*. En oposición a aquello que refiere una noticia de la que sólo sabemos gracias a una simple narración, «ciencia» es el saber que descansa en la fundamentación y en la prueba”¹⁸⁶.

Sin embargo, como bien puntualiza Duch —vía citas a Vernant, Bollack y Schlatter, en su logradísimo y ya citado *Mito, interpretación y cultura*—, antes del ininterrumpido interés por el mito que va y vuelve cada cierto tiempo de maneras contrapuestas en la cultura occidental y antes de que en el contexto de la modernidad ilustrada éste significase sobre todo lo que es “falso” e “irracional”, cuando entre finales del siglo VII y hasta mediados del V A.C., los presocráticos fueron los primeros en cuestionarse críticamente acerca de la cuestión de la veracidad del mito, no sólo se encontraron con que éste no era una ficción cualquiera, sino una “seria reflexión al entorno de los aspectos más decisivos y fundamentales de la existencia humana”¹⁸⁷.

La oposición binaria *mythos/logos*, que en el origen no es tal, se reproduce, pues, en otras posibles equivalentes (religión/ciencia, fantasía/verdad, metafísica/física, romanticismo/ilustración, poesía/filosofía, ficción/historia, analogía/ironía, etc.), todas las cuales tienen el mismo conflicto por debajo: dos maneras distintas —menos contrapuestas y más complementarias de lo que se ha querido aceptar, aunque a menudo enfrentadas en una lucha por la hegemonía en el ámbito cultural— de ver y relacionarse con el conjunto, tanto externo como interno, de lo que denominamos realidad. En este sentido, coincidimos plenamente con Duch cuando señala que si por una parte es cierto que el camino unidireccional del racionalismo moderno que va desde el mito al *logos* en tanto que superación sería

¹⁸⁵ V. HESÍODO *Obras y fragmentos*, introducción general de Aurelio Pérez Jiménez, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 2000, págs. 10-11.

¹⁸⁶ V. HANS- GEORG GADAMER op. cit., págs. 25-26 (los destacados son del autor).

¹⁸⁷ V. LLUÍS DUCH *Mito, interpretación y cultura...* op. cit., págs. 44-45 y 75-81 (para las citas, pág. 45) y RAMÓN XIRAU op. cit., pág. 21..

“una declaración de «final de viaje canónico»”, un cierre con “golpe de autoridad” que no tardará en desmoronarse una y otra vez, pues las interpretaciones de los mitos “por fantasiosas que puedan ser, nunca se encuentran completamente alejadas del espíritu del ser humano, porque el hombre es un *animal imaginativo* que nunca permanece completamente alejado de sus creaciones” y que lo que se expresa mediante el *mythos* permanece en el mutismo, en la inexistencia cuando nos proponemos otorgarle un lenguaje «lógico». Pero también coincidimos con él, cuando afirma que el “alegato a favor del *mythos* nunca se puede desvincular de la afirmación del logos como parte imprescindible de la expresividad y de las acciones de los humanos¹⁸⁸. Concordamos con Xirau cuando sostiene que, por importante que sea la verdad de la lógica,

... no es la única verdad que los hombres persiguen y de reducimos a la lógica —útil, precisa y exacta como es— muy probablemente acabaríamos por ver al hombre de manera limitada, parcial y, en el sentido exacto de la palabra, carente de *logos*, de lógica. Las grandes verdades, o si se prefiere, los grandes acercamientos a una visión de la criatura humana presuponen una visión integral del hombre: amor, razón, mito; es decir, una visión armoniosa de lo que el hombre, en algunos momentos privilegiados, puede llegar a ser.¹⁸⁹

En lo que respecta al capítulo moderno de la tensión entre el «discurso mítico» y el «discurso lógico», las tendencias ilustradas en contra y las románticas a favor del mito¹⁹⁰ —con antecedentes en el primer Herder y en Vico, y variados subsecuentes modernos— pueden apreciarse condensadas en diversos momentos. Así, por ejemplo, lo vemos en el siglo XIX dentro de la obra de Nietzsche, que va desde el ideal artístico y la nostalgia por la pérdida del mito de y en la tragedia, unida a la esperanza del advenimiento de un “renacimiento del mito germano” en el tiempo de *El nacimiento de la tragedia* (1872), hasta el ideal vitalista del “superhombre” y del poder de la razón, a través de la filosofía y de la ciencia, con un rechazo e intento de destrucción de —como vimos— lo que vio como cualquier “ídolo” o mistificación, incluyendo a la religión, la moral y alcanzando al mito, desde *Humano, demasiado humano* (1878). En el siglo XX, en tanto, puede verse en un libro tan señero dentro de

¹⁸⁸ V. LLUÍS DUCH *Mito, interpretación y cultura...* op. cit., págs.13-21 (para las citas, págs. 15-16 y 18; los destacados son del autor).

¹⁸⁹ RAMÓN XIRAU op. cit., pág. 17.

¹⁹⁰ V. CARLOS GARCÍA GUAL *Historia mínima de la mitología...* op. cit., págs. 195-200.

lo que ha dado en llamarse la “teoría crítica” como la *Dialéctica del Iluminismo* (1947) de Adorno y Horkheimer, en donde vemos cómo los autores plantean la pervivencia del mito antiguo por debajo de las transformaciones de la modernidad (como lo habría visto también el joven Benjamin en su crítica del capitalismo como naturaleza, sueño y mito) y que, en el contexto de la “social-tecnología” del fascismo —y en la que habría degenerado *in extremis* el propio triunfo de la racionalidad ilustrada, primero sobre la naturaleza y luego sobre los propios seres humanos—, éste puede ser una racionalidad de tipo emancipatorio, con respecto a la propia mitología ilustrada del progreso sin límites de la mano de la Razón: “Ya el mito es de por sí Ilustración, y: la Ilustración revierte en mitología”, pues ¿hasta qué punto no ha sido la misma conciencia crítica mistificada? Más adelante, en su *Dialéctica negativa* (1966), Adorno iría más allá en su oponer, como irreconciliables, el «discurso mítico» y el «discurso lógico». Así, en el contexto de su reflexión crítica sobre el pensamiento de Heidegger, escribió:

(...) es antiintelectualista por coerción del sistema, antifilósofo por filosofía, lo mismo que los actuales renacimientos religiosos no se dejan inspirar por la verdad de sus doctrinas, sino por la filosofía de que sería bueno tener una religión. La historia del pensamiento es, hasta donde se la puede rastrear, dialéctica de la Ilustración. Por eso Heidegger, de manera bastante resuelta, no se detiene, como en su juventud quizá pudo seducirlo, en ninguna de sus etapas, sino que con una máquina del tiempo wellsiana se precipita en el abismo del arcaísmo en el que todo puede ser todo y significar todo. Tiende la mano al mito; también el suyo resulta ser uno del siglo XX, la apariencia, como la historia lo ha desenmascarado y que se patentiza en la perfecta incompatibilidad del mito con la forma racionalizada de la realidad en que toda conciencia está imbricada. (...) Con el concepto de ser de Heidegger se anuncia el mítico del destino: «El advenimiento del ente estriba en el sino del ser». La ensalzada indistinción entre existencia y esencia en el ser es llamada con el nombre de lo que es: ceguera del nexo natural, fatalidad de la concatenación, negación absoluta de la trascendencia que tremola en el discurso del ser. (...) La celebración de lo sinsentido como sentido, la repetición ritual de los nexos naturales en las acciones simbólicas naturales como si, por ello, fueran sobrenaturales, es mítica.¹⁹¹

Para Adorno, desde su posición neoilustrada, no sólo mítica sería “la celebración del sinsentido como sentido”, sino que también ya no sería una degeneración de la Ilustración la que produciría el fascismo, sino que, incluso cuando

¹⁹¹ V. THEODOR W. ADORNO *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad. Obra Completa 6*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2011, págs. 99-129 (para la cita, pág. 118).

ésta es consecuente consigo misma, “revierte en mitología en el momento en que (...) interrumpe la reflexión creyendo en la existencia de lo dado en última instancia”, como “derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación el mundo”¹⁹², y que es lo que puede verse, desde fuera, por ejemplo, detrás del —aparente— triunfalismo de la tesis del “fin de la historia” de Hegel hasta sus continuadores (pos)modernos, intelectuales estos últimos al servicio —consciente o no— del gran capital.

4.1.3. Algunos acercamientos relevantes al mito I: Ernst Cassirer

Como fuere, desde el ámbito de la filosofía, este fenómeno ya había sido visto, antes que por los pensadores vinculados a la “Escuela de Frankfurt”, por Ernst Cassirer, que ha sido uno de los que más seria y sostenidamente se interrogó acerca del mito. En su excelente libro *El mito del Estado* (1946), luego de pasar revista a algunas de las más importantes reflexiones modernas acerca del mito, como las de Frazer (quien junto a otros como Tylor y Lang, consideraba al mito desde un evolucionismo darwiniano como una “especie de ciencia primitiva”, de lenguaje primitivo en el comienzo de las culturas, concepción desde la cual elaboró su “vasta e influyente compilación mitológica”), el primer Lévy-Bruhl (que lo consideraba como el producto privilegiado de la “mente primitiva”, la que no tendría ningún punto de contacto con nuestra “mente positiva” moderna, “crítica, lógica y realista”), de Müller (que lo entendía como una suerte de “enfermedad del lenguaje”, derivada de “un uso confuso de las imágenes del lenguaje”, siendo para él una derivado de éste, al contrario de lo que postuló Schelling) y de Freud (quien, en sentido contrario a la

¹⁹² V. THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER *Dialéctica del Iluminismo*, traducción de H.A. Murena, Madrid, Editora Nacional, 2002, págs. 7-81 y THEODOR W. ADORNO *Dialéctica negativa...* op. cit., págs. 15-63 (para a cita, pág. 15). Esto, en parte ya había sido apuntado por Jamme, autor de una obra, publicada por primera vez en 1991, que si bien no cala con hondura en el conjunto sino más bien en sectores acotados de la obra de los autores tratados, es de todas formas una solvente y sugerente panorámica —tan ordenada como erudita— sobre el tema del mito en las épocas moderna y contemporánea. V. CHRISTOPH JAMME *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, traducción de Wolfgang J. Wegscheider y revisión técnica de Joan Carles Mèlich, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 138-146 (para su visión de Nietzsche) y 179-180 (para las citas y su visión de Adorno y Horkheimer), y LLUÍS DUCH *Mito, interpretación y cultura...* op. cit., págs. 150, 196, 433, 440 y 486-487.

evidencia antropológica, especulativamente “ha cambiado la escena” los relatos míticos, desde el marco de las interpretaciones naturalistas del mito —solar, lunar, etc.— a la de los mitos sexuales del complejo de Edipo), Cassirer pasa a plantear su propia postura.

Para él, lo primero es evitar el concentrarse en los temas y contenidos del mito: como “forma simbólica”, y al igual que el lenguaje y el arte, puede y de hecho trata de los más diversos temas. No obstante, algo muy distinto ocurre con sus motivos. Al respecto, nos dice:

Los temas del mito y los actos rituales son infinitamente variados; son incalculables e insondables. Pero los motivos del pensamiento mítico y de la imaginación mítica son, en cierto sentido, siempre los mismos. En toda actividad humana y en todas las formas de la cultura humana encontramos una “unidad de lo diverso”. El arte nos ofrece una unidad de intuición; la ciencia nos ofrece una unidad de pensamiento; la religión y el mito nos ofrecen una unidad del sentimiento. El arte nos abre el universo de las “formas vivas”; la ciencia nos muestra un universo de principios y leyes; la religión y el mito empiezan con la conciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida. (...) La identidad que concibe la religión de los Upanishads es una identidad metafísica; significa la identidad fundamental del Yo y el Universo, del “Atmán” y el “Bramán”.¹⁹³

Sin embargo, esta identidad metafísica fundamental entre el yo y el Universo, entre el alma individual y el Espíritu, entre lo concreto, contingente, pequeño e individual/personal, y lo abstracto, esencial, inmenso y supra-individual o no-individual, es un tipo de identidad que, debido a su extremo grado de abstracción, no tendría cabida en el contexto de una “creencia primitiva” como la que sirvió de origen y refugio para el mito. En dichas creencias antiguas, lo que genéricamente encontramos

Es un profundo y ardiente deseo que sienten los individuos de identificarse con la vida de la comunidad y con la vida de la naturaleza. (...) Para que esta vida se conserve tiene que ser constantemente renovada. Pero esta renovación no se concibe en términos puramente biológicos. La persistencia humana depende también en este caso de actos sociales y no de actos fisiológicos. La expresión más clara de esta convicción general se encuentra en los ritos de iniciación, los

¹⁹³ ERNST CASSIRER *El mito del Estado*, traducción de Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, págs. 7-47 (para su lectura de los distintos autores acerca del mito) y 48-63 (para su propia lectura; para la cita, págs. 48-49; los destacados son del autor). V. asimismo, CARLOS GARCÍA GUAL *Historia mínima de la mitología...* op. cit., págs. 200-204 (para ciertas citas del texto, pág. 202-203).

cuales son un elemento importante e indispensable en toda sociedad primitiva. (...) Para que el nuevo ente social pueda nacer, el ente físico tiene, en un cierto sentido, que morir. (...) El ciclo de la vida que aparece en la sociedad humana y constituye su esencia misma, aparece también en la naturaleza. El ciclo de las estaciones no lo producen meras fuerzas físicas. Está indisolublemente unido a la vida del hombre.¹⁹⁴

En este punto, nos parece que el filósofo toca un punto central a propósito de identificar que lo que está por detrás de la gran diversidad temática de los mitos tiene que ver con los ciclos de vida, con su aparición, decaimiento y renovación, tanto biológica como social. Sin embargo, ya en la cita anterior vimos, a propósito de la identificación entre *Atman* y *Brahman*, entre el “alma individual” y el “Absoluto” impersonal en los *Upanishads*, asomó un contenido aún más hondo que lo puramente sociológico y/o biológico cifrado, esto es, una búsqueda, un anhelo, un hondo deseo de “identidad metafísica” entre el yo y el Universo, lo que constituye un elemento clave no sólo en nuestra visión del mito, sino de las verdades espirituales que el mito vehicula en la literatura, y, por cierto, en el caso de esta investigación, de nuestra propuesta de lectura de *Hijo de hombre*.

En esta línea de reflexiones, resultaría útil ver cómo opera esto en el contexto de la cultura griega, que para muchos lectores resultará quizás más cercana. Acerca de ella, Cassirer asegura que sus creencias parecen muy lejanas de las “concepciones primitivas”, pues ya no se encontrarían “los ritos mágicos, los fantasmas y espectros, el temor a la muerte”, sino que —de acuerdo con la definición de Winckelmann— el mundo homérico se distinguiría más bien por “noble simplicidad y su serena grandeza”. Sin embargo, el moderno estudio de las religiones y su historia ha mostrado que ello no fue siempre así: Zeus, Apolo y los tradicionales dioses del Olimpo no tuvieron la fortaleza para “resistir y expulsar a los poderes demoníacos que aparecían en el culto de Dionisos”, originado en Tracia y tal vez en cultos asiáticos. Para Cassirer,

En el culto dionisiaco no se encuentra apenas ningún rasgo *específico* del genio griego. Lo que aparece en él es un sentimiento fundamental de humanidad, un sentimiento que es común a los mitos primitivos y las más sublimes, espiritualizadas religiones místicas. Es el profundo deseo que siente el individuo de liberarse de las ataduras de la propia individualidad, de sumergirse en la

¹⁹⁴ ERNST CASSIRER *El mito del Estado*, op. cit., págs. 49 y 51-52; los destacados son del autor.

corriente de la vida universal, de perder su identidad, de ser absorbido por la totalidad de la naturaleza; el mismo deseo que expresan los versos del poeta persa Maulana Yalaluddin Rumi: “Quien conoce el poder de la danza, mora en Dios”. El poder de la danza es para el místico el verdadero camino hacia Dios. En el delirante molino de la danza y de los ritos orgiásticos, nuestro yo finito y limitado desaparece. El Yo, el “déspota oscuro” como lo llama Rumi, muere —y Dios nace.¹⁹⁵

Lo que más nos interesa es, por supuesto, destacar el rasgo que Cassirer — muy acertadamente a nuestro juicio— identifica como común, tanto a los mitos como a las diversas manifestaciones de la espiritualidad religiosa, de la mística: ese profundo deseo humano de salir de la cárcel de su yo, de disolver su identidad individual en la “corriente de la vida” como una totalidad. Este punto es central y confiamos en que los lectores atentos sabrán ver la relación directa con aquello que veremos un poco más adelante, a propósito del sacrificio del yo, del pequeño yo del ego, para que pueda aparecer el verdadero yo: el deseo de disolver el yo y unirse a la corriente universal de la vida puede ser entendido como el deseo profundo de “retornar” a Dios o a la Vacuidad como Lo Indeterminado, a lo Uno, al Absoluto, al gran Misterio, en la mística, y, por lo tanto, el ciclo de renovación de la vida tiene que ver con ese segundo nacimiento, ya no biológico, sino espiritual. Después de él no hay muerte; sólo cambio aparente, dentro del nivel de los fenómenos. La vida es una ilusión; un sueño y la muerte es un despertar de éste. Esto será absolutamente clave para comprender, más adelante, nuestra posición a propósito de la Pasión, del sentido de la crucifixión, de la muerte y resurrección de Jesús, como también de otros elementos dentro del Cristianismo o de lo que podemos llamar también —nada peyorativamente, como se verá— el “mito cristiano”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ V. ERNST CASSIRER op. cit, para las citas en el cuerpo y en párrafo aparte, pág. 53; los destacados son del autor.

¹⁹⁶ A pesar de haber llegado —aunque con inexactitudes e incomprendiones— a este núcleo de sentido tan importante, buena parte de esta verdad se le oscurece al propio Cassirer, lo cual tampoco es tan extraño; cada uno de nosotros/as es hijo/a de su tiempo y, ya se sabe: la razón no es el medio para la comprensión de estas cuestiones. A Cassirer, es el prejuicio o marco de comprensión —según se prefiera— racionalista-ilustrado el que lo aleja de lo que ve o se lo oscurece en su verdadera dimensión: sociologiza e historiza lo que es espiritual; identificando el espíritu con la razón y sus productos, la filosofía y la ciencia. Así pues, a pesar de sus críticas a las posturas de Frazer, Lévy-Bruhl, Müller, Freud y otros, el mismo Cassirer se encuentra también dentro de los límites de la matriz (neo)ilustrada. Por ello, si bien es capaz de ver en el mito la verdad que es proclamada desde hace siglos por las tradiciones espirituales, para él es sólo una poderosa objetivación social simbolizada en imágenes, una explicación pre-filosófica —propia y adecuada de la “infancia del género humano”— para que el hombre pueda superar la angustia ante la muerte.

4.1.4. Algunos acercamientos relevantes al mito II: Hans Blumentberg

Blumentberg hereda y continúa la perspectiva filosófica de Cassirer, pero representa a su vez una apertura en varios sentidos. En su monumental *Trabajo sobre el mito* (1979), ya había planteado que la inmensa cantidad de las teorías históricas acerca del origen de la religión podían sintetizarse en dos: la representada por Feuerbach, para quien “la divinidad no es otra cosa que la autoproyección del hombre en el cielo”, que enriquece “su concepto de sí mismo”, haciéndose “capaz de retirar su proyección de ser interino”, y la representada por Otto, para quien “el dios o los dioses surgen a partir de una sensación primigenia, apriorística y homogénea de lo santo, en donde van vinculados, secundariamente, horror y el miedo, la fascinación y la angustia cósmica, lo inquietante y extraño”. Si bien es cierto Blumentberg piensa que nunca sabremos “cómo ha surgido el mito y qué vivencias hay en el fondo de sus contenidos”, sino tan sólo “la articulación y ordenación histórica de las representaciones que se han ido haciendo sobre su origen y carácter originario”, por lo mismo decide concentrarse en éstas y vemos cómo en sentido, en *El mito y el concepto de realidad* (2001, póstumo), retoma una idea en la que sintetiza brillantemente los polos que identifica dentro de las teorías históricas de surgimiento de la religión a la que el mito está tan estrechamente ligado. Así, para Blumentberg, tanto el origen como el carácter originario que tiene el mito

se presentan en lo esencial bajo dos categorías antitéticas y metafóricas. Dicho de forma sucinta: como *terror* y como *poesía*, que significa: como expresión desnuda de la pasividad frente al hechizo demoníaco o como excesos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre. Estas categorías son suficientemente poderosas para abarcar casi todas las interpretaciones de la mitología que han surgido hasta ahora.¹⁹⁷

Para el filósofo alemán —cuyo “ahora” no pudo haber pasado de su muerte en 1996—, por un lado el terror, secundario en la noción de lo santo de Otto, se releva y

¹⁹⁷ HANS BLUMENTBERG *El mito y el concepto de realidad*, traducción de Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2004, pág. 15 (los destacados son del autor).

será, como veremos, para él siempre en el fondo el terror a la muerte, mientras que, por otro, la tesis de Feuerbach, que retoman Marx y sus continuadores, reaparece sobre todo como “elevación teomorfa” del ser humano.

Asimismo, el mito, en tanto “prefiguración” de “pesadas fatalidades y de coerciones opresoras o, cuando menos, a los actos que resultan incomprensibles desde la mentalidad pragmática actual”, era a lo cual se referiría Cassirer cuando escribió que “el mito es una objetivación de la experiencia social del hombre”, y que, al mismo tiempo que objetivaba esto en imágenes y relatos, privaría “a lo incomprensido de la pretensión de entenderlo y verlo legitimado desde las condiciones presentes de su realización”, siendo, la de Cassirer una “argumentación que siempre y al mismo tiempo establece cuál será la única forma posible de argumentar”, cuando afirma que “esta realidad no puede ser rechazada o criticada; debe ser aceptada de un modo pasivo”. A diferencia del “funcionalismo severo” de autores como Cassirer y Freud, y sobre todo del de Adorno, en donde el mito es “casi demonizado”, Blumemberg, a través de los planteamientos de autores como Vico, Creuzer y Schlegel, rescata y destaca del mito “la observación de su libertad suspendida, de su fabulosa proliferación que parece poseer la naturalidad y el dinamismo de la orgánico, la obviedad de lo que ha sido dado desde el principio”. Es precisamente este primer elemento, el de la libertad, lo que primero le interesa. Así, con respecto a la génesis del mito, se pregunta

¿no podría la relación entre caos y fantasía apuntar también hacia una libertad derivada, realizable sólo por medio de la superación y como consecuencia de una anulación? La mitología como revisión de viejos contingentes de concepciones atemorizantes y opresoras, no sería, por lo tanto, lo inicial, sino la libertad que se erige en su contra, el mito «despojada de su vieja dignidad mística», mientras que sólo un «modo de ver religioso» podría lamentar que «debido a la poesía mítica de los griegos, la suma seriedad de épocas pretéritas hubiese degenerado en un libre juego de fantasía». Esta concepción permitiría situar las categorías antitéticas de la interpretación el mito en que se fundamentarían unas a otras.

El *mito* como palabra programática de un contraste romántico deduce de la comprensión del concepto que tiene de sí mismas la filosofía y la cientificidad que ella genera —la de ser la superación de una época histórica dominada por la mitología y en la que el conocimiento del mundo estuvo frenado por ella— que también, y ante todo, cabría compensar e incluso anular las decepciones y

pérdidas derivadas del pensamiento racional si se renovase o volviese a incluir lo que la autoconciencia del periodo racional considera superado.¹⁹⁸

Junto con este aspecto libertario, vemos aparecer en la lectura de Blumemberg sobre el mito, que se reitera la dinámica binaria que habíamos visto en Sabato y en Gadamer entre *Logos* y *Mythos*, como también la vinculación de ésta con otros momentos históricos más cercanos, bajo la dicotomía Ilustración/Romanticismo. Al respecto, habría que decir que cierta búsqueda de libertad pudo expresarse en el lenguaje artístico como búsqueda de la liberación de los contenidos místicos y/o trascendentales de las tradiciones espirituales y de las religiones sociológicas, lo que en las vanguardias históricas —no obstante la adscripción política de izquierda de sus tendencias más representativas, como el surrealismo— se expresó aún más radicalmente, siguiendo ciertas tendencias ya incubadas en ciertos autores del simbolismo francés, como un intento de liberación de la vehiculación del sentido, del aspecto semántico-instrumental mismo del lenguaje.

No obstante lo anterior, otro elemento importante para Blumemberg en el supuesto o efectivo “empobrecimiento de la racionalidad ilustrada”,

Apunta incluso a una diferenciación en la que el fenómeno global de la ‘ilustración’ todavía se muestra únicamente como una fase intermedia dentro del proceso de teologización de nuestra tradición, un proceso al que pertenecen por igual el monoteísmo bíblico y la metafísica antigua, como preparación al procedimiento escolástico de conferir a ese monoteísmo una estructura sistemática. La cesura radical, común a la tradición bíblica y a la antigua, sería entonces la discusión del politeísmo, demonizando sus libertades y denunciando su irracionalidad. (...) Que la auténtica producción mitológica pudiese ser entendida como libertad —y su repetición como una manifestación de una determinada pretensión de esa libertad— no es una constatación histórica ‘objetiva’ sobre el estadio de una ‘época mítica’, sino una perspectiva condicionada históricamente. No obstante, no fue la distinción entre el dios ‘verdadero’ y los ‘falsos’ dioses —a saber, la posibilidad del nacimiento de una ortodoxia— la que mermó la capacidad para una producción mítica (preparando con ello el periodo de latencia de la recepción mítica), sino aquella infinita dificultad en el manejo de los nombres y conceptos de lo divino, cuyas raíces se encuentran en el temor veterotestamentario en el uso del sacrosanto Nombre.¹⁹⁹

En efecto, e incluso más, la prohibición contenida en la Torah (Éxodo 20:7) de usar Su nombre en vano, “es propia y estrictamente la posición contraria a toda

¹⁹⁸ Id. *Ibid.*, págs. 18-19.

¹⁹⁹ Id. *Ibid.*, págs. 19-20.

mitología y a su ligereza en el manejo de la figura e historia no fijadas de Dios y de los dioses”, y la razón fundamental de que “la mitología se convierte en poesía y que esta transmisión transforme, retroactivamente su ‘material’”. De esta forma, vemos que para Blumemberg lo que “en la mitología debió ser doctrina divina en sentido estricto, quizás antaño angustiaba al hombre por su carácter coercitivo y terrible”, por lo cual se “articuló en historias” acerca de los dioses que, al no atemorizar ni oprimir, las preparó para “su recepción estética”. Así, lo inicial en el mito es la “doctrina divina”, que por el temor que produce como por la posterior censura monoteísta pasa a ser una pura “representación” que debía ser creída “sólo en el momento” de ser recepcionada, esto es, sin devenir en norma o credo y que, al chocar con el credo monoteísta y la normativa derivada de él, además de por el *terror* que provocó orginarariamente, devendría *poesía*²⁰⁰; así se entrelazan las dos categorías básicas que sintetizan, para este autor, toda la producción mítica y sobre el mito.

Vemos cómo en Blumemberg, con respecto a Cassirer, opera un traslado muy propio de la perspectiva lingüístico-textualista de la segunda mitad del XX: la significación se traslada del *fondo* en tanto “contenido”, a la *forma*, en tanto continente, y si en Cassirer el mito, por debajo de su pluralidad de temas apuntaba siempre a la necesidad de abandonar el yo y disolverse en la gran corriente de la vida, como “identificación metafísica”, comprendiendo sus ciclos y que al final y en ese sentido todo es Uno y no hay muerte, en Blumemberg la búsqueda moderna de la libertad asume la forma de poesía en tanto juego libre de la fantasía, que —como diría Barthes— en tanto lenguaje intransitivo tiene en ella misma a su principal referente, siendo mera (re)presentación verosímil pero no necesaria sino que hasta indiferentemente veraz, irreductible a nada que no sea sí misma y, por tanto, anti-ideológica y anti-dogmática. De acuerdo con Blumemberg, tanto la filosofía como la apologética cristiana comprendieron mal el mito: la primera, por considerarlo como “una forma anterior de metafísica, justificándolo por medio de la alegoresis”, y, la segunda, por el ver en el mito “al contrincante que era preciso aislar en razón de sus supuesto contenido ‘doctrinario’ y cuyo lugar había que ocupar”²⁰¹. Desde este punto

²⁰⁰ V. Id. Ibid., págs. 21-23; los destacados son del autor.

²⁰¹ V. Id. Ibid., pág. 28; los destacados son del autor.

de vista moderno-libertario y lingüístico-textualista, se entiende también que, según Blumemberg, lo que inhibe al mito es la prohibición del Nombre y no ya el si hay o no un Dios verdadero o muchos falsos; es la verdad del lenguaje (poético) y no la de su referente lo que importa²⁰².

4.1.5. Algunos acercamientos relevantes al mito III: Claude Lévi-Strauss

En este momento nos parece útil recordar aquí algunos de los aportes de Lévi-Strauss, que coinciden y matizan los planteamientos de Blumemberg que acabamos de considerar, con el mérito de haberlos planteado antes y respaldarlos con trabajo en terreno. Hacia el final de su clásico *El pensamiento salvaje* (1962), desde sus estudios de campo acerca del totemismo, ya había zanjado desde la etnología el tema de la superada y “falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica”, asegurando que “el pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas”, y que, en contra de los postulados del primer Lévy-Bruhl, “este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad”, “con la ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación”²⁰³.

Sin entrar a comentar la evidente distancia y superioridad eurocéntrica y moderna que demuestra aquí y allá en su lenguaje y en su perspectiva de tufillo rousseauiano, en su rol de científico e investigador con respecto a sus “sujetos de estudio”, lo que nos interesa son, sobre todo, ciertos planteamientos que realizó incluso antes, en *Antropología estructural* (1958). Desde aquí —y luego de hacer una crítica a la teoría junguiana de los arquetipos, según la cual “habría significaciones precisas ligadas a ciertos temas mitológicos”, sin atender a que lo central de la

²⁰² Por razones de extensión, dejamos fuera nuestras consideraciones críticas acerca de la posición de Blumemberg referente a la supuesta oposición irreconcilable de *mythos* y *logos*.

²⁰³ V. CLAUDE LÉVI-STRAUSS *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco González Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (especialmente págs. 315-390, para las citas pág. 388).

significación radicaría en la combinatoria de los temas y no en éstos en sí mismos—, Lévi-Strauss se sitúa de lleno en su antropología estructural, afirmando que “el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje”, pues, si bien por una parte el mito “se refiere siempre a acontecimientos pasados”, por otra, su valor intrínseco provendría “de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente”. Esta “ambigüedad fundamental”, la relaciona Lévi-Strauss con algunas de las distinciones fundamentales de la lingüística estructural saussureana. Lo citamos *in extenso*:

Esta doble estructura, a la vez ‘histórica’ y ‘ahistórica’, explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del habla (y ser analizado en cuanto a tal) y al de la lengua (en la cual se lo formula), ofreciendo al mismo tiempo, en un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto. Este tercer nivel posee también una naturaleza lingüística, pero es, sin embargo, distinto de los otros dos.

Se me permitirá abrir aquí un paréntesis para ilustrar, mediante una observación, la originalidad que ofrece el mito en relación con todos los demás hechos lingüísticos. Se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero. En este sentido, el lugar que el mito ocupa en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto al de la poesía, pese a lo que haya podido decirse para aproximar uno a la otra. La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la ‘historia’ relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra ‘despegar’ si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse.²⁰⁴

²⁰⁴ No hemos olvidado el tema de la hipótesis de Lévi-Strauss acerca de la estructura del mito. Sin embargo, no ahondaremos en ella, porque no nos interesa su planteamiento a este respecto, para nada: habla de «mitemas» en relación de identidad y diferencia, como sabemos que opera la lingüística estructural saussureana. El resultado en este plano es muy pobre; baste pensar en sus consideraciones ramplonas y nada iluminadoras acerca del mito de Edipo, en las que realiza relaciones de semejanza y diferencia carentes de interés y relevancia a la hora de entrar en el mito escogido. Así, por ejemplo, asocia «parientes consanguíneos» que «son objeto de un tratamiento más íntimo que el autorizado por las reglas sociales», o sea, con «relaciones de parentesco sobreestimadas» que opone por supuesto a «relaciones de parentesco subestimadas», para terminar por colgarse de la interpretación freudiana, en el entendido de que para él, muy posmodernamente *avant la lettre*, todas las versiones del mito constituyen el mito, en igualdad de condiciones e importancia. V. CLAUDE LÉVI-STRAUSS *Antropología estructural*, traducción de Eliseo Verón, revisada técnicamente por Eduardo Luis Menéndez, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1969, págs. 186-210 (para las en texto págs. 187-188 y para la cita en párrafo aparte, págs. 189-190).

Por una parte, salta a la vista que lo que vimos en Blumemberg como la doble condición del mito, a la vez “histórica” y “contrahistórica”, ya estaba con claridad en el lenguaje saussureano de Lévi-Strauss: el presente del relato mítico lo sitúa siempre en un pasado, esto es, en el eje sintagmático de la *parole*, mientras que su estructura, que lo hace siempre significante y hace que su relato se reconozca como mito, lo situaría en el paradigmático de la *langue*. Sin embargo, el desacuerdo de Lévi-Strauss con lo que años más tarde postularía Blumemberg, estaría dado por la relación del mito con la poesía; si para el primero es contingente, para el segundo es esencial.

No obstante, si se las observa críticamente, como suele ocurrir a menudo en la realidad, estas posturas están menos en oposición de lo que parece a primera vista. Así, si estamos de acuerdo con Lévi-Strauss en cuanto a que lo central del mito no está en el estilo ni en la sintaxis, sino en la historia, y que el mito bien puede sobrevivir como mito hasta a la peor traducción y puede ser identificado como tal por distintos lectores aún en contextos de recepción lingüístico-culturales distintos y hasta hostiles, nos parece que Lévi-Strauss identifica toda la poesía con un cierto tipo antes hegemónico de ella: con la que Pound identificaba como la *melopeia*, esto es, la poesía caracterizada por radicar su valor en el uso de los recursos eurítmicos y eufónicos de la lengua; tratándose de este tipo de poesía, bien puede afirmarse que “lo que se pierde en la traducción, es la poesía misma”. Sin embargo, el propio Pound identifica otros dos tipos: la *fanopeia*, que está centrada en las imágenes (tanto las que evoca el poema con su forma lingüística en la superficie del soporte que ocupe, como semánticamente al interior de los versos) y la *logopeia*, poesía centrada en la “música de las ideas”. Si se comprende esto, no es de extrañar que haya habido poetas que, como Huidobro, buscaron hacer una poesía de imágenes, precisamente para ser más universales, sobreviviendo a las traducciones; asimismo, hay cierta poesía como la Oppen y otros objetivistas que no pierden mucho que digamos en las traducciones, pues no es en la sonoridad, en la música de las palabras, donde colocan u obtienen su fuerza significante. Toda gran poesía tiende a tener los tres elementos (música, imágenes e ideas), pues los tres están en el lenguaje, pero también suele enfatizar uno de ellos por sobre los demás. Nos parece que, si hubiese que traducir a las categorías de Pound los planteamientos tanto de Lévi-Strauss como de Blumemberg, veríamos

que el primero identificaría al mito con la *logopeia*, mientras que el segundo con la *fanopeia*²⁰⁵.

Como sea, pensamos que ninguno de los dos está equivocado, sino que enfatizan aspectos distintos, parciales y complementarios, del mismo fenómeno. Concordamos con Blumemberg acerca de la estrecha relación entre el mito y la poesía, que le permite seguir (re)significando en y desde la literatura, nutriendo de imágenes siempre vivas, como recuerdo y hasta recreación por parte de los auténticos poetas. A su vez, concordamos con Lévi-Strauss en que lo central en el mito está en la “historia”, en el relato, en la trama o en la fábula, según se prefiera, aunque esa historia contada no sólo no tenga una lógica de “realismo fenoménico” ni sea siempre clara, sino que a menudo esté cifrada en oscuras imágenes sobre cuya verdad profunda ya hemos dicho algo. La trascendencia lingüística que Lévi-Strauss atribuye con razón al mito, ese “tercer nivel” que, partiendo del sistema de la lengua y de un cierto uso personal de él, trasciende la mera esfera del lenguaje común, haciéndolo pervivir y ser reconocible más allá de las lenguas, culturas y épocas, también puede y debe ser atribuida a la poesía, que es y no la misma desde Homero, y que incluso declarando contemporánea y metapoéticamente sus insuficiencias, miserias y limitaciones, las trasciende, así en prosa como en verso, cuando escapa a la esfera de la mera versificación o prosificación —más o menos crítica o bien pensante, más o menos revolucionaria o rupturista— de ideas *a priori*²⁰⁶. Mientras más se acerca el mito a la poesía o cuando lo es, más la historia se identificará con la forma, con las leyes no lógico-rationales, con la libertad expresiva, imaginativa y referencial que reivindicaba Blumemberg como espacio de “liberación” y afirmación de la verdad de

²⁰⁵ V. EZRA POUND *Antología*, traducción de José Coronel Urtrecho y Ernesto Cardenal, prólogo de Ernesto Cardenal, Madrid, Visor, 1983, págs. 197-199.

²⁰⁶ Hoy, el canto de sirena al uso está dado por la ilusión o el error de creer que el valor del “arte de la palabra” —y, en verdad, del arte en general— en cuanto tal, reside sólo o principalmente en su función crítico-social: en cuánto dice un poema, un cuento o una novela —o hasta la vida de su autor o autora— sobre la discriminación de tales o cuales subalternidades, o en qué medida es capaz de concentrar la lucha por la hegemonía político-cultural entre tales y cuales fracciones o grupos sociales. Una mala lectura —acrítica— de las vanguardias históricas, ha hecho que muchos “artistas” se tomen demasiado literalmente el desprecio rimbaudiano de la Belleza y al arte lo está pagando caro, atiborrando el mundo de obras intrascendentes, hechas para no durar en el tiempo, o, como se dice ahora, atendiendo más a los “conceptos”, a los “procesos” y/o los “gestos” político-teóricos, ético-estéticos y a otros tantos fetiches mortinatos del arte contemporáneo, que se abre de par en par a sujetos flojos, pero sobre todo sin talento, a artistas más o menos frustrados en las figuras del “crítico” y del “curador” elevados a la categoría de “autor” como “creador” o “artista”.

la vida y sus ciclos de renovación; recordemos que, para él, *logos* y *mythos* se complementan, como maneras radicalmente distintas de abordar la relación *ser humano-mundo* y realizar tanto la “apropiación antropomorfa del mundo” como “la elevación teomorfa del hombre”: una, buscando y estableciendo *causas*, y, desde ahí, leyes universales y aplicaciones técnico-prácticas del conocimiento, para la comprensión y el dominio del mundo físico; la otra por medio de *razones*, como búsqueda y refugio del sentido de la vida, de la muerte y de las demás cosas del mundo. Nos dice, dando un paso más allá o acá, Duch: “En contra de la opinión de algunos antropólogos, es necesario señalar que la intención del mito no consiste en satisfacer una forma de curiosidad objetiva del mundo, sino que el mito concreta la búsqueda incesante de sentido que los seres humanos creen poder encontrar más allá de lo que aparece como verdad por medio de las verificaciones de los *experimenta*”²⁰⁷.

Si se comprende bien lo que es la poesía, desde una perspectiva a la vez más amplia y precisa a la vez que la de Lévi-Strauss, como la de Pound, se puede apreciar perfectamente su relación con el mito (como lo hace Blumemberg), afirmando a la vez su énfasis en la historia narrada (como lo hace Lévi-Strauss), pero *en y por* sus contenidos de fondo compartidos, más allá de la producción individual o de posibles y legítimas recepciones parciales e individuales, vinculadas a los sujetos y sus contextos histórico-culturales (como lo hace Cassirer); como vimos, el mito es tanto histórico como contrahistórico, al mismo tiempo, porta una verdad “para-histórica” a través de la historia cultural, la que se encuentra contenida en su relato, situado en un tiempo siempre pasado. De ahí que siga tan vivo y que resuene en mucho como algo siempre presente y no simplemente como un texto con un material cultural antiguo, y complemente con sus *razones* del corazón a las *causas* que identifica, con su racionalidad lógico-experimental, la ciencia. Asimismo, su pervivencia como “lógica-otra” dentro de nuestra cultura actual.

²⁰⁷ V. LLUÍS DUCH *Antropología de la religión* op. cit., pág. 197 (el destacado es del autor).

4.1.6. La última cena no fue la última (o siempre lo está siendo y lo será). *De la crítica del Cristianismo al paganismo premoderno a la crítica pagano-moderna al Cristianismo; articulaciones varias de su reconocimiento como mito*

Para Eliade, las relaciones entre Cristianismo y pensamiento mítico son múltiples y complejas. Para comenzar, retoma algo que ya hemos visto, a saber: que los argumentos que desde el siglo II el Cristianismo comenzó a esgrimir contra el mito en tanto que “error pagano”, como narración mentirosa y más o menos fantasiosa de “lo que no puede existir”. Como se sabe, más tarde, primero a través de la filosofía y luego por medio de la ciencia —las que, aunque profundamente influidos por él mismo—, estos calificativos y argumentos se volvieron en su contra; si, como nos cuenta Jauss, en su origen y bajo la forma latina *modernus*, se usó por vez primera “a fines del siglo V, para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano”²⁰⁸, hoy, el Cristianismo aparece como un resabio de una antigüedad muy anterior a la del desaparecido imperio que lo oficializó y ayudó a universalizarse.

Sin embargo, Eliade va más allá, postulando que —no obstante la herencia racionalista griega que recogen— “es algo evidente” que en los *Evangelios* abundan los elementos mitológicos. Recordemos que, para este autor ineludible en los estudios acerca de mitología y religión, el mito no sólo habría sido el fundamento de la vida social y de la cultura de los pueblos antiguos, sino que es, esencialmente, la mostración “de un misterio”, “una irrupción de lo sagrado en el mundo”, en la medida en que “expresa la *verdad absoluta*” al explicar “una *historia sagrada*, es decir, una revelación transhumana que tuvo lugar en el alba de los tiempos, en el tiempo sagrado de los principios (*in illo tempore*)”. De ahí que para Eliade, “siendo *real y sagrado*, el mito se convierte *ejemplar* y por ende *repetible*, pues sirve de modelo, y a la vez de justificación, de todos los actos humanos”²⁰⁹.

²⁰⁸ Referido por Jürgen Habermas en NICOLÁS CASULLO (Comp.) op. cit., pág. 53.

²⁰⁹ V. MIRCEA ELIADE *Mitos, sueños y misterios*, traducción del francés de Miguel Portillo, Barcelona, Kairós, 2001, págs. 11-37 (para las citas en el cuerpo, págs. 21-22) y *Mito y realidad*, traducción Luis Gil, Barcelona, Labor, segunda edición, 1992, especialmente págs. 7-27.

Para él, el Cristianismo primitivo “asimiló pronto símbolos, figuras y rituales de origen judío o mediterráneo”, es decir: tanto judíos como paganos. En este sentido, es precisamente “la presencia masiva de símbolos y elementos culturales solares o de estructura misteriosa” lo que ha hecho a algunos eruditos como Bultmann rechazar la historicidad de Jesús, y a otros “de diferente orientación y competencia” como Arthur Andrews, Peter Jensen y P.L. Couchoud, buscar reconstruir una suerte de “mito originario” del Cristianismo, hipótesis no-historicistas que han sido rechazadas por los especialistas. Como fuere, muy temprana en la historia del Cristianismo, el mismo Orígenes —respondiendo a las críticas de Celso— no sólo reconoció “la dificultad de probar la historicidad de un acontecimiento histórico”, sino que, aún más, reconoció “que los Evangelios presentan episodios que no son históricamente «auténticos», a pesar de ser «verdaderos» en el plano espiritual”, pues si bien no dudó “de la historicidad de la vida, de la pasión y de la resurrección de Jesucristo”, se interesó “más por el sentido espiritual, no histórico, del texto evangélico”. Para Orígenes, “El verdadero sentido se encuentra «más allá de la historia»”, todo lo cual nos coloca ya de plano en el terreno de verdad que según hemos visto corresponde al mito.

Además de compartir con el mito el que la verdad de su historia narrada está más allá del texto en tanto documento referencial, históricamente cierto, este ir “más allá de la historia” también nos remite a ese “estar en el lenguaje” (como historia narrada) y, al mismo tiempo, ese ir “más allá del lenguaje” que vimos en Lévi-Strauss; como la poesía, el mito actúa, desde la materialidad y la significación del lenguaje, también en un tercer nivel intraducible fuera de esa misma configuración lingüística, pero que sin embargo apunta a algo más allá de ella misma, lo que en el caso del Cristianismo es una verdad espiritual —“verdad absoluta” de una “revelación transhumana” en términos de Eliade—, que en su estructura de *encarnación-pasión-resurrección* influida por “elementos culturales solares”, remite al núcleo que Cassirer identificó como la verdad profunda de todo mito: la del deseo/necesidad del sujeto de desaparecer, uniéndose a la corriente de la vida y sus ciclos, en este caso, como “ascensión al Cielo” y “reintegración a la Gloria divina”.

Asimismo, vemos el carácter de historicidad y de contrahistoricidad del mito en el Cristianismo: si como bien vio el mismo Orígenes “la Encarnación se efectuó en

un Tiempo histórico y no en un Tiempo cósmico”, pues “el mundo fue creado fue creado de una vez y para siempre y tendrá un solo fin”; así, la esperada de la “segunda venida”, del Apocalipsis y del “Juicio Final”, se encuentran en esta lógica histórica, herencia judía del Cristianismo. Sin embargo, a la vez, el Cristianismo ofrece su perspectiva contra o transhistórica, en la medida en que “el Misterio de la Encarnación no puede reducirse a su historicidad”: tanto la divinidad de Jesucristo es transhistórica en la medida en que él —como Él— fue desde siempre y antes de todo tiempo, como la liturgia de la comunión, la Pascua o la Navidad y su “recuperación periódica del *illud tempus* de los «comienzos»”, que se “abre con la Natividad en Belén y se acaba provisionalmente con la Ascensión”, son elementos que se encuentran en esta concepción temporal-circular, “más allá de la historia”. Los acontecimientos importantes del Cristianismo se han dado una sola vez, en el tiempo histórico; no obstante, el tiempo litúrgico del ritual los trae de regreso en un presente que *es* y en un futuro que *será* ese pasado, pues recordar no es sólo hacer memoria de un hecho pasado sino “volver a pasar por el corazón”, esto es, *revivirlo*; en este sentido, puede entenderse que según el “dogma de la transubstanciación” lo que el cristiano y la cristiana comen no es un hostia hecha por tal o cual panadero, sino “el cuerpo mismo de Cristo”, lo que se encuentra vinculado simbólicamente con verdades espirituales como el que llevamos a Dios dentro y nos alimentamos también de Su verdad, pues, como se sabe y muy a menudo se olvida, *no sólo de pan vive el hombre*²¹⁰.

Para complementar estas consideraciones de Eliade, podemos volver un poco atrás, y pasar a las funciones que, de acuerdo con la síntesis que ofrece Juan Rivano, cumple el mito:

Sobre la pregunta ¿qué es el mito? (...) Responden unos que el mito es una alegoría de los fenómenos naturales (muy en especial los que se refieren al sol, la luna, los fenómenos atmosféricos, la secuencia de las estaciones). Para otros, el mito es un modelo, estatuto, fundamento (*charter*) ancestral de conducta y organización sociales. Una tercera respuesta pone énfasis en los aspectos místicos, mágico religiosos del mito, concibiéndolo como un aparato de evocación de la era creadora, la era de creación y la comunión de los seres. Hay en cuarto lugar la una vez muy difundida doctrina del mito como protociencia,

²¹⁰ V. MIRCEA ELIADE *Mito y realidad* op. cit, págs. 170-182 (para las citas, págs. 170-171 y 174-177; los destacados son del autor).

como intento primerizo de explicación de las cosas. Una quinta escuela habla del mito como una historia *ad hoc* para dar cuenta de los ritos, las costumbres, los nombres. Otros acotan con la vista puesta en los mitos divinos: el mito es una narración popular tradicional que trata de los dioses. Y un Jarich Oosten, por ejemplo, define escueto: “Los mitos son historias que explican cómo el mundo llegó a ser lo que es” (*The War of Gods*, Boston, 1985). A todo esto cabe agregar las corrientes freudianas y estructuralistas ya aludidas y que consideran los mitos como artefactos primitivos de la dinámica de la represión, la catarsis, la sustitución fantástica de deseos o la resolución de conflictos categoriales.²¹¹

Rivano punta el que, aunque distintas, estos distintos puntos de vista no sólo no serían completamente incompatibles, sino más bien complementarios, particularmente cuando se consideran los mitos clásicos, como “el triunfo de Apolo sobre Pitón, el rapto de Proserpina por Plutón, la limpieza de los establos Augeas por Hércules, el triunfo de Teseo sobre Minotauro, la solución del enigma de la Esfinge por Edipo, la decapitación de Medusa por Perseo, y tantos otros de variada y profunda dimensión”²¹². Con respecto a esta multifuncionalidad del mito, no obstante y precisamente debido a su indeterminación terminológica desde una perspectiva racionalista, nos dice Lluís Fuch —de forma muy amplia y documentada— que la actual investigación se ha dedicado, más que “dedicarse a establecer una definición normativa de mito o en lugar de buscar su esencia”, a la “descripción de sus funciones”. En este sentido,

Es un hecho comprobado que, en todas las etnias, el mito ha ejercido, en forma primordial, un conjunto de funciones de tipo *cultural* y *religioso*, ya que transmite verdades de tipo religioso y establece criterios decisivos al entorno de las cuestiones de la culpa y de la inocencia. El mito, como demuestra sobradamente la historia de los pueblos, también realiza funciones *histórico-sociales*, ya que narra los orígenes del orden actual del ámbito de la naturaleza (creación del mundo) y de la sociedad (historia de una tribu o de un linaje, de una institución, de una evolución social, de una técnica o de un oficio concretos, etc.) (mitos etiológicos). Hay que tener en cuenta, finalmente, las funciones políticas: los mitos son la expresión de un narcisismo primario y colectivo (etnocentrismo) y, en este sentido, sirven para la autopresentación de la conciencia de identidad de las comunidades humanas. De forma muy resumida y, en algunos casos no exenta de contradicciones internas, podríamos decir que los mitos llevan a cabo cuatro funciones: a) función mágico religiosa; b) función de cristalización de las normas éticas y jurídicas; c) función ideológica (dogmática del grupo); d) función literaria (literatura primitiva).

²¹¹ JUAN RIVANO *Los mitos. Su función en la sociedad y la cultura*, Santiago, Pehuén, 1987, págs. 45-46.

²¹² Id. *Ibid.*, pág. 46.

No hay duda de que, a estas cuatro funciones, habría que añadirles, por lo menos en relación con algunos ámbitos culturales muy concretos (por ejemplo, en Grecia, en la Polinesia, etc.), la función *estética*.²¹³

No nos interesa aquí, ver en qué líneas se insertan los autores que hemos trabajado (varios de los cuales ocupan más de una; Eliade, por ejemplo, tendría de la segunda y sexta de Rivano, y tanto las religiosas, las culturales e histórico-sociales que identifica Duch, por lo menos de la letra *a*) a la letra *d*), quizás con la única excepción de la función estética), ni las que no aparecen en tal o cual autor (como es seguro en el caso de Rivano y posible Duch, con respecto a las que vimos en Blumemberg y Levi-Strauss a propósito del mito y su relación con el lenguaje y la poesía; Duch apenas nombra sin detallar ni describir la función estética, y cuando Rivano se refiere al lenguaje, sólo trabaja en torno a Malinowski, su distinción entre mito hablado o “vivo” y mito escrito o “muerto” y las implicancias tanto contextuales como mentales que ello tiene, pero jamás llega a la poesía y su “más allá del lenguaje que la constituye y del que parte), ni avanzar críticamente hacia las opciones del propio Rivano (cuya formación lógico-filosófica y su cercanía ideológico-política con el marxismo, si bien no lo restringe o limita a la acepción racionalista-ilustrada de protociencia —él sabe que responden a interrogantes y problemas frente a los cuales la ciencia poco o nada tiene que decir, y que hay filosofía en el mito y mito en la filosofía—, sí lo hace optar y abogar por el mito entendido principalmente como resolución de conflictos categoriales en el seno de la cultura, sin considerar elementos centrales para nosotros, como los que vimos a propósito de Cassirer) o de la propuesta de una logomítica por parte de Duch²¹⁴, que como hemos visto tiene importantes antecedentes en Gadamer.

Sí nos interesa, en cambio, apuntar que estas funciones que cumpliría el mito de acuerdo con las distintas concepciones que de él se tienen, coinciden en buena medida con las funciones que se da a las religiones; así por ejemplo, la segunda acepción que menciona Rivano y que corresponde a la perspectiva antropológica de campo sobre el mito —y que tiene como referente principal la obra de Bronisław

²¹³ LLUÍS DUCH *Mito, interpretación y cultura...* op. cit., para las citas en el cuerpo y en párrafo aparte, págs. 87-88; los destacados son del autor.

²¹⁴ V. Id Ibid., págs. 33-41, 45-65, 69-81, 85-102 y 105-118.

Malinowski²¹⁵ —, se corresponde en gran medida con la perspectiva sociológica acerca de la religión, particularmente con la que encontramos en un clásico como Durkheim²¹⁶. De la síntesis de las funciones de la religión planteadas por Marina, las de explicación, salvación y ordenamiento, salvo por la segunda, que sólo se da quizás en culturas donde el mito realmente se encuentra vivo en el sentido antropológico tradicional, esto es, explicando y ordenando por completo la vida social de una determinada comunidad, las otras son muy fáciles de identificar con las que cumpliría, aún hoy en distintos contextos, el mito. Al respecto, y aún a pesar de las reservas críticas de un Malinowski y otros (que dicen tanto de sus opciones y convicciones, como de su intento de autovalidación y de sus limitaciones teóricas)²¹⁷,

²¹⁵ En cuanto a su concepto del mito, Malinowski plantea: «Este es quizás el punto más importante de la tesis por que abogo: mantengo que existe una clase especial de historias, consideradas sagradas, encarnadas en el ritual, las costumbres y la organización social y que forma una parte integrante y activa de la cultura primitiva. Estas historias existen no por fútil interés, ni como narrativa ficticia. Ni siquiera como narrativa verdadera, sino que son para los nativos una declaración sobre la realidad primigenia, grande y relevante, por medio de la cual la vida presente, el destino y las actividades de la humanidad se determinan, y cuyo conocimiento confiere al hombre el motivo de los actos rituales y morales igual que las indicaciones sobre cómo cumplirlos. (*Magic, Science and Religion*, p. 108)». V. Id. Ibid., pág. 25.

²¹⁶ Para Durkheim, el autor más clásico y relevante hasta hoy en día cuando se trata de sociología de la religión, ésta puede ser entendida en sus componentes generales, esto es, comunes a todas y desde sus realidades concretas, como «*un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y practicas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas*». Para este antropólogo francés, la religión no sólo es el origen de los «primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo», sino que es el origen de la filosofía y las ciencias, pues «la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y de la filosofía. En este sentido, para Durkheim la religión es un sistema heterónomo, en la medida en que codifica otros: además de la filosofía y las ciencias, también lo haría con el de las relaciones sociales al interior de un grupo. Pero lo que ha sido menos destacado, es que para este autor la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya conformado anteriormente con un cierto número de ideas y reglas sociales de comportamiento, sino que «es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara». V. ÉMILE DURKHEIM *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción y estudio preliminar de Ramón Ramos, Madrid, Akal, 2007, especialmente págs. 1-17 y 21-42 (para las citas págs. 8 y 42).

²¹⁷ Como antropólogo de campo, Malinowski desconfía de quienes trabajan sólo o principalmente a propósito de mitos escritos: «La limitación del estudio del mito a un mero examen de texto ha sido fatal para un entendimiento adecuado de su naturaleza. Las formas del mito que nos llegan de la antigüedad clásica y de los libros antiguos sagrados del Este y otras fuentes semejantes carecen del contexto de la fe viviente, no tienen posibilidad de transmitirnos el comentario de sus creyentes, carecen del conocimiento concomitante de su organización social, sus normas y sus costumbres populares —o, siquiera, nada de esto pueden suministrarnos comparable a la información tan completa que el moderno investigador puede obtener tan fácilmente. Además no hay duda de que en su forma literaria estos relatos han sufrido considerable transformación en manos de los escribas, comentaristas, doctos sacerdotes y teólogos. Es necesario volver a la mitología primitiva para aprender el secreto de su vida en el estudio de un mito todavía vivo, antes que, modificado en sabiduría clerical, haya sido transformado en reliquia en el indestructible pero también anémico relicario de las religiones muertas. (*Magic, Science and Religion*, págs. 100-1)». V. Id. Ibid., pág. 59.

nos parece que de no tenerse en cuenta la relación del mito con la poesía y la religión, y, a través de ellas, tanto con la coincidencia de muchos mitos de pueblos lejanos en el tiempo y el espacio, como con ese a menudo oculto núcleo de verdad de la vida y del ser humano que vimos en este excursus, no puede comprenderse la vigencia del mito —aún las muestras que se originaron en sociedades antiguas ya desaparecidas—, que nos siga hablando todavía, a viva voz, mostrando de vez en cuando su persistencia en un mundo que hace mucho ya lo daba por muerto y superado.

En este mismo orden de ideas, nos interesa subrayar que el mito en este sentido en que lo hemos visto y enforcado para efectos de esta investigación, se corresponde con el Cristianismo en un nivel profundo, más no en las expresiones más ortodoxas, intolerantes y cerradas de la práctica histórica y sociológicamente institucionalizada, de lo que llamamos la Cristiandad. Así por ejemplo, no se corresponde con lo que el místico cristiano Jim Marion ha identificado como el “cristianismo mítico”, en el sentido de la práctica y comprensión del Cristianismo por parte de personas cuyo nivel de conciencia correspondería a lo que —siguiendo a Wilber— denomina “conciencia mítica”, que correspondería al nivel de desarrollo pre-adolescente del individuo (desde los 7 años y hasta la adolescencia), un “*nivel conformista de ley y orden en el cual todo lo que existe en el estrecho mundo del niño se considera «cierto» y «lo mejor»*”, que refuerza su autoestima a través del apego a dichas leyes u orden, y que en términos sociales habría sido hasta hace muy poco tiempo “el nivel de conciencia dominante en todas las religiones «*universales*» del mundo, incluido el cristianismo”. Por el contrario, hemos intentado visualizar en qué medida el Cristianismo es un mito, es decir, un relato simbólico más o menos ficcional en que a través de palabras e imágenes se comunica una verdad fundamental de la existencia, la de la continuidad de la vida y sus ciclos, según lo vimos en Cassirer, además de otras específicas a cada mito. En este sentido, para nosotros, si lo traducimos a los términos de Marion, el Cristianismo es un mito que comporta, a través de la imagen de Jesús, contenidos de los niveles de conciencia más elevados, del “*causal*” o también llamado como “*Conciencia de Cristo*” en la tradición cristiana, nivel en que el sujeto se libera “*de todas las proyecciones neuróticas y de las adicciones emocionales y es capaz de vivir únicamente en el presente*”, pudiendo

verse “*en una unión espiritual con Dios*”, como de la “conciencia no dual” que corresponde —como veremos un poco más adelante, cuando consideremos la figura de Jesús como paradigma del ser humano completo— al estado interior cuya metáfora es la del Reino de los Cielos. Y es que, como el propio Marion reconoce, no hay otra manera de dar una idea sino a través de palabras e imágenes a quienes no han vivido por sí mismos este nivel de conciencia²¹⁸.

Se entiende, pues, que, no obstante la reserva crítica u oposición de quienes creen en el dogma cristiano —particular y paradójicamente en el nivel “mítico” de acuerdo con Marion—, éste bien pueda ser visto como un mito, sin que esto resulte —al menos para nosotros— algo peyorativo, sino más bien por el contrario; esto, a pesar de que tanto para esos mismos creyentes, como para algunos racionalistas, ello pueda ser, tratándose del mito, de suyo así.

Asimismo, nos gustaría señalar que, antes de pasar al núcleo más profundo de verdad que hay para nosotros en la figura de Jesús, nos gustaría finalizar este apartado señalando que el componente “revolucionario” del Cristianismo en tanto que esoterismo, mitología y luego como religión no acaba —como creen a menudo los marxistas— en su cruce histórica entre movimiento popular revolucionario y mesianismo judío, sino que se prolonga, en términos de visión de mundo y desde ella a la práctica en el “mundo de la vida”, incluso en la medida de la constitución de su dogma, en su proceso de institucionalización posterior como doctrina e iglesia. Y es que, si del mito griego —de la *Teogonía* de Hesíodo y de la *Odisea* de Homero—, la filosofía helénica y sus herederas se apropiaron de los grandes mensajes según los cuales, por una parte, “el mundo es un cosmos”, divino (*theion*) y racional (*logos*) que no hemos creado nosotros, pero que podemos comprender, y, por otra, “el hombre debe aceptar la muerte para ocupar el lugar que le corresponde”, para lograr vivir pacífica y hasta equilibradamente dentro de ese orden, de acuerdo con Luc Ferry, en el Cristianismo se producen tres grandes quiebres con esta tradición.

²¹⁸ V. JIM MARION *Desde dentro de la mente de Cristo. El sendero interior de la espiritualidad cristiana*, prólogo de Ken Wilber, prefacio de Salvador Harguindey, traducción de Carlos Ossés, Madrid, Gaia, 2005, págs. 79-86 y 237-269 (para las citas en el cuerpo págs. 79 y 237; los destacados son del autor).

El primero, es lo que Ferry entiende como una doble “revolución teórica”, ontológica y epistemológica, en que el *cosmos*, “el ser supremo, lo divino, deja de ser una estructura anónima y ciega para convertirse en una persona”, es decir, se vuelve o se hace carne en un solo individuo de nuestra especie, y que “el modo de aprehensión o conocimiento de lo divino ya no es esencialmente la razón, sino la fe”, lo que redundaría en la crítica a la arrogancia de los filósofos que creen poder salvarse por sí mismos y en el posterior intento de subordinación de la filosofía a la religión. Segundo, lo que denomina una “revolución ética”, en que a diferencia del mundo griego de régimen esclavista, altamente jerarquizado y aristocratizante, en el Cristianismo “el valor moral de un ser no depende de los dones que ha recibido de partida, sino de lo que ha hecho con ellos”; en este sentido, para Ferry, como en una versión secularizada de lo que se encuentra en la “parábola de los talentos”, “todas las morales democráticas, son directamente herederas del Cristianismo”, en la medida en que “la virtud ya no es una prolongación o un reflejo de la naturaleza, la actualización de una naturaleza bien nacida, el paso de la potencia al acto, de la *dynamis* a la *energeia*, sino, al contrario, ¡una lucha sin tregua contra las inclinaciones naturales a la pereza y al egoísmo!”. Tercero, Ferry le atribuye al Cristianismo haber efectuado una “revolución soteriológica”, según la cual, la salvación “se convertirá en una promesa que nos ha hecho un ser consciente y singular, Cristo, un compromiso adquirido por una persona frente a otras personas, en suma, un asunto de intersubjetividad, no de mundanidad”. En otras palabras, “la salvación se convertirá en un asunto personal tanto en su fuente como en su destinatario”, y en el que la promesa consiste en la resurrección de la carne, del cuerpo personal resucitado, como un “compuesto singular de alma y cuerpo” al que se denomina “cuerpo glorioso” y en el que (re)encontraremos “el rostro del amor, la voz que se ha amado, la mirada o la sonrisa que se ha amado”, y que constituye para Ferry “el corazón del corazón de la *tentación cristiana*, de la seducción que el Cristianismo va a ejercer sobre las mentes”²¹⁹.

²¹⁹ V. LUC FERRY y LUCIEN JERPHAGNON op. cit., págs. 45-95 (para las citas págs. 55, 71, 80, 82, 84 y 88; los destacados son del autor).

4.1.7. *El mito como cable a tierra u objetización de lo no-histórico*

En el apartado anterior, en el contexto de nuestra construcción de la figura de Jesús como objeto de estudio, hemos visto cómo el Cristianismo expresa, a través de su narración de la historia de Jesús, el núcleo de verdad que Cassirer —y nosotros con él— postulaba como común a todo mito, y asimismo cómo en aquél se da el doble carácter histórico-contrahistórico del mito identificado tanto por Levi-Strauss como por Blumemberg, todo por medio de la estructura básica del mito cristiano: el núcleo *encarnación-pasión-resurrección*.

Sin embargo, tanto esa verdad común al mito como esos elementos contra-históricos apuntan —como en la poesía— a una verdad que —según vimos con Levi-Strauss— está más allá de la materialidad lingüística del mito, en este caso, de la letra literal de los *Evangelios*, pero que está expresada a través de ellos, en distintas figuras que encarna Jesús, las cuales no son completamente extrañas a los investigadores más serios del Cristianismo, aún cuando éstos compartan los contenidos de fe de su *credo* y afirmen la historicidad irreductible de Jesús, como base de esa fe. Así, por ejemplo, como han señalado con precisión importantes teólogos como Schillebeeckx y Küng, a diferencia del modelo griego, Jesús no fue “Dios disfrazado de hombre”, sino un hombre a través del cual actuó Dios en este plano y al cual los cristianos ven como “mediador” y única “encarnación” del *Logos*, del Verbo²²⁰. Para Tillich, los dioses mediadores “aparecen en la historia de la religión cuando el Dios supremo va haciéndose cada vez más abstracto y remoto”, lo mismo en el paganismo que en el Judaísmo, con el objeto de que el ser humano pueda “percibir su preocupación última en una manifestación concreta”. Al respecto, y en esta misma línea de reflexión, nos dice:

En el cristianismo, “mediar” significa salvar el abismo infinito que separa lo infinito de lo finito, lo incondicional y lo condicionado. Pero la función de mediar no se reduce a la mera función de hacer concreto lo último. Mediación es reunión. El mediador ejerce la función salvadora: es el salvador. Desde luego, no es salvador por cuenta propia, sino por destino divino, ya que la salvación y la

²²⁰ V. EDWARD SCHILLEBEECKX *Jesús. La historia de un viviente* op. cit., págs. 28-29 y HANS KÜNG *Jesús* op. cit., págs. 22-23.

mediación provienen realmente de Dios. El salvador no salva a Dios de la necesidad de condenar. (...) Dios es el sujeto, no el objeto, de la mediación y de la salvación. Dios no necesita reconciliarse con el hombre, sino que invita al hombre a que se reconcilie con Él.²²¹

De esta forma, aún cuando “Cristo es esperado como mediador y salvador”, no lo es en tanto “una tercera realidad entre Dios y el hombre, sino como aquel que representa a Dios ante el hombre” y no al revés. Para Tillich, Jesús en tanto que Cristo

No representa al hombre ante Dios, sino que muestra al hombre lo que Dios quiere que el hombre sea. Representa ante quienes viven bajo las condiciones de la existencia lo que es esencialmente el hombre y, en consecuencia, lo que debería ser bajo tales condiciones. (...) Representa la imagen original de Dios encarnada en el hombre, pero lo hace bajo las condiciones de la alienación existente entre Dios y el hombre. La paradoja del mensaje cristiano no consiste en que la naturaleza humana esencial incluye la unión de Dios y el hombre. Esto es propio de la dialéctica de lo infinito y lo finito. La paradoja del mensaje cristiano estriba en el hecho de que, en *una* vida personal, se nos ha hecho presente la humanidad esencial bajo las condiciones de la existencia sin ser conquistada por ellas.²²²

Esta calidad de “representante de Dios ante los hombres” que ve Tillich, tiene más bien que ver con la condición de Profeta de Jesús —que anuncia la existencia de un solo Dios y el advenimiento del Reino que es interior— que como única encarnación humana del *Logos*, mientras que la conquista de las condiciones de la existencia terrenal y la realización “de la imagen original de Dios” en el hombre tiene que ver con la santidad, y/o con la condición de “despierto”, de ser humano realizado espiritualmente de Jesús. Esto, aunque luego Tillich insista en el dogma de la Cristiandad, que reconoce como paradoja: el que sea sólo *una* vida la que cumplió con estas condiciones, lo cual es de suyo discutible en el contexto de la historia de las religiones, incluso dentro de la misma tradición cristiana.

En efecto, si nos salimos del (estrecho) marco de lectura del dogma cristiano, y nos situamos en el (más amplio) del sufismo, resulta fácil ver cómo Jesús puede ser un profeta, el Mesías y un ser iluminado al mismo tiempo, y cómo puede encarnar el

²²¹ V. PAUL TILLICH, *Teología sistemática* op. cit., págs. 128-132 (para las citas en el cuerpo y en el párrafo aparte, pág. 128; los destacados son del autor).

²²² Id. *Ibid.*, pág. 129.

Espíritu en él, sin necesidad de que él sea el único ser humano en que ello ocurrió en la historia.

5. Cruzando a través de la luz del mito: un puente entre historia y espíritu (o Sobre Jesús como el Mesías o De cuando el río del tiempo comienza a mezclarse con el mar)

Un día en que Jesús caminaba por la zona judía de la ciudad, algunos israelitas lo insultaron. Pero Jesús les respondió orando por ellos. Entonces alguien le dijo:
“Has orado por estos hombres, ¿por qué no han despertado tu ira?”
Y Él contestó:
“Sólo podía dar lo que tenía en mi bolsa”.

Attar de Nishapur

Hasta aquí la investigación arroja **la afirmación de la existencia histórica del judío-palestino llamado Jesús de Nazaret, y, a través del examen de su contexto histórico social, por qué se canalizaron a través de él fuertes deseos de justicia social, en que los contenidos religioso-mesiánicos y los políticos estaban estrechamente conectados.**

Asimismo, **vimos cómo la modernidad ilustrada, a través de la filosofía y la ciencia, puso contra el Cristianismo los argumentos que antes él esgrimió para condenar al mito como falsificación o error, como explicación pre-científica del mundo, por lo que hoy se le puede considerar mito en el sentido que éste escogió para condenar todo lo que consideraba paganismo en el mundo antiguo. Sin embargo, luego de una consideración acerca del fenómeno del mito y algunos de sus componentes que nos parecen como más relevantes, también vimos que las religiones cumplen todas las funciones que los investigadores de los mitos han indentificado para éstos, y que el Cristianismo puede y de hecho ha sido**

considerado como mito por algunos investigadores como Eliade, **quienes han visto no sólo su relación con mitologías solares anteriores o con el Judaísmo, sino que también su relación con el mito en tanto relato más o menos ficcional que, en clave metafórica y/o simbólica, comporta una honda verdad metafísica, situada más allá de su materialidad poética.**

En este punto, estamos preparados ya para pasar al nivel esotérico o espiritual, que nos revelará esos contenidos de verdad que el mito cristiano vehicula a través de la imagen de Jesús, y que, desde nuestro punto de vista, podrían explicar el valor de dicha figura mucho más allá del Imperio Romano que la sustentó y la expandió a distintos lugares del orbe, y fuera de los ámbitos de influencia de la Iglesia o del Imperio Estadounidense que hoy también busca revestirse de su legitimidad. Ello será muy importante para ver por qué la figura de Jesús sigue importantando cuando ninguno de los elementos históricos contextuales se repiten, como no sean los de la opresión de un pueblo por parte de un imperio de turno, frente a lo cual Jesús sólo daría un ejemplo de “fracaso” o “fiasco mesiánico”, un ejemplo de martirologio que, desde un punto de vista histórico-social, no explica en modo alguno su trascendencia e importancia actuales.

5.1. De lo que encarna en la historia, de hacia lo que apunta el mito: la visión integradora de Tasawuf acerca de la verdad espiritual de Jesús

A diferencia tanto de que quienes lo consideran —de acuerdo con el dogma cristiano— la única encarnación humana de Dios, como de quienes —desde visiones más o menos cercanas al marxismo— lo consideran un revolucionario judío, más o menos fracasado, entre otros más de su tiempo, **pensamos que muchas de las aparentes contradicciones en torno a la compleja y polifacética figura de Jesús, se resuelven considerándolo desde la visión que de él se tiene en el Islam, y más precisamente desde Tasawuf (o Tasawwuf), esto es, desde lo que en occidente se**

conoce como sufismo²²³ y que es comúnmente entendido como «el misticismo islámico» o la «mística musulmana», es decir, como la línea esotérica (*bâtin* o *batín*,

²²³ El término en cuestión podría derivar de varias fuentes posibles: del sofá (*suffah*) ubicado en la cocina del profeta Muhammad, en el que se sentaban los *ahl al-suffah* (“los del sitial sofá”), es decir, los discípulos más cercanos, a los que habría dado trato y enseñanza especial; “sufi” como “de lana” y entendido por extensión como “el/la que viste de lana”, en alusión a las modestísimas ropas blancas, al humilde sayal que ocupaban los primeros santos de esta tradición, hechos del material más barato de esa época y lugar, la lana (*sûf*), y, finalmente, puede ser entendido también como derivado de la pureza del corazón (*safâ*), como desapego de las cosas y dignidades mundanas. Como fuere, aunque la denominación de sufismo es tardía, y su realidad provoca a veces distancia, sospecha, desconfianza, llegando a ser incluso combatida por musulmanes ortodoxos que lo ven como un movimiento herético y/o una influencia cristiana dentro del Islam, es considerado habitualmente como “la perla” o “el corazón del Islam”. La visión más aceptada es la que sintetiza muy bien Faozi Skali: «Debemos insistir en la especificidad del sufismo ya que, con demasiada frecuencia, se ha descrito como un doctrina marginal o como el resultado de filiaciones que se le han atribuido, más o menos arbitrariamente, determinados orientalistas occidentales (vedanta, cristianismo, neoplatonismo...). Por el contrario, no hay duda de que el sufismo es fundamentalmente islámico: corazón vivo del islam, interiorización vivida de un dato revelado, junto con la observancia fiel de las prácticas rituales —un punto esencial—, este término de sufismo designa también el camino espiritual o *tariqa* que, al igual que la ley religiosa, la *sharia*, tiene su origen en el Corán y en la tradición profética: La Ley y el Camino, ambos revelados por Dios que es Verdad, reflejan, cada uno a su manera, el centro, la realidad última. (...) En su acepción más amplia, más allá de las formas históricas, la palabra sufismo designa la experiencia espiritual por medio de la cual se abre para el hombre o la mujer una posibilidad de conocimiento del principio mismo del ser: su desenlace final será el desvelamiento (*kashf*). Los dos aspectos, esotérico y exotérico, de este itinerario hacia Dios representan las dos caras de la misión profética. Mientras los teólogos son herederos de esta última en el plano exotérico, el campo propio del sufismo es el de la ciencia de los estados espirituales (*ahwal*) y de la purificación del alma (*nafs*). (...) los caminos del sufismo revistieron entonces formas de organización diversas. Sin embargo, aparte de tales cambios formales, los caracteres esenciales de la iniciación han permanecido inmutables, no sólo a lo largo de toda la historia del islam, sino también, podríamos decir, desde el origen mismo de toda tradición espiritual». V. FAOUZI SKALI *Jesús en la tradición sufi*, en colaboración con Eva de Vitray-Meyerovitch, prefacio de Jean-Louis Giroto, traducción de Sylvie Bignon, Madrid, Chandra, 2006, págs. 25-42 (para la cita, págs. 26-28; los destacados son del autor). Excelentes introducciones, escritas y/o compiladas por maestros sufi, desde dentro, son: IDRIES SHAH *Los sufis* introducción de Robert Graves, traducción de Pilar Giralt y Francisco Martínez, Buenos Aires, Kairós, 2003, y su hermosa antología *El camino del sufi*, traducción de A. H. D. Halka, Buenos Aires, Paidós, 1974; DR. JAVAD NURBAKSH *En el paraíso de los Sufies*, traducción de Mahmoud Pirouz con la colaboración de Luis María Carrero, Madrid, Luis Cárcamo, 1992 y *En la Taberna. Siete ensayos del sufismo*, traducción de Mahmoud Pirouz con la colaboración de Lenny Gutiérrez, Madrid, Luis Cárcamo, 1992; SHAIJ KHALED BENTOUNÈS *El sufismo, corazón del Islam*, prólogo del Padre Christian Delorme y extractos del *Diwam* del Shaij Ahmed Ben Mustafa Al Alawi, traducción de Almudena Alfaro, Barcelona, Obelisco, 2001, y LLEWELLYN VAUGHAN-LEE *El Sendero del Amor. Enseñanzas de maestros sufies*, traducción de el Golden Sufi Center, Madrid, Gaia, 2009 y *El Sendero Sufi del Corazón. Explorando el Viaje Místico*, traducción del Golden Sufi Center, California, Golden Sufi Center, 2015. Por otra parte, excelentes introducciones esotéricas desde la “*religio perennis*” —aunque no oficialmente o abiertamente dentro del sufismo, sí vinculadas con el sufismo vía la *tariqa* Alawiyya y el Islam— pueden encontrarse en MARTIN LINGS *¿Qué es el sufismo?*, traducción de Alejandro Corniero, Madrid, Taurus, 1981; FRITHJOF SCHUON op. cit., y SEYYED HOSSEIN NASR *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, traducción de Francesca Blanch y Esteve Serra, Madrid, Herder, 1985. Por otra parte, muy buenas introducciones académicas, desde afuera del sufismo, que pueden consultarse sobre el tema, son: TITUS BURKHARDT *Introducción al sufismo*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Barcelona, Paidós, 2006 (especialmente págs. 17-63); JEAN CHEVALIER *El Sufismo y la tradición islámica*, traducción de Manuel Serrat Crespo,

«interior») que corresponde a la tradición exotérica (*zâhir* o *dhahir*, «exterior») del Islam²²⁴; en palabras de Titus Burckhardt: «de manera análoga a como la contemplación directa de las realidades espirituales —o divinas— se distingue de la observancia de las leyes que las reflejan en el orden individual en relación con las condiciones de un ciclo determinado de la humanidad»²²⁵. Y es que si bien esoterismo y exoterismo pueden ser entendidos en relación al Camino como las dos alas de un mismo pájaro, la forma y el contenido de un mismo poema, etc., dándose en la práctica como aspectos de una misma realidad, son aspectos diferentes aunque interdependientes, vinculados con lo que la tradición mística entiende como los

Barcelona, Kairós, 1986 y *El sufismo*, traducción de José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1987; CHRISTIAN BONAUD *Introducción al sufismo. El Tasawwuf y la espiritualidad islámica*, traducción de Antonio López Ruiz, Barcelona, Paidós, 1994; WILLIAM STODDART *El sufismo. Doctrina y métodos de la mística del Islam*, prefacio de R.W. Austin, traducción de Esteve Serra, Barcelona, José J. de Olañeta, 2002; ANNEMARIE SCHIMMEL *Introducción al sufismo*, traducción de Lía Tummer, Barcelona, Kairós, 2007.

²²⁴ Nunca se cuestiona la relación con el Islam, pero sí hay autores que, desde dentro y desde fuera de esta tradición, han planteado que el sufismo sería una enseñanza anterior al Islam y que podría corresponder a la cara más visible de lo que se denomina como la “Tradición Original”, entendida desde dentro como «una cadena de transmisión de poder conferido por Dios para la realización de su intención sobre la Tierra», y, desde afuera, como un misterioso grupo de santos que habría estado en el origen de la formación de todas las grandes tradiciones religiosas a lo largo de la historia, y que habrían encontrado en el profeta Muhammad a un auténtico profeta de Dios, siguiéndolo y posteriormente vivificando el Islam desde dentro, esparciéndose por el mundo a través de éste, pero tomándolo como una suerte de vehículo, pudiendo moldearse o adaptarse de la misma manera a cualquier otra religión auténtica. Como fuere, es inevitable apreciar el núcleo común entre las enseñanzas de este grupo y las del sufismo, el que también puede ser entendido como «una cadena de transmisión de poder conferido por Dios para la realización de su intención sobre la Tierra», cuya cadena (*silsila*) consiste en la trasmisión de corazón a corazón de la enseñanza, de un maestro al siguiente, en un linaje sin interrupción, por lo menos, desde Muhammad en adelante, y alrededor de la cual se constituye la *tariqa*. Así por ejemplo, nos dice el maestro sufi Idries Shah: «El misticismo sufi difiere categóricamente de cualquier otro culto que se declare místico. Las religiones formales son para el sufi simples envolturas o cortezas, aunque, eso sí, genuinas y capaces de cumplir una función. El sufi comprende el significado real de la religión cuando la conciencia humana ha logrado penetrar más allá de dicho marco social. Los místicos de otras ideologías no piensan así ni mucho menos. Tal vez superen las formas religiosas externas, pero no ponen de relieve que lo externo de una religión es sólo el prelude de experiencias superiores. La mayor parte de los que alcanzan el éxtasis permanecen ligados a una embelesada simbolización de algún concepto derivado de propia religión. Pero el sufi utiliza la religión y la psicología como medios para trasladarse más allá de todo eso. Y, una vez conseguido, “vuelve al mundo” para guiar a otros por el mismo camino». V. CRISTIÁN WARNKEN «Refik Algan: Cuentista y maestro sufi» en: <http://www.otrocanal.cl/video/refik-algn-cuentista-y-maestro-sufi> (especialmente min. 9:49-14:10; revisada por última vez 13.06.2018); SEBASTIÁN VÁZQUEZ JIMÉNEZ (Comp.) *Enseñanzas de la Tradición Original*, Madrid, Edaf, 2002, especialmente págs. 13-16, 23-43 y 69-85 (para la cita, pág. 23); el prefacio de Robert Graves y el texto del propio Shah en IDRIES SHAH *Los sufís* op. cit., págs. 9-25 y 42-96, respectivamente (para la cita, págs. 60-61); ERNST SCOTT *El pueblo del secreto*, traducción de Francisco Martínez Dalmasas, Barcelona, Sirio, págs. 29-109.

²²⁵ TITUS BURKHARDT *Introducción al sufismo...* op. cit., págs. 17-18.

estados del viaje del alma a su reencuentro con Dios: en este caso, la *shari'at* (el sendero externo, las leyes islámicas) y la *tariqat* (el sendero místico o interno), son los estados que preceden a los de *marifat* (esto es, de los “milagros” y/o de las experiencias extáticas) y de *haqiqat* (estado en que se alcanza la verdad, la unión con la Divinidad).

El nombre sufismo se relaciona con el nombre que se le da al buscador dentro de esta tradición, al que, además de *derviche* —del persa *faqīr*, “pobre” o “mendigo”, a su vez de la palabra árabe *faqr*, es decir, “pobreza” o “mendicidad”, en este caso, en sentido principalmente interno, espiritual—, se llama *sufi* (o *sufī*), lo cual es inexacto en la medida en que el sufí no es simplemente un buscador/a, sino que refiere a una mujer ya realizada o a un hombre ya completo. En este sentido, un maestro contemporáneo, el escritor y médico turco Refik Algan, ha recordado que “algunos amigos han dicho que no existe tal cosa como el sufismo, pero que hay sufis”, pues, como dijo el maestro clásico Al Ghazzali: “Ser un sufí significa atenerse continuamente a Dios y estar en paz con los hombres”²²⁶.

La perspectiva de *Tasawwuf* es particularmente útil para nosotros, pues, desde el punto de vista socio-histórico, se relaciona íntimamente con el Islam que es la más reciente de las religiones de cuño abrahámico, a las que pertenecen también el Judaísmo y el Cristianismo, y a las que, con ciertas diferencias doctrinales y culturales, hasta cierto punto integra o busca integrar.

En este sentido, si nos enfocamos en la figura que aquí nos interesa, el Judaísmo considera a Jesús como un judío practicante cuya enseñanza fue malentendida y/o trastocada por quienes hicieron de ella simplemente otra cosa: el Cristianismo, cuyo “escándalo”, a partir de Pablo y otros, consistiría “en la salida del régimen de la ley en provecho del régimen de la fe”, que además —como puntualiza Lucien Jerphagnon— alcanza en principio a todas y a todos, como una “adoración sin fronteras”, que supone salirse del pacto original de Yahvé con Israel (de ahí que se hable en el Cristianismo de “Nueva Alianza”), de éste con su “dios personal”.

²²⁶ V. la entrevista que se le hiciese durante su visita a Chile en el año 2011: CRISTIÁN WARNKEN «Refik Algan: Cuentista y maestro sufi» en: <http://www.otrocanal.cl/video/refik-algn-cuentista-y-maestro-sufi> (para la cita, min. 10:37-10:47; revisada por última vez 13.06.2018) y LLEWELLYN VAUGHAN-LEE *El Sendero del Amor...* op. cit., pág. 21.

Asimismo, para la inmensa mayoría del Pueblo del Libro, Jesús no pudo haber sido el Mesías, pues resultaba absurdo, en la medida en que —como señala Luc Ferry— “la idea de un dios débil es inimaginable en la perspectiva judía”. Y es que, aunque como vimos antes el modelo de Mesías como “Rey Guerrero” que liberaría del yugo (en ese tiempo, romano) a Israel no era el único tipo mesiánico en la tradición judía, de todas formas no sólo es cierto que fue el hegemónico, sino que también, fuera del campo de los especialistas, es casi por completo desconocido otro que no sea éste. Asimismo, por la doctrina cristiana de la “encarnación”, Dios tendría la debilidad de un ser humano torturado y asesinado, lo que para el Judaísmo no solamente es un absurdo, sino que es además una doctrina que constituye un caso evidente de idolatría. En este mismo sentido nos dice Eagleton: “En la tradición judía, la idea de un Mesías crucificado sería una broma pesada, en la línea de un gángster remilgado o un político paráliticamente tímido”, es decir, una suerte de oxímoron²²⁷.

Como fuere, el moderno debate sobre estas cuestiones nos muestra que, desde el siglo XIX en adelante, entre los autores judíos se dio un cambio en la valoración de Jesús (marcada e influida por la lectura de los *Evangelios* como un libro anti-judío y por las crueldades contra judíos, al menos de los cristianos), mas no en la perspectiva general hacia lo que ésta causó *a posteriori*: ya se trate de Joseph Salvador, Samuel Hirsch, Abraham Geiger o Heinrich Graetz, “todos los eruditos judíos estaban dispuestos a ver en el Jesús de la historia una figura absolutamente positiva, y a la que —en contra de las Iglesias cristianas— reclamaban por completo para el judaísmo”, en la medida en que el Jesús histórico “no enseñó nada que no hubiera podido decir un judío de su tiempo, independientemente de que se tuviera a sí mismo por el Mesías (así Salvador y Geiger) o no (así Hirsh y Graetz)”. Por ello, no extraña que eruditos más contemporáneos tan importantes como Leo Baeck o Martin Buber, hayan considerado a Jesús como “arquetípicamente judío” y como un “gran hermano”, respectivamente, y, sin embargo, hayan mantenido la diferencia fundamental antes mencionada y que sintetizan tan bellamente estas palabras de Schalom Ben-Chorin: “No es la mano del Mesías, esa mano marcada por las heridas de los clavos, no es una

²²⁷ V. LUC FERRY y LUCIEN JERPHAGNON *La tentación del cristianismo...* op. cit., págs. 11-12 y 107-109, y TERRY EAGLETON *Dulce violencia. La idea de lo trágico*, traducción de Javier Alcoriza y de Antonio Lastra, Madrid, Trotta, 2011, págs. 114-116 (para la cit, pág. 115).

mano divina, sino humana, en cuyas líneas está grabado el sufrimiento más profundo... La fe de Jesús nos une, pero la fe en Jesús nos separa”²²⁸.

La última aseveración de este discípulo de Buber, nos da la clave para comprender la visión que tiene el Islam sobre la fe de las religiones abrahámicas: en el fondo, las tres tradiciones del Libro son una sola gran fe, en la de un Dios Único, frente al cual los humanos debemos someternos. En palabras de Faouzi Skali: “El islam se presenta como una tradición que actualiza todas las enseñanzas transmitidas por los profetas enviados a la tierra con anterioridad a Muhammad”, quien considerado en y por dicha tradición como el “sello de los Profetas”, luego del cual nada se revelará hasta el fin de los tiempos. Desde el punto de vista de la tradición musulmana, “la tradición judía se percibe como una tradición esencialmente de ley, la Ley de Moisés, mientras que la tradición cristiana, en su característica específica, ante todo como una enseñanza espiritual, una iniciación”²²⁹.

En este mismo sentido en que afirma lo anterior Skali, pero ahora desde fuera del sufismo y del Islam, pero también desde fuera del Judaísmo y del Cristianismo, René Guénon, uno de los grandes eruditos de la historia de las religiones y de las tradiciones espirituales en occidente, nos dice acerca del carácter esotérico original de este último:

... lejos de ser la religión o la tradición exotérica que se conoce actualmente bajo ese nombre, el Cristianismo en sus orígenes tuvo, tanto por sus ritos como por su doctrina, un carácter esencialmente esotérico y por consecuencia iniciático. Se puede encontrar una confirmación en el hecho de que la tradición islámica considera al Cristianismo primitivo como habiendo sido propiamente una *tariqah*, es decir, en suma, una vía iniciática, y no una *sharyah* o legislación de orden social y dirigida a todos; y esto es de tal forma cierto que, seguidamente esta falta se tuvo que suplir con la constitución de un derecho «canónico» que no fue en realidad más que una adaptación del antiguo derecho romano, así pues algo que vino completamente del exterior y no de un desarrollo de lo que estaba contenido desde el principio en el Cristianismo.²³⁰

²²⁸ V. HANS KÜNG *El Judaísmo. Pasado, presente, futuro*, traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera y Gilberto Canal Marcos, Madrid, Trotta, 2007, págs. 297-300 (para las citas, págs. 298 y 300).

²²⁹ V. FAOUZI SKALI *Jesús en la tradición sufi...* op. cit., págs. 43 y 74.

²³⁰ V. RENÉ GUÉNON *Esoterismo cristiano. Dante - El Grial - Los Templarios*, traducción de *Scriptorium Santa Catherina*, Buenos Aires, Obelisco, 2003, págs. 13-31 (para la cita, pág. 14; los destacados son del autor).

El Islam da por ciertos los elementos de los libros anteriores que no se contraponen con el *Sagrado Corán*, que recoge la palabra directa e inalterada de Dios; cuando hay contraposición, desde su perspectiva ello corresponde a agregados y/o cambios posteriores en los libros anteriores. Como fuere, lo que aquí nos interesa es que, a partir de esta base, en el Islam, y desde ahí **en *Tasawuf*, se recoge la figura de Jesús, llamado Isa (o Issa), desde una visión que integra y permite comprender muchas de sus diferentes facetas: la de Profeta, la de Mesías y la de hombre maduro, despierto o autorrealizado, que comunicó y enseñó directamente la Verdad a otros que no habían realizado por completo el despertar, es decir, como maestro espiritual.**

Lo primero es que, al igual que en el caso del Judaísmo, desde esta perspectiva se rechaza la pretensión cristiana de entender a Jesús como “Hijo de Dios”, en tanto única encarnación del Verbo, es decir, de Dios en la Tierra, cuestión calificada también como de idolatría, pues Dios es Uno y Único, y no pueden asociársele cosas como un “hijo”, ya que: “No ha engendrado ni ha sido engendrado” (Corán 112.3)²³¹.

A Jesús se lo entiende como un ser humano que fue un verdadero creyente de la fe monoteísta de Abraham. Sin embargo, no como a cualquier otro ser humano o cualquier otro creyente: **Jesús habría sido uno de sus mensajeros, un profeta de Dios.** Nos dice el *Corán*: “Realmente han caído en incredulidad quienes dicen: Allah es el Ungido, hijo de Maryam. Cuando fue el Ungido quien dijo a los hijos de Israel: ¡Adorad a Allah! Mi Señor y el vuestro”

²³¹ A propósito de este punto, Roger Garaudy ha intentado mostrar cómo la querrela entre Cristianismo e Islam, en relación a este punto, es más bien una falsa querrela, proporcionando como ejemplos la declaración de 1215 del Concilio de Letrán («*La soberana realidad es a la vez PADRE, HIJO, ESPIRITU SANTO: esta realidad ni engendra ni ha sido engendrada ni procede de otra que ella misma*»). (El texto latino es exactamente el del Corán: «*Non est generans neque genita, neque procedens*») y la del Patriarca de Valencia en 1605, en las Constituciones de su Seminario («Tres personas y un solo DIOS»), como la su precursor, el arzobispo de Valencia, Martín de Alcalá, en su catecismo de 1566, añadiendo, con ocasión del signo de la cruz: «En el nombre del Padre del Hijo, del Espíritu Santo, un DIOS» (en lugar de la fórmula tradicional: Amen. Jesús»). Garaudy reconoce que «una tal confusión sobre la Trinidad era, en efecto, posible en época del Profeta en la que ciertas sectas profesaban esta herejía, los Ofitas y los Coliridios, que denunciaban ya los Padres de la Iglesia, como Orígenes (*Adversus haereses*, IX, 13) o San Ireneo (*De Ophítis et Sethianis*, VII, 694 sig.)». Sin embargo, nos parece claro que percepción de algunos cristianos, que compartimos, es *pesar del dogma* de su fe, que *no por él*. V. ROGER GARAUDY «Jesús, hijo de Dios y el Islam» en https://www.webislam.com/articulos/25799-jesus_hijo_de_dios_y_el_islam.html (revisado por última vez 11.11.2018).

(Corán 5.72). Y poco más atrás y adelante, en este mismo sentido, leemos: “La verdad es que Allah es un Dios Único. ¡Está muy por encima en Su gloria de tener un hijo! (...) El Ungido no desprecia ser un siervo de Allah” (Corán 4.171-172); “El Ungido, hijo de Maryam, no es más que un mensajero antes del cual ya hubo otros mensajeros” (Corán 5.75); “Y le han atribuido hijos e hijas sin conocimiento. ¡Glorificado sea y ensalzado sea por encima por encima de todo lo que Le atribuyen!” (Corán 6.100), y “Y dicen los cristianos: El Ungido es el hijo de Allah. Eso es lo que dicen con sus bocas repitiendo las palabras de los que anteriormente cayeron en la incredulidad. ¡Que Allah los destruya! ¡Cómo falsean!” (Corán 9.30). No obstante, la cita quizás más elocuente al respecto sea ésta, en donde se relata el cuestionamiento directo de Dios a Jesús: “Y cuando Allah dijo: ¡Isa, hijo de Maryam! Has dicho tú a los hombres: Tomadme a mí y a mi madre como dos dioses aparte de Allah? Dijo: ¡Gloria a Ti! No me pertenece decir aquello a lo que no tengo derecho! Si lo hubiera dicho, Tú ya lo sabrías. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en Ti” (Corán 5.116).

En este sentido, **junto con el mensaje común del Dios uno y de llamar a los seres humanos a volverse a Él/Ella/Eso, nos parece que un aspecto clave de su misión profética habría sido revitalizar la fe monoteísta, que en el momento que en que él ejerció su labor había caído en un formalismo legalista.** ¿Significaría esto una “Nueva Alianza”? **Jesús no vino a abolir la Ley (judía), la de la Torá, sino por el contrario, a confirmarla:** “No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir. / Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido” (Mt. 5:17-18).

Sin embargo, **no es sólo confirmación, sino también renovación, pues dicho cumplimiento que primero atañe en lo que respecta a su persona individual (el cumplimiento total corresponde al fin de los tiempos), está lejos de ser puramente formal, esto es, al “pie de la letra” de la ley, sino que vino a cumplirla a cabalidad, más hondamente, a nivel de lo que los mismos juristas seculares denominan el “espíritu de la ley”, esto es, atendiendo y resguardando al principio de verdad que hay la ley, en su limitada literalidad lingüística y**

contexto histórico-social, busca hacer cumplir, **con lo cual nos ubicamos, por supuesto, en el espacio propio de lo esotérico, del misticismo.**

Es en este sentido, nos parece, que quizás pueden comenzar a entenderse más claramente algunas de las querellas con las autoridades judías de su tiempo. Examinemos brevemente una de éstas: cuando se le acusa de no cumplir con el sábado.

Sabemos que el sábado es una institución mosaica (Ex. 16:23-30; 20:8-11; Lv. 19:3, 30; 23:3, Dt. 5:12-15), el día del descanso y la adoración, instituido en la Creación misma (Gn. 2:3), exaltado por los profetas (Is.56:2; Jer. 17:19-27; Ez. 20:12-24) y cuya violación deliberada llegó a ser condenada con la pena de muerte por lapidación (N. 15:32-36). En este contexto, ya sea que por hambre sus discípulos recogiesen espigas (Mt. 12:1-7; Mc. 2: 23-28; Lc. 6:1-5) o que cure a un hombre con la mano paralizada (Mt. 12:9-14, Mc. 3:1-6; Lc. 6:6-11), a una mujer encorvada (Lc. 13:10-17) o a un hidrópico (Lc. 14:1-6), ante las críticas de los fariseos, Jesús, en el caso de sus discípulos responde que hasta David y los sacerdotes han roto sin culpa la prescripción, y, en el de las curaciones que no dejaban de hacer labores con sus animales, pero se molestaban por la curación de un ser humano, mucho más valioso que cualquier animal, y por cuyo valor intrínseco “es lícito hacer bien en sábado”, tal como ellos no dejarían de rescatar a uno de sus hijos de haber caído en un pozo. Detrás de todos estos elementos está el hecho de que Jesús señala que “el Hijo del Hombre es el Señor del sábado”, que éste fue hecho para aquél y no al revés, ante lo cual cabría preguntarse: si el sábado es un momento sagrado de adoración a Dios, ¿en qué sentido podría ser el ser humano más importante que dicha adoración, debida a su destinatario? Pues que, **no obstante la férrea oposición a la idolatría asociativa tanto en el Islam como en *Tasawwuf*, en éste —como ha afirmado el maestro Refik Algan— “Dios está en cada persona (...) Dios está adentro”, pues se considera que Dios está en cada ser humano a través del soplo divino de Su Espíritu**²³², debido a lo cual puede sintonizar con Dios, con lo que es más allá de su forma material, siempre y cuando haya removido sus velos y completado al menos la

²³² V. CRISTIÁN WARNKEN «Refik Algan: Cuentista y maestro sufi» en: <http://www.otrocanal.cl/video/refik-agn-cuentista-y-maestro-sufi> (para la cita y su contexto, min. 14:22-15:38; revisada por última vez 13.06.2018).

primera fase de su proceso de maduración, como claramente fue el caso de Jesús. La iluminación, el descubrimiento no intelectual sino vivencial, experiencial y total de esta Verdad esotérica, se encuentra en todas las auténticas tradiciones espirituales²³³.

En este nivel es que estaba operando Jesús y por ello no podía sino haber sido y seguir siendo tan incomprendido. Asimismo, por tener conexión tan directa con el Espíritu, si bien es cierto fue “sólo un mensajero”, en el sentido de que no es equivalente a Dios ni su única encarnación, también lo fue que en términos de sus honores y características, no fue cualquier profeta: en el Corán se habla de él como “al-Masih”, esto es, el “Ungido” , el Mesías (Corán 4. 157), “mensajero de Allah” (Corán 3.49 y 4.171), que vino a hacer lícito parte de los que estaba prohibido (Corán 3.50), pero también que ante los ojos de Allah es como Adam (Corán 3.59), que es tanto Kalimathullahi como Ruhullahi, es decir, tanto la “Palabra (Verbo) de Dios” (Corán 3.45; 4.171) o “la palabra de la Verdad” (Corán 19.34)—, como el “Espíritu de Dios” (Corán 4.171; 5.171; 21.91; 66.12). Asimismo, se dice de él que —como Moisés en la Ley y Muhammad en la Recitación, en la Torá y el Corán, respectivamente— fue reforzado con el Espíritu Puro (para algunos, la ayuda de Gabriel o Yibril) (Corán 5.110) y ha recibido un libro, el *Inyil*, “libro con la Verdad confirmando lo que ya había perteneciente a la Torá” (Corán 3.2, 3.48, 3.65, 5.46 y 7.157), pero “interno”, que no fue escrito,

²³³ Así por ejemplo, nos lo recuerda Ananda K. Coomaraswamy: «Al decir “Tú eres Eso”, el Vedānta afirma que el hombre es en sí mismo, y está poseído por, “esa única cosa que, cuando es conocida, se conocen todas las demás”, y que es también “aquello por lo que todas las cosas son amadas”. Afirma que el hombre es inconsciente de ese tesoro escondido en su interior por haber heredado una ignorancia inherente a la propia naturaleza del vehículo psicofísico que, erróneamente, identifica consigo mismo. El objetivo de toda enseñanza es disipar esta ignorancia (...) En consecuencia, la técnica educativa es siempre formalmente destructiva e iconoclasta; no es transmisión de información, sino cultivo de un conocimiento latente. (...) “Eso” es, por supuesto, el Ātman o Espíritu, el Espíritu Santo, el *pneuma* griego, el *rūh* árabe, la *ruah* hebrea, el *Amón* egipcio, el *ch'i* chino; Ātman es esencia espiritual indivisa, sea trascendente o inmanente; y, no obstante las muchas y distintas direcciones en las que en que puede extenderse o de las que puede retraerse, es un motor inmóvil en el sentido a la vez transitivo e intransitivo. Se ofrece a todas modalidades del ser, pero nunca se convierte en alguien o algo. Aquello fuera de lo cual todo lo demás es aflicción: Eso eres tú. “Eso”, en otras palabras, es el Brahman, o Dios en el sentido general de Logos o Ser, considerado como la fuente universal de todo ser, que se expande, se manifiesta y produce y es origen de todas las cosas, todas las cuales están “en” él como lo finito en lo infinito, aunque no sean una “parte” de él, puesto que lo infinito no tiene partes». V. ANANDA K. COOMARASWAMY *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Siruela, 2001, págs. 11-33 (para la cita, pág. 19; los destacados son del autor).

sino que descendió a su corazón, expresándose en sus dichos y hechos (Corán 3.3).
¿Cómo ha de entenderse todo esto?

Una clave de entrada es que **el Corán refrenda tanto la condición de virgen de María (Mariam o Maryam) para el caso de Jesús (Corán 3. 42), de ahí el honor derivado del título recurrente de “Ibnu Mariam”, es decir, “Hijo de María”,** que ya hemos visto en citas coránicas anteriores: “Y Maryam, la hija del ‘Imrán, la que guardó su vientre, e insuflamos en él parte de Nuestro espíritu. Y la que creyó en la verdad de las palabras de su Señor y en Sus libros y fue de las obedientes” (Corán 66.12). **Tanto esto, como lo anterior, apunta a lo que podemos entender como que la condición egoica o corpórea, “animal” y “material” básica en la encarnación de Jesús —y, desde ahí, en y de su mensaje y su sabiduría— está muy atenuada, rebajada a más de la mitad de lo normal, lo cual da, no obstante estar encarnado, un grado de pureza y de consecuente rechazo del aspecto material mundo, muy especial, muy alto: en él, todo apunta a lo interior, hacia el Espíritu.**

Por ello, a diferencia de Moisés o Muhammad, **Jesús está lejos aún de los placeres sensuales permitidos (como casarse y procrear, por ejemplo), ya que fue “preeminente, casto” (Corán 3.39) y en consecuencia no tuvo como misión canalizar la Ley o instaurar un Estado, sino apuntar hacia el advenimiento inminente del Reino de Dios que no puede indentificarse** —como vimos que pretendieron algunos autores marxistas, por la esperanza mesiánico-revolucionaria de ciertos sectores judíos de la época— **con la liberación del pueblo judío del dominio romano, sino más bien con una liberación aún mayor, la del pueblo judío de sí mismo, de sus propios velos, de su propia hipocrecía, idolatría y falta de fe, como se vio en el Génesis con el “becerro de oro” o la repetición del trauma al someter a la gente de Canaán como antes ellos fueron sometidos por el faraón y su ejército egipcio. El Reino de Dios al que apunta la utopía de Jesús “no es de este mundo”, pues está en el “interior”, dentro de cada de ser humano, y es una imagen de la autorrealización, del despertar espiritual (Lc. 17:21; Jn. 18:36).**

Nos parece que por la falta de comprensión de estas cuestiones de orden esotérico, un autor tan estimable, agudo y abierto como Eagleton, cuya erudición

alcanza no sólo a amplios panoramas de la literatura y la filosofía, sino también a cuestiones teológicas, yerra medio a medio en la comprensión de la simbología cristiana. Así, en el contexto de una reflexión acerca de la común simplicidad de lo heroico y de la necesidad de no descartar ciertas “nociones de poder” como el coraje, la lealtad, la abnegación, la resistencia, entre otras, —que para algunos sujetos de hoy pudieren resultar algo “ampulosas” o “exclusivamente masculinas”—, sino de transformarlas, ya que son necesarias para una posible “transformación firme de la sociedad”, nos dice:

Al describir a Jesús entrando en Jerusalén a lomos de una burra, el Nuevo Testamento transforma el significado de la caballería, burlándose de las imágenes recibidas en una inversión carnavalesca. Como escribe Slavoj Žižek: «Hay cierto pasaje de lo *tragique* a lo *moque-comique* en el corazón de la empresa cristiana: Cristo, enfáticamente, *no* es la figura de un digno maestro heroico».²³⁴

Como vimos antes, para quienes miran la actuación de Jesús sólo o principalmente desde un punto de vista mesiánico-político, ésta no fue más que un *fiasco* o un *fracaso mesiánico*. Pero todo ello es coherente y verdadero dentro de los limitados marcos teórico-experienciales dentro de los cuales se quiere comprender el fenómeno; de ahí que a estos autores se les escape tanto su sentido, como los símbolos que lo expresan. Evidentemente, a los evangelistas muy poco les preocupaba transformar “el significado de la caballería” que todavía no existía como tal, haciendo sátira de las imágenes aún no heredadas de la tradición cultural, a la manera cuya descripción y reflexión hiciera tan famoso entre nosotros a Bajtin, a quien Eagleton tiene aquí como referente. Ello interesó desde un cierto punto de vista a nuestro siempre querido Cervantes, pero estuvo lejos de interesar a los evangelistas, a los que sí interesaban cosas como establecer relaciones de cumplimiento de las profesías a propósito de Jesús, en tanto su condición de Mesías. La inversión crítica bajtiana más parece en este contexto una mera y simple proyección de Eagleton, quien repite el gesto académico de hacer violencia en los textos por la vía de hacer una interpretación más o menos sofisticada, renovadora y/o audaz; en este sentido, y por todo lo que hemos dicho antes, la siutiquería afrancesada que prepara la enfática y

²³⁴ TERRY EAGLETON *Dulce violencia...* op. cit., pág. 115.

efectista frase final de la cita que hace de Žižek, no pasa de ser una “salida de madre”, una afirmación supuestamente escandalosa, que por supuesto no escandaliza a nadie (quienes sí podrían escandalizarse, es altamente probable que nunca lleguen a leerla) y que —como lo poco que hemos leído directamente o referido de este autor— no tiene sustento.

En cambio, para quienes reciben la imagen sin anteojeras teóricas o para quienes conocen o están iniciados en los símbolos de la tradición esotérica, es claro que el asno —burra o burro— representa aquí el propio ser animal de Jesús, en tanto arquetipo de quien libera al ser humano y de sujeto despierto y liberado él mismo de sus propios velos; representa su cuerpo y sus deseos carnales, y cómo al entrar en Jerusalén es el espíritu quien dirige al cuerpo y no al revés; el mismo sentido tiene la imagen en los famosos “Diez Cuadros del Pastoreo del Buey” en la tradición budista, donde, luego de grandes esfuerzos, el monje zen logra subir y dirigir, en ese caso, al toro²³⁵. Y decimos el espíritu, que no el intelecto: es la sabiduría y no la erudita acumulación de información lo que guía, pues bien puede haber —como de hecho hay— “asnos cargados de libros”, plenos de conocimientos prestados o ingeniosas ideas “propias”, pero sin comprensión de ciertas cuestiones esenciales.

Dios ha dicho: “*Como un asno cargado de libros.*”
El conocimiento que no viene de Dios es una carga.
Como el maquillaje de mujer, no permanece.
Cuando lleves la carga apropiadamente, te será quitada
y reemplazada por alegría espiritual.
¡Cuidado! No acarrees esa carga con egoísmo.
Contrólate; monta y cabalga sobre
el corcel del conocimiento
con paso suave.
Deja que la carga caiga de tus hombros.²³⁶

Todo ello es muy claro a los ojos de ciertos maestros de *Tasawuf*. Así, por ejemplo, a propósito de la imagen que aquí nos interesa, de Jesús entrando a tierra santa sobre un asno, nos dice el mismo Jalaluddin Rumi en su *Masnavi*:

²³⁵ V. D.T. SUZUKI *Manual de Budismo Zen*, prólogo de Christmas Humphreys, traducción de Héctor V. Morel, Buenos Aires, Kier, 1992, págs. 130-146.

²³⁶ JALALUDDIN RUMI *Rumi Amanecer*, selección de textos del *Masnavi* por Camille y Kabir Helminski, traducción y edición de Gastón Fontaine Pepper, segunda edición ampliada, Santiago, Cuarto Propio, 2018, pág. 85.

Ten piedad de Jesús, pero no del burro:
no permitas que tu naturaleza animal controle tu razón.
Déjala llorar con amargura; despójala de
lo necesario para pagar tu deuda.
Durante años has sido el esclavo del burro. ¡Basta ya!
(...)
En Jesús, la razón era poderosa y el burro débil.
El burro cede ante un jinete poderoso.
Pero a menudo, por debilidad de la razón,
ese gastado asno se ha convertido en dragón.²³⁷

De esta forma, en Jesús, en este ser humano particular, la condición profética se da tan estrechamente ligada a la condición de ser espiritual, de su modelo de pureza del ser humano, que se le ha permitido el don de la sanación, el que también está directamente conectado con su misión profética: salvar “a las ovejas descarriadas de la casa de Israel” (Mt. 10:6). Eso es muy importante porque si en un nivel dice relación con el servicio, actitud básica de los maduros para con su entorno —“... el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor” (Mt. 20:26)—, en otro dice relación con su condición de Mesías.

En efecto, a diferencia de lo que ocurre con la inmensa mayoría del Judaísmo y a semejanza de lo que ocurre en el Cristianismo, para tanto para el Islam como para *Tasawwuf* Jesús fue el Mesías, derivado del hebreo *māšīah* (o *mashiah*) y equivalente del griego *khristos* (o *christos*), el “Ungido del Señor”, pero dicha condición, más que con la de un rey guerrero que viene a liberar al pueblo de Israel profetizado por Daniel (lo que podría plantearse, pero sólo desde un punto de vista metafórico e interno, como un hombre que se vence a sí mismo, a su propio ego), para llevarlo a Palestina y fundar en Jerusalén un reino de devoción y paz social, dicha condición se relaciona en Jesús con la del siervo sufriente profetizado por Isaías (que encarnó como pocos en la historia humana); de lo que se trataría aquí es precisamente de su rol de *salvador*, en tanto que *sanador*. El Mesías es “ungido con aceite” como señal ritual, pero también se

²³⁷ Id. *Ibid.*, pág. 150.

relaciona con el “frotar con aceite”, es decir, con el que busca curar el dolor, restableciendo la salud²³⁸. ¿En qué sentido?

En un primer nivel, vemos que es sanador y exorcista, de los enfermos y de los poseídos, por imposición de manos y decreto con la palabra: a la suegra de Pedro, al criado de un centurión, a una mujer que sufría hemorrosía (Mt. 8:14-15, 9:1-8, 20-22; Mc. 1:29-31, 9:27; 20:29-34; Lc. 4:38-39). Lo dice el mismo Jesús: “Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores” (Mc. 2:17). Y es que, como hemos mencionado antes, Jesús perteneció a lo que Vermes denominó el “judaísmo carismático” que, siguiendo la cronología bíblica —y aunque el Viejo Testamento “no proporciona por sí mismo ningún precedente real”—, se remontaría hasta el mismo profeta “Abraham en el Génesis Apócrifo de Qumran”, quien extrajo un demonio del rey de Egipto; el “judío helenístico Artapano, cuya historia de los judíos sobrevive sólo en fragmentos citados en la literatura patristica”, menciona un episodio en que Moisés resucita a Faraón; otro tanto ocurre con las propiedades atribuidas a Noé, Salomón, Daniel, y a otros judíos santos contemporáneos de Jesús, como Honi y Hanina ben Dosa. Nos dice el profesor de Orford, Geza Vermes:

Según Lucas, el propio Jesús definió su ministerio esencial en términos de exorcismo y curaciones, y aunque estas palabras no fuesen del propio Jesús, sino del evangelista, reflejan el firme y unánime testimonio de toda la tradición sinóptica. Su misión estaba para él entre los enfermos: los enfermos física, mental y espiritualmente. Todas estas enfermedades se consideraban entonces unidas (...). El era el curador, el médico por excelencia. (...) En consecuencia, para reconstruir su personalidad religiosa y determinar sus afinidades con las corrientes espirituales de su época, deben analizarse en su entorno natural los tres aspectos fundamentales de su actividad. Es decir, su papeles como curador de los físicamente enfermos, exorcizador de los poseídos y dispensador de perdón para los pecadores, deben contemplarse en el contexto al que pertenece: el judaísmo carismático.²³⁹

Como bien señala Vermes, los sacerdotes y profetas eran los “únicos seres humanos con poder para actuar como delegados de Dios” y el “retrato evangélico de

²³⁸ Esta etimología y acepción clave, nos fue entregada de manera presencial por el maestro sufi Refik Algan, en las entrevistas que, en 2016 y en 2018, le hicéramos en Estambul para esta investigación doctoral.

²³⁹ V. GEZA VERMES *Jesús el judío* op. cit., págs. 63-87 (para las citas en el cuerpo, págs. 63, 71-72 y para la cita en párrafo aparte, pág. 63).

Jesús como hombre cuyas habilidades sobrenaturales derivaban no de poderes secretos sino del contacto inmediato con Dios, nos muestra que poseía auténtico carisma como heredero de una muy antigua estirpe religiosa profética”. En este sentido debe interpretarse el episodio que aparece en los *Evangelios*, acerca de la curación de un parálítico, cuando el ver la fe de éste y de los cuatro que lo llevaban, Jesús dijo: “Hijo, tus pecados te son perdonados”, ante lo cual los “escribas” pensaron que Jesús decía “blasfemias”, pues “¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?”. En respuesta, Jesús —que, como buen maestro espiritual y santo, podía en su espíritu saber qué cavilaban los escribas— que su manera era más fácil, en el sentido de poder ser entendida más directamente por gente llana, pero también que los hizo “Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados” (Mc. 2:1-12; Mt. 9:1-8, y Lc. 4:40-41). Jesús sabe que Dios es quien tiene la potestad y que, sólo en tanto profeta, dado su contacto directo con Él, esto le es permitido; como bien puntualiza Vermes, para Jesús, en este sentido interno y liberador, “la frase «perdonar pecados» era sinónimo de «curar»”²⁴⁰.

Así, pues, en un segundo nivel, vemos que la enfermedad opera como metáfora —aunque en el caso de los pecadores perdonados es mucho más evidente— de todos aquellos creyentes alejados de Dios, por perder la conexión directa y abocarse sólo o principalmente del aspecto ritual de la Ley (en este sentido interpretamos el que devuelva la posibilidad de moverse a un parálítico y a un hombre con la mano paralizada, la vista a los que no pueden ver o la vida a quienes han muerto; Mt. 9:27, 12:9-14; Lc. 5: 35-43) o debido a ser dominados por sus pasiones, por sus demonios interiores (como interpretamos la posesión por demonios o entidades oscuras; Mt. 8:16-17, 28-34, Mc. 1:32-34, 5:1-20, 8: 26-39; Lc. 4:40-41), hechos que son refrendados por el *Corán* (3.49). Desde la perspectiva interna, esotérica de *Tasawwuf*, como ha escrito Skali,

En efecto, la enseñanza de un maestro espiritual viene a perturbar al discípulo en sus certidumbres más arraigadas. Este fenómeno de desestabilización y de perplejidad (*hayra*) le permite luego al discípulo, después de un periodo de «digestión», integrar una nueva dimensión de su percepción de las cosas. Este modo de enseñanza puede ser asimilado a un proceso de curación interior en el

²⁴⁰ Id. *Ibid.*, págs. 64 y 73-74.

curso del cual las enfermedades del alma del discípulo son combatidas con las medicaciones que aporta el guía espiritual. (...) Los atributos de Jesús como guía espiritual y «partero de almas» quedan sintetizados en este pasaje coránico: «Con permiso de Dios, curaré al ciego de nacimiento y al leproso y resucitaré a los muertos. Os informaré de lo que coméis y de lo que almacenáis en vuestras casas. Ciertamente, tenéis en ello un signo, si es que sois creyentes» (Corán 3, 49).²⁴¹

Según nos cuenta Marion desde el esoterismo cristiano, “Una vez que nuestra conciencia va más allá de los límites de la personalidad, podemos encontrarnos directamente con esos ángeles de luz y de oscuridad”, confrontación que en el caso de los de oscuridad está simbolizada, en el caso de “la vida de Jesús como personalidad humana”, “a través de su encuentro con Satán (la Tentación) en el desierto antes de comenzar su ministerio público”. De acuerdo con Marion, sobre todo una vez que nuestra conciencia va más allá del nivel racional, el sujeto puede vibrar en una frecuencia energética que hace que entidades de los niveles sutiles bajos se adhieran magnéticamente a él, expresándose como pasiones o llegando a tomar posesión de él en caso de permitirselo²⁴².

No nos interesa entrar aquí en más detalles al respecto. Sí diremos, en cambio, que en un sentido ya no estrictamente individual, sino que más social, la concepción de Israel que Jesús maneja es también *principalmente interna*, es decir, esotérica, como sinónimo de “los/as que van hacia Él”, esto es, de las y los que tienen fe en un único Dios, del Dios antes de Abraham, de Moisés, luego el suyo y el que será posteriormente el de Muhammad, llámeselo Yahvé, Jehová, Padre o Allah; de ahí que, según él, sólo la fe pueda curar a un/a no judío/a, como vemos por ejemplo en el caso de ya mencionada mujer que sufría hemorrosía o en el conmovedor episodio de la curación de la hija de la una sirofenicia (Mc. 5:25-34 y 7:24-30, respectivamente). Y es que, insistamos en ello, no es ni su acción ni su voluntad personal, sino su condición de profeta y de Mesías, de enviado de Dios, la que efectúa la transformación interna, de la cual él es sólo un anunciador y un catalizador; de ahí que se moleste cuando un joven rico lo llama “Maestro bueno”, pues ello sólo sería adjudicable como justo mérito a Dios (Mc. 10:17-18).

²⁴¹ V. FAOUZI SKALI *Jesús en la tradición sufi...* op. cit., págs. 72-73; los destacados son del autor.

²⁴² V. JIM MARION *Desde dentro...* op. cit., págs. 133-153 y 167-176 (para las citas en el cuerpo, pág. 174).

Sin embargo, en este punto cabría preguntarse: ¿Por qué entonces es capaz de realizar afirmaciones como “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn. 13:5)? ¿Es que acaso ello no lo (auto)identifica como encarnación de Dios, la única de acuerdo con el dogma de fe cristiano? Cualquier buscador o investigador que se interese realmente en estas cuestiones, sabrá de sobra que es perfectamente entendible, alcanzados ciertos niveles de madurez —el de la así llamada iluminación— y no alcanzados otros —el de la Investigación que comienza después o junto con el “despertar”—, que el sujeto se identifique con Dios, quien habla o se comunica a través de él, particularmente si éste es un profeta. Piénsese, por ejemplo, en un caso tan conocido y bien documentado como el de Hallaj al Mansur, santo sufí que también realizó “milagros” y que por haber declarado públicamente, en el contexto de un Islam ortodoxo, “¡Yo soy Dios, yo soy la Verdad!”, por haber experimentado directamente algo que —como vimos de la mano del maestro Refik Algan— para la tradición sufí es una verdad esotérica que puede ser predicada para todas y todos los seres humanos, fue acusado de herejía y colgado, mientras rezaba —como Jesús— por quienes le ajusticiaron²⁴³. Sobre esta identificación de Jesús —y otros místicos— con Dios,

Ghazzali dice que cuando se plantean las cosas desde el punto de vista exterior puede parecer una «unión» (*ittihad*) que supone, por tanto, la coexistencia de dos personas distintas, cuando de hecho se trata de una unidad (*tawhid*) en la que Dios resulta ser la única realidad. De todos modos, en una fase ulterior, esta experiencia de la extinción en Dios (*fana*) tiene que ser superada y sustituida por una percepción de la subsistencia (*baqa*) de los seres, no por ellos mismos, sino en virtud de su principio divino. Es la famosa coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*) de los místicos, estadio en el que el interior y el exterior se funden en una misma realidad divina. Hablando de sí mismo en el Corán, Dios dice: «Él es el principio y el fin, el interior y el exterior» (Corán 57, 3).

Con el fin de evitar la ilusión de una limitación de la Divinidad, los místicos musulmanes han tenido que forjar términos técnicos apropiados. Se trata en concreto de *tajalli* (teofanía), por la cual la inmanencia es concebida como un reflejo, una irradiación divina en los espejos de los seres particulares.²⁴⁴

²⁴³ V. FAOUZI SKALI *Jesús en la tradición sufí...* op. cit., págs. 40-41 y LOUIS MASSIGNON *La pasión de Hallaj. Mártir místico del Islam*, edición a cargo de Herbert Mason, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega, Barcelona, Paidós, 2000 (especialmente págs. 39-67, 144-155, 172-193, 216-248, 257-326 y 391-435).

²⁴⁴ FAOUZI SKALI *Jesús en la tradición sufí...* op. cit., pág. 41; los destacados son del autor.

Así, pues, para *Tasawwuf* Jesús habría sido un hombre maduro, realizado espiritualmente, un profeta de Dios, singular por su grado de pureza y espiritualidad, el Mesías sanador a través del cual éste envió un mensaje a la humanidad de su tiempo y de los tiempos por venir, pudiendo hablar directamente a través de él, porque éste era uno que estaba en un muy alto grado de unidad (*tawhid*). En el contexto de su predicación a las ovejas descarriadas de Israel, de las mujeres y los hombres simples a quienes se dirigía, no es de extrañar que Jesús ocupase metáforas de “tipo natural”, las que son más cercanas a su medio cultural campesino y —como recordamos con Pound— son siempre más universales, y esto ya sea para referirse a sus enseñanzas en forma de parábola, como para referirse a su relación de unidad con Dios; de ahí que en sus parábolas narre historias de parentesco directo, de familiares, y que hable de Dios con el término arameo *abba*, esto es, papá o padre, pero no deja de ser una metáfora, una imagen de quien habla desde la unidad y no como una filiación “literal”.

Desde la perspectiva esotérica de *Tasawwuf*, Jesús vino a sanar la relación del pueblo creyente con Dios, en el sentido de ir más allá de formalismos de la Ley y de desviaciones pasionales personales, para restablecer su contacto directo con Dios — Él/Ella/Eso—, colocando claramente el acento, el énfasis en lo interno, en la fe, en el sometimiento y en la devoción hacia la Divinidad. De ahí que si recordamos uno de sus títulos antes aludido, veremos que “es considerado como el Verbo de Dios, en el sentido de que viene a insuflar de nuevo el espíritu de la letra”, pues su enseñanza “consistía permanentemente en enfatizar la preeminencia del espíritu y en mostrar que la letra podía matar al espíritu”, como “les ocurrió a los fariseos que conocían perfectamente todos los rituales y las particularidades alimenticias de la tradición judaica pero cuyo saber carecía de espíritu”.

5.1.1. Simbolismo y sentido de la crucifixión / resurrección de Jesús y del Reino de los Cielos

Es tal la preeminencia de *ruh* (espíritu) en Jesús, que su agonía y muerte son el testimonio más extremo de su sabiduría y de su entrega.

Durante bastante tiempo y hasta hoy, muchos han querido entender ese “*Elí, Elí ¿lama sabactani?*” (o “*¡Elí, Elí, ¡lemá sabactaní?*”, versiones arameas del hebreo “*Elí, Elí, lamaha azavtani*”; Mt. 27:46), el famoso “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado/abandonado?”, como un grito de duda y angustia en medio de la soledad y el desamparo, como un aullido, e incluso, como un resultado extremo del dolor y de la humillación, hasta el punto de la desesperación final en que la muerte cruenta lo habría hecho descreer en el momento decisivo. Esta interpretación tiene mucho que ver con las interpretaciones más comunes de la crucifixión, respecto a las cuales nos dice Joseph Campbell:

¿Cuál es el significado último de la Crucifixión en sí misma? ¿Por qué tuvo que morir Cristo? En el periodo medieval hubo dos interpretaciones principales. La opinión de Gregorio el Grande era que había sido una burla al Demonio. Cuando el Hombre cayó en las garras del Demonio, éste quedó con una jurisdicción legal sobre el Hombre, quebrando la tradición de la creación. ¿Cómo podría hacer Dios para recuperar al Hombre? La idea teológica es que Dios ofreció a su propio hijo a cambio del alma del Hombre. Esto es la Redención. Mediante ella Dios redime una deuda, como alguien diría de algo que ha perdido: “Voy a redimirlo”. Dios compró el alma del Hombre dándole al Diablo a Cristo, pero el Demonio no pudo retener a Cristo porque Cristo es incorruptible, y así el Demonio fue engañado. (...) la segunda teoría es que Dios el Padre estaba tan ofendido por el pecado de Adán y Eva que hubo que hacer una reparación. La única reparación equivalente al terrible pecado podía ser hecha por Dios mismo, porque el Hombre no estaba preparado para reparar en la medida necesaria. Por eso Cristo se hizo hombre de modo que el Hombre pudiera expiar como Dios, mediante él, y después recibir los beneficios de esa expiación que a Cristo mismo no le servía de nada. La transmite a la humanidad. En esta teoría tenemos la expiación vicaria y el beneficio para la humanidad mediante Cristo.²⁴⁵

Es precisamente, esa desesperación final, la que hace que Eagleton — contraponiéndose a la hegemónica y ya tradicional interpretación de Steiner— considere al Cristianismo como trágico²⁴⁶. Partiendo de la base de que cuando el

²⁴⁵ V. JOSEPH CAMPBELL *Tú eres eso. Las metáforas religiosas y su interpretación*, traducción de César Aira, Buenos Aires, Emecé, 2002, págs. 120-152 (para la cita, págs. 120-121; los destacados son del autor).

²⁴⁶ Steiner entiende que la tragedia, como «forma absoluta» —y cuyo modelo es la clásica ática del siglo V A.C., de Esquilo, Sófocles y Eurípides, pero que pueden ser también shakespearianas o neoclásicas—, es «la plasmación dramática de una visión de la realidad en la que se asume que el hombre es un huésped inoportuno del mundo», ya sea como consecuencia literal o metafórica de «una

sufrimiento se concibe “de modo instrumental o consecuencialista, deja de ser redentor”, muy en la línea de lo que viéramos antes con Guignebert y Puente Ojea, y a propósito de su expresión en la cruz, Eagleton contrasta la “reluctancia conmovedoramente humana de Jesús a morir”. Nos dice en extenso el crítico inglés:

... la crucifixión de Cristo es genuinamente trágica. Si su muerte fue un mero recurso para alzarse gloriosamente, una especie de *reculer pour mieux sauter*, entonces no fue más que un truco barato de magia. Porque su muerte le pareció un *cul-de-sac*, como su desesperada cita de las Escrituras en la cruz sugiere, podía ser fructífera. (Dos de los evangelistas, Lucas y Juan, omiten embarazosamente la cita, sin duda porque no es propio de las deidades desesperarse.) La verdad es que Jesús fue un miserable fracaso y la expectativa probable de volver a la tierra en vida de sus seguidores parece demasiado optimista. Sin embargo, sólo al aceptar lo peor como lo que es, no como una palanca para saltar más allá, podemos esperar sobrepasarlo. Sólo al aceptarlo como la última palabra sobre la condición humana puede dejar de ser la última palabra. A Jesús sólo que quedaba una fe desesperada en lo que llamaba su Padre, a pesar de que su poder parecía haberle abandonado. Pero fue

“caída del hombre” o castigo primordial», como «alguna fatal ambición excesiva o automutilación inseparables de la naturaleza humana» o «como la consecuencia de una malignidad y negación diabólica en la textura misma de las cosas (la enemistad de los dioses)». Así pues, para Steiner, «la tragedia absoluta existe sólo donde se atribuye verdad intrínseca a la afirmación a la afirmación sofocleana de que “lo mejor es no haber nacido” o donde la suma del entendimiento de los destinos humanos se expresa en el quintuple “nunca” de Lear», lo que desplaza en énfasis en el logro del efecto buscado —la *catharsis*— y en la forma y sus convenciones, tal como aparece en la *Poética* de Aristóteles, a la alta expresión artístico-dramática de esta metafísica, con lo cual ni la clásica *Orestíada* (por terminar “bien”) ni la contemporánea *Fin de partida* (por ser más la sátira de una tragedia no escrita) quedarían dentro de la denominación. La antigua mezcla de compasión y el temor de la catarsis, es reemplazada de acuerdo con este crítico por una «fusión de pesar y júbilo»: «en el mismo exceso de su padecimiento se encuentran los títulos del hombre para aspirar a la dignidad. Impotente y arruinado, mendigo ciego expulsado de la ciudad, él alcanza una nueva grandeza», en la medida en que la injusticia o el rencor de los dioses «lo prifican como si hubiera pasado por las llamas», provocando tanto «lamentación por la caída del hombre», como «regocijo en la resurrección de su espíritu». Para Eagleton, en cambio, es una error el que Steiner juzgue a las dos visiones del mundo dominantes en la Época Moderna, el Cristianismo y el marxismo, como «ajenas a la intuición trágica», como si fuesen más bien antitrágicos, por ser ambas «en última instancia, cosmovisiones esperanzadas», en la medida en que carecen del «final funesto» que según Steiner caracteriza a la tragedia auténtica. No sólo pues los fenómenos son muy complejos y el arte y las cosmovisiones «no se corresponden tan estrechamente como Steiner imagina», sino porque, junto con recordar la propuesta de Oscar Mandel sobre Cristo como «un ejemplo trágico de la vejación de una figura inocente», para Eagleton, «Tanto el marxismo como el cristianismo se toman en serio la vida corriente, aunque confían en su transformación potencial», lo cual «es una forma clásica de la tragedia, contraria a un platonismo que desdeña el mundo empírico o a un pragmatismo que cree que tiene una configuración tolerablemente buena». En este sentido, «Tanto el marxismo como el cristianismo tratan de redimir lo trágico, pero solo pueden hacerlo situándose en su corazón. El marxismo es una crítica inmanente a la sociedad de clases, no solo una alternativa utópica, y la resurrección para el cristianismo implica la crucifixión y el descenso al infierno». V. GEORGE STEINER *La muerte de la tragedia*, traducción de Enrique Luis Revol y María Condor, México, Fondo de Cultura Económica/Siruela, 2012, págs. 11-15 y 19-24 (para las citas, págs. 12-13 y 23-24). Cfr. TERRY EAGLETON *Dulce violencia...* op. cit., págs. 35-36 y 70-74 (para las citas, págs. 36 y 73-74).

precisamente esa desolación, apurada hasta la última y amarga gota, lo que en un ritmo trágico clásico podía convertirse en la fuente de una vida renovada. Lo que importa es el significado político de ese ritmo. La condición miserable de la humanidad, sí debía ser plenamente restaurada, tenía que vivirse hasta el final, hasta el límite extremo de un descenso al infierno de la falta de sentido y de desolación, en lugar de ser repudiada, remendada o interrumpida. Solo al «hacernos pecado» en la frase paulina, convertidos en un símbolo monstruoso, despojado de humanidad, podía el chivo expiatorio alcanzar la condición para emerger en alguna otra parte al otro lado. Como comenta Pascal: «La encarnación muestra al hombre la grandeza de su miseria mediante la grandeza del remedio requerido».²⁴⁷

Como se ve, Eagleton da buena cuenta no sólo del tipo de lectura de *non plus ultra* político de cuya hegemonía y énfasis disintimos, y del cual buscamos apartarnos en esta investigación, según lo señalado explícitamente al comienzo de la misma, sino también de que se percata de que la expresión final de Jesús es una cita de las Escrituras, y sobre todo de que es capaz —como corresponde por lo demás a los buenos autores de la tradición marxista a la que pertenece, a pesar de cierto abuso del recurso irónico en su caso— de una interpretación dialéctica que rescate al menos buena parte de la gran complejidad, de la *terrible complejidad sutil* de los sucesos. Asimismo, resulta muy útil porque nos permite introducir dos cuestiones, para nosotros, de suma importancia: por una parte, mostrar cómo la total sumisión y confianza de Jesús a y en Dios, es una muestra y prueba de su avanzado estado interno, y, por otra, la lógica dialéctica de lo que entenderemos por *la fortaleza de la debilidad*, y cómo ésta trueca su fracaso mesiánico en un extraño y contraintuitivo triunfo que resuena desde hace ya más de veinte siglos.

Con respecto a la primera de estas cuestiones, habría que decir que la exclamación de Jesús se trataría en realidad —como entrevé en parte, desde su innegable erudición, Eagleton— de un ejemplo señalado de la manera judía tradicional de citar las escrituras, y, en este caso, por tanto, de reafirmar —aun en medio del dolor de su situación límite, de su desesperación—, su fe en Dios, ya que la cita del primer verso del Salmo 22 implica, en dicha manera tradicional, la referencia no sólo a ese primer verso citado, sino al sentido de todo el texto aludido. Éste, si bien comienza con las palabras proferidas por Jesús antes de morir en la cruz, en su

²⁴⁷ V. TERRY EAGLETON *Dulce violencia...* op. cit., págs. 70-71 (para las citas en el cuerpo y en párrafo aparte; los destacados son del autor).

sentido global pide a Dios que cuando venga la angustia ante el escarnecimiento y desamparo físico total —como los de Jesús, en lo que se conoce como la Pasión— lo salve en su interior, además de manifestar su fe en versos como los siguientes:

He sido derramado como aguas,
Y todos mis huesos se descoyuntaron;
Mi corazón fue como cera,
Derritiéndose en medio de mis entrañas,
Como un tiesto se secó mi vigor,
Y mi lengua se pegó a mi paladar
Y me has puesto en el polvo de la muerte.

Porque perros me han rodeado;
Me ha cercado cuadrilla de malignos;
Horadaron mis manos y mis pies.
Contar puedo todos mis huesos;
(...)
Mas tú, Jehová, no te alejes;
Fortaleza mía, apresúrate a socorrerme.
Libra de la espada mi alma.
Del poder del perro mi vida.
(...)
Anunciaré tu nombre a mis hermanos;
En medio de la congregación te alabaré.
Los que teméis a Jehová, alabadle;
Glorificadle, descendencia toda de Jacob,
Y temedle vosotros, descendencia toda de Israel.
Porque no me menospreció ni abominó la aflicción del afligido,
Ni de él escondió su rostro;
Sino que cuando clamó a él, le oyó. (Sal. 22:14)²⁴⁸

Como se ve, en medio de la cruenta muerte, en el poema de David, el hablante pide a Jehová que Él no se aleje. Cuando su cuerpo ya ha sido vejado y hasta destruido, el hablante pide: “Libra de la espada *mi alma*” y luego “Del poder del perro *mi vida*”; ello implica que lo que Jesús pide que Dios libre es, de acuerdo con lo antes visto, no su totalidad, no su cuerpo, sino su interioridad, su “alma”, a la que considera su “vida”.

En este sentido, conviene recordar que en el *Corán* se dice que Dios no dejó que a alguien tan cercano y querido como Jesús lo dañaran, por lo que habría sido

²⁴⁸ V. *La Santa Biblia*, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602), revisión de 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina, Santiago, 1960, págs. 534-535. Asimismo, para una propuesta de lectura en este mismo sentido, acerca de la cita del Salmo 22 como reafirmación de su fe por parte de Jesús antes de morir en la Cruz, V. ERICH FROMM *Y seréis como dioses*, traducción de Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós, 1960, págs. 199-203.

reemplazado por otra persona, como un doble, mientras Jesús fue ascendido (Corán 4. 157-158), lo que si para la ortodoxia islámica —y para ciertas líneas dentro del Sufismo— quiere decir que, literalmente, alguien distinto de Jesús pero con su imagen sufrió los apremios que conocemos como parte de la *via crucis*, quiere decir, desde nuestra perspectiva de interpretación espiritual o esotérica que, no obstante su martirio físico, sus torturadores y asesinos no pudieron tocar o dañar su interior, su alma y, desde ahí, al Espíritu²⁴⁹.

Continuando con esta perspectiva, la muerte en la cruz de Jesús no sólo fue una prueba de la incomprensión y la ignorancia, de la violencia y crueldad de los poderes religiosos y político-militares, de las autoridades judías y romanas de la época, sino que también un testimonio radical de consecuencia de Jesús con su fe y su misión profética. Sin embargo, una interpretación complementaria de esto, es, ver la Pasión como una alegoría y la crucifixión como un símbolo de la muerte o aniquilación (*fana*) del ego (*nafs*) y consecuentemente a la resurrección como uno del renacimiento (*baqa*) en y desde el Espíritu (*ruh*), luego del despertar: esta muerte simbólica del “pequeño yo”. Así, este sacrificio de la propia subjetividad a la Divinidad, a su confianza en ella como una entrega total de lo que el individuo percibe como lo central en su vida, tiene como consecuencia una renovación de la corriente de la vida, a través del símbolo de la resurrección como renacimiento del verdadero yo, que se da cuenta de su unidad (*tawhid*) con el Espíritu dentro de sí. De ahí que, en la cultura occidental, Jesús sea el modelo del ser humano completo.

Esta comprensión, por supuesto, no sólo se encuentra en *Tasawwuf*, sino que, aunque con algunos elementos de terminología y hasta dogmática, también en la espiritualidad cristiana. Así por ejemplo, en su libro *Desde dentro de la mente de Cristo* (2000), el místico cristiano Jim Marion nos informa que

Una tradición esotérica cristiana occidental llama a la noche oscura del alma la «iniciación a la crucifixión» (la cuarta iniciación según su mapa del camino espiritual), porque la noche oscura del alma es la iniciación, el bautismo, pues

²⁴⁹ Aquí coincidimos con Refik Algan, quien en una entrevista que le hicimos sobre Jesús en Estambul, nos hizo esta pregunta para saber qué pensábamos al respecto, agregando luego que ello coincidía con su interpretación de las aleyas coránicas al respecto. Además, ello estaría en consonancia con los textos de los *Evangelios* en que Jesús predice su crucifixión (Mt. 17:22-23; Mc. 9:31; Lc. 9:22; Jn. 12:32-33). Cfr. FAOUZI SKALI *Jesús en la tradición sufi...* op. cit., pág. 73.

Jesús, en la plenitud del tiempo (Romanos 5:6), llegó a la tierra para actuar existencialmente en nombre de nosotros en el plano físico a través de su muerte en la cruz y su subsiguiente resurrección. Esta tradición afirma que las narraciones del Evangelio sobre la crucifixión/resurrección se pueden leer como una parábola psicológica de lo que una persona atraviesa en su iniciación o en su proceso de transición. Si lees la narración evangélica de la crucifixión teniendo en cuenta este punto, puede resultarte toda una revelación. Tomemos, por ejemplo, las imágenes de santa Teresa «suspendida» entre el cielo y la tierra (como Jesús en la Cruz, Mateo 27:35) y su descripción desgarradora de la sed espiritual (de nuevo como Jesús en la Cruz, Juan 19:28). En ambos ejemplos, lo que santa Teresa experimentó guardaba un paralelismo interno con lo que le sucedió externamente a Jesús.²⁵⁰

No sin elementos del dogma cristiano, para este místico, dado que sólo Jesús habría sido “elegido por Dios para representarnos en carne, en la plenitud del tiempo, misterio central de la evolución de la conciencia humana en este planeta del corazón”, es que se puede considerar a Jesús “como el Señor de la Historia”, en propiedad, pues

Sólo Jesús, utilizando su propio cuerpo humano, representó en la carne lo que nosotros teníamos que hacer interiormente. Por medio de su crucifixión y de su resurrección, Jesús simbolizó gráficamente para nosotros la muerte de la humanidad vista como Adán (los humanos entendidos como seres caídos, pecadores, separados y mortales) y el renacimiento en la comprensión de nuestra divinidad (los humanos entendidos como seres sin pecado en unión sustancial y e inmortal tanto con Dios como con los demás) (1 Corintios 15:45-15:49, Romanos 5:14-5:17). Por esta razón, el nombre de Jesús será honrado eternamente (Filipenses, 2:9-2:11).

Con respecto al futuro de la historia de la humanidad en este planeta, la finalización de la fase actual de la historia humana (el «segundo advenimiento» de Cristo, Mateo 24:30), llegará cuando la humanidad, *como un todo*, esté bautizada por esta noche oscura del alma. Esto significa que la humanidad se tiene que desprender de su forma de entender la humanidad como algo separado de Dios y su renacimiento en la comprensión del Cristo que todos nosotros ya somos. Cuando todos los humanos se den cuenta de su propia divinidad, sobre la tierra comenzará una nueva fase de vida.²⁵¹

Para los lectores atentos, en este momento ya puede perfilarse una auténtica respuesta de la importancia de Jesús y por qué, no obstante su falta de importancia histórica en tanto supuesto revolucionario mesiánico-político, su importancia es tan decisiva en la vida histórica de occidente: en la narración mítico-poética de su vida se vehicula una auténtica revelación: el sentido oculto de nuestra naturaleza humana y del sentido de nuestra vida terrenal. Asimismo, se entiende que —a pesar del proceso

²⁵⁰ V. JIM MARION op. cit., págs. 174-175.

²⁵¹ Id. Ibid., para las citas en el cuerpo y en párrafos aparte, pág. 175; los destacados son del autor.

de secularización que lleva siglos en nuestra cultura— todavía su mito esté vivo y nos siga atrayendo e interpelando, más allá o acá de nuestras propias creencias personales o de la falta de ellas. Jesús no sólo encarna la objetivación más viva y masiva, más extrema del proceso de maduración espiritual humana, sino que, a través de su “segunda venida”, se simboliza través de él también la esperanza de un mundo mejor, en que todos estarán en su mismo estado de conciencia, redimiéndose ya no sólo como individuos, sino como humanidad.

Y es que, en efecto, desde su propia experiencia, para Marion es claro que el “Reino de los Cielos” no es lugar ni una utopía mesiánico-política, sino que es un “nivel superior de la conciencia humana” a la que Jesús nos habría invitado a acceder y que no es otro que el del propio Jesús. Puntualiza Marion:

Para ser más específicos, es «permitir a Dios que nos transforme interiormente a través de la renovación completa de nuestra mente» (Romanos 12:2), de tal modo que, con San Pablo, podemos decir sinceramente «Nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» (1 Corintios 2:16). Este «tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Filipenses, 2:5), es decir, la conciencia de Cristo, es el objetivo final del camino espiritual cristiano. (...) La psicología contemporánea no ha incorporado todavía a sus mapas de crecimiento humano interior la espiritualidad plena de la tradición cristiana occidental, que, durante dos mil años, ha considerado el crecimiento espiritual *interno* una materia de interés principal. En particular, no se han tomado en consideración ni se han incorporado las enseñanzas espirituales de Jesús y de los santos místicos cristianos. Ello se ha producido por una serie de razones, dos de ellas de suma importancia. En primer lugar, no se han entendido las enseñanzas espirituales de Jesús y los santos. En segundo lugar, esas enseñanzas implican unos niveles de conciencia humana que van más allá de los que alcanzan los adultos más plenos y creativos desde el punto de vista psicológico. Ningún mapa de la psicología moderna va más allá del nivel de visión-lógica (...) La psique, sutil, causal y no dual, ni siquiera se ha llegado a reconocer como real, aunque precisamente Jesús y los santos hablan de estos niveles superiores.²⁵²

Para Marion, el “*Reino de los Cielos fue el tema central del ministerio predicativo de Jesús*”, y por éste “*se refería a un nivel particular de conciencia humana, no a un lugar en el que los cristianos están destinados tras su muerte*”, una “*conciencia no dual*” cuyas características principales “*son una falta de separación entre Dios y los seres humanos, y una falta de separación entre los seres humanos*”.

²⁵² V. JIM MARION op. cit., págs. 21-30 (para la cita en párrafo aparte, págs. 21-23; los destacados son del autor).

²⁵³. Si a esta fórmula de Marion se la precisa como “unidad con discriminación”, esto es, “con conciencia”, ello coincidiría —de acuerdo con el maestro Refik Algan— con la “perspectiva madura” de *Tasawwuf*, que después de la aniquilación del ego en Dios, implica la individuación como reflejo de la Divinidad y a veces se ha buscado sintetizar en la frase “estar en el mundo, pero sin ser del mundo”²⁵⁴.

5.1.2. Ejemplos del reconocimiento de la psicología occidental de Jesús como arquetipo del hombre perfecto

Con una perspectiva mucho más teórica que experiencial, más especulativa que vivencial, la psicología occidental ha recogido con distintos matices esta verdad esotérica de Jesús, como arquetipo de ser humano realizado.

Al respecto, e integrando en parte algunos de los distintos planos —como ser humano histórico, como mito y como profeta y maestro espiritual— en que en esta investigación hemos visto a Jesús, nos dice Carl Gustav Jung que:

El discurso va a Cristo necesariamente, pues es el mito todavía viviente de nuestra cultura. Es nuestro héroe cultural, que, sin perjuicio de su existencia histórica, encarna el mito del hombre divino primordial, el Adán místico. (...) Él está en nosotros y nosotros en él. Su reino es la perla preciosa, el tesoro escondido en el campo, el granito de mostaza que se convierte en un gran árbol, y la ciudad celeste. Así como Cristo está en nosotros, también lo está su reino celestial.²⁵⁵

Para Jung, el “sí-mismo” representa la imagen de “totalidad” que se encuentra en el inconsciente colectivo de la psiquis humana, y que se encuentra “enteramente sustraído a la experiencia personal”, apareciendo tan “sólo como mitologema religioso”, cuyos “símbolos oscilan entre lo más alto y lo más bajo. Por ello, “cuantos más y más importantes contenidos del inconsciente son asimilados por el yo, tanto más se aproxima éste al sí-mismo”; como contenidos integrados por y en el yo, éstos

²⁵³ V. Id. *Ibid.*, págs. 33-66 (para la cita en párrafo aparte, pág. 33; los destacados son del autor).

²⁵⁴ V. CRISTIÁN WARNKEN «Refik Algan: Cuentista y maestro sufi» en: <http://www.otrocanal.cl/video/refik-algn-cuentista-y-maestro-sufi> (especialmente min. 19:04-23:32; revisada por última vez 13.06.2018).

²⁵⁵ CARL GUSTAV JUNG *AION. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*, traducción de Julio Balderrama, Barcelona, Paidós, 1976, pág. 50.

“representan *partes del sí-mismo*”. Sus símbolos —la cuaternidad y el mandala— “aparecen no sólo en los sueños de los hombres modernos, carentes de toda noción acerca de ellos, sino también monumentos históricos de muchos pueblos y épocas”, cuya “significación como símbolos de la unidad y la totalidad está suficientemente corroborada tanto histórica como psicológico-empíricamente”, de tal modo que el sí-mismo que éstos simbolizan, lejos de ser un mero concepto abstracto, sería en cambio “un factor objetivo, que se presenta al sujeto de manera autónoma, lo mismo que el *animus* y *anima*”²⁵⁶, y si éstos tienen una “posición jerárquica” sobre lo que Jung denomina “la sombra”²⁵⁷, así también “la totalidad asume una posición y valores superiores a los de la Sicigia”, puesto que, para Jung, unidad y totalidad “se sitúan en el nivel más alto de la escala de valores, pues sus símbolos no se pueden diferenciar de la *imago Dei*”. Hecha esta mínima contextualización teórica de la psicología jungiana, hemos de decir que para este autor Jesús constituye el arquetipo del sí-mismo:

*Cristo ejemplifica el arquetipo del sí-mismo. Representa una totalidad de índole divina o celeste, un ser humano transfigurado, un hijo de Dios sine macula peccati, sin mancha de pecado. (...) El pecado original no ha destruido, sino sólo dañado y “deformado” la imagen de Dios en el hombre, que es restaurada por la gracia divina. Se alude al alcance de la integración, con el descensus ad inferos, el descenso del alma de Cristo a los infiernos, del cual el efecto salvador alcanza también a los muertos. Lo que corresponde psicológicamente a esto es la integración del inconsciente colectivo, la cual representa parte imprescindible de la individuación. (...) La concepción cristiana originaria de la imago Dei encarnada en Cristo representa indudablemente una totalidad onmicomprensiva, que incluye en sí hasta el lado animal (pecus!) del ser humano.*²⁵⁸

²⁵⁶ Para Jung, símbolos arquetípicos del inconsciente colectivo que, como conceptos intuitivos que no quiere identificar con las múltiples imágenes pre-existentes en la cultura de los principios masculino y femenino, para esquivar los términos espíritu y alma, utiliza los de *animus* y *anima*, aceptando utilizar la fórmula de *Logos* paterno y el *Eros* materno como ayudas conceptuales de los principios de lo relacionante, diferenciador y cognocitivo, y de lo unitivo, que se encuentran en el inconsciente colectivo de hombres y mujeres, que en conjunto Jung llama «la Sicigia», es decir, el par de opuestos, y cuya relación es positiva o negativa, pero siempre emocional. V. Id. *Ibid.*, págs. 25-35 (para los contenidos aquí, págs. 28-29; los destacados son del autor).

²⁵⁷ Imagen jungiana de los contenidos del inconsciente personal, en tanto «aspectos oscuros de la personalidad», que representan un «problema ético que desafía la personalidad del yo» a la hora de realizarla, esto es, de hacerla consciente, cuyo acto es para Jung «el fundamento indispensable de todo conocimiento de sí». V. Id. *Ibid.*, págs. 22-24 (para las citas aquí, págs. 22-23; los destacados son del autor) y DARYL SHARP *Lexicon Jungiano. Compendio de términos y conceptos de la psicología de Carl Gustav Jung*, traducción de Elena Olivos, Santiago, Cuarto Propio, 1997, págs. 14-25 y 28-30.

²⁵⁸ V. CARL GUSTAV JUNG *AION* op. cit., págs. 36-81 (para las citas en el cuerpo, págs. 36, 43-44 y 73, y en párrafo aparte, págs. 50, 52-54; los destacados son del autor).

Sin embargo, para el psicoanalista suizo “el símbolo de Cristo es incompleto en sentido moderno, porque no incluye el lado nocturno de las cosas, sino que lo excluye expresamente como contraparte luciferina”, y si “en la figura tradicional de Cristo reconocemos un paralelo con el fenómeno psíquico del *sí-mismo*”, la del Anticristo, correspondería a “la sombra del sí-mismo, o sea a la mitad oscura de la totalidad humana”. No obstante, luego de recoger algunas de las amplias fundamentaciones con que autores cristianos como Dionisio Aeropagita, San Agustín y Santo Tomás de Aquino fundamentaron la *privatio boni* —la preeminencia del bien sobre el mal en términos de que sólo el primero tendría sustancia siendo el segundo no otra cosa que ausencia del primero— y al someterla a crítica, nos dice Jung que como “culminación de la individualidad”, Cristo tiene “tiene el doble carácter de ser singular y único en el tiempo”, pero, ampliando la concepción que había dado anteriormente, llegará a afirmar “el sí-mismo psicológico es un concepto trascendente, ya que expresa la suma de los contenidos conscientes e inconscientes”, por lo que “sólo puede ser descrito en la forma de una antinomia”, dado lo cual debe completarse su imagen de la forma de un cuaternio de opuestos: “Como hombre histórico, Cristo es singular y único en el tiempo; como Dios es universal y eterno” y, a la vez, “bueno” y “malo”, “espiritual” y “material o ctonio”, “masculino” y “femenino”, es decir, como “unión nupcial de las mitades opuestas” y “totalidad reunida”. Ello se daría por la triple filiatura de Cristo que corresponde a la “tripartición de la naturaleza humana”: la primera de “Cristo de la Ogdóada” correspondería al espíritu; la segunda de “Cristo de la Hebdómada”, al alma mientras que la tercera de “Jesús hijo de María”, al cuerpo. A este respecto, y sobre todo a propósito de tercera filiatura o la figura específica de Jesús que es la que a nosotros nos interesa, citamos estas muy interesantes observaciones de Jung:

Esta imagen de la tercera Filiatura tiene cierta analogía con *filius philosophorum* o el *filius macrocosmi* medieval, que igualmente representa al alma del mundo dormida en la materia. Ya en Basíledes el cuerpo recibe una particular importancia, ya que en él y en su materialidad reside un tercio de la Divinidad manifestada. Esto no significa sino que se predica de la materia una considerable numinosidad, en la que veo una anticipación del sentido “místico” de la materia que aparece luego en la alquimia y —*last but not least*— en las ciencias naturales. Desde el punto de vista psicológico es particularmente importante que

Jesús corresponda a la tercera Filiatura y se corresponda así en el paradigma del que produce el despertar, porque en virtud de la Pasión, en él los opuestos se separan y por lo tanto se tornan conscientes (...) la imagen de Cristo es de hecho perfecta (por lo menos, así se la concibe); el arquetipo (hasta donde se lo conoce) implica completez (sic.), pero está muy lejos de ser perfecto: es una paradoja, una aserción sobre lo indescriptible y trascendental. (...) El individuo puede esforzarse por alcanzar la perfección (Seréis, pues, perfectos [*téleioi*], como vuestro Padre celestial es perfecto” Mat. 5,48), pero, en aras de su completez, debe, por así decirlo, *padece*r lo contrario de lo que se propone (“Hallo, pues, esta ley, que al querer yo hacer el bien, me encuentro con el mal en las manos”, Rom. 7,21).

A esta situación corresponde plenamente, por así decirlo, la imagen de Cristo: Cristo como hombre perfecto y crucificado.²⁵⁹

Vemos la aguda percepción de Jung de Jesús, su sensibilidad poética para la unión de los contrarios: cómo la materia puede encarnar a su aparente contrario, el Espíritu, como manifestación de la Divinidad y puente hacia ella, y, desde ahí, la figura de Jesús como “paradigma del que produce el despertar”²⁶⁰ y cómo hasta la Pasión —la negación de Jesús, su contrario— es también un puente: a la perfección, por la vía de tornar conscientes los opuestos unidos en la totalidad Jesús; a la completez, por la vía de dar a Jesús una imagen de su negación, de su opuesto unida a él. Asimismo, cabe hacer notar cómo la cruz de la Pasión representa simbólica y visualmente los cuaternios de opuestos que emanan de los planteamientos de Jung.

Otro ejemplo relevante y más contemporáneo, lo vemos en el enfoque de la así llamada “psicología de los eneatis”, esto es, la aplicación más conocida en Occidente del símbolo Eneagrama²⁶¹: como taxonomía psicológica dinámica, como

²⁵⁹ V. *Íbidem* (para las citas en el cuerpo, págs. 54-55, 73-75 y, en párrafo aparte, págs. 77-80; los destacados son del autor).

²⁶⁰ V. *Id. Ibid.*, pág. 78.

²⁶¹ En un primer nivel, podría decirse que el eneagrama es un símbolo, que consiste en una estructura geométrica compuesta por un círculo, dentro del cual hay una base de tres puntos que corresponden a los puntos de contacto de un triángulo equilátero y, sobre ambas, un rombo que proporciona los otros seis puntos, para, como lo indica su nombre, dar un total de nueve puntos internos. El símbolo tiene muchas aplicaciones, dentro de las cuales la taxonomía psicológica dinámica es sólo una y no la más antigua ni la más importante. Para descubrir esos niveles hay que volver al origen: ya se por cualquiera de las dos fuentes por las que llegó a Occidente, esto es, ya sea por el maestro del Cuarto Camino G.I. Gurdjieff o por el psiquiatra boliviano Óscar Ichazo, el origen de las enseñanzas remite a los sufís, a *Tasawuf*. Dentro de lo que conocemos publicado, lo más cercano a esa fuente es *El Eneagrama Sufi* (2014), que recoge las enseñanzas dictadas por Karim Abul Baudino en seminarios en Italia y Brasil un año antes. En ellas, Baudino —discípulo directo primero de Mawlana Sheyk Nazim y, luego su muerte y hasta hoy, de Sheyk Muhammad Adil, hijo del anterior y heredero del Linaje Naqshbandi—, asegura que el eneagrama es «una figura que compuesta por tres Leyes Sagradas Fundamentales», la del Uno (de la Unidad), la del Tres (la de la Creación) y la del Siete (la del Desarrollo), las cuales son «Leyes porque gobiernan la realidad. Son Sagradas porque tienen que ver con el Ser Divino» (en tanto que

complejísimo mapa del carácter humano, éste plantea que hay nueve tipos básicos de personalidad humana, como “conjunto *organizado* de estructuras del carácter, entre las cuales se observan relaciones de específicas de contigüidad, contraste, polaridad, etc.”. Cada uno de éstos se define por una pasión básica dominante y una idea errónea, una fijación que funciona como racionalización de la correspondiente pasión, y puede ser agrupado en triadas vinculadas con el actuar, el sentir y el pensar como energías o disposiciones básicas. A su vez, cada eneatispo o tipo básico de carácter se subdivide a su vez en tres instintos (sexual, social y de conservación), de los cuales uno parece como contratipo (pues aparentemente negaría los rasgos básicos, mientras en verdad los afirma de forma indirecta o invertida), con lo que tenemos que hay veintisiete tipos, sin contar que cada uno de los nueve tipos básicos se relaciona no sólo con el antecesor y el sucesor, sino también con otros otros dos eneatispos vinculados a la misma triada y otros dos de acuerdo con las conexiones internas dentro del símbolo²⁶².

A propósito de este uso del símbolo, Claudio Naranjo ha planteado que el carácter *es* la neurosis: que las estructuras de comportamiento más o menos estables en el tiempo son tipos de degradación de la conciencia, de desequilibrio mental, compulsivos y recurrentes, de enfermedades producto de una formación reactiva,

«Dios las crea en base a los principios que lo constituyen, que estructuran su Ser»), y que «son Fundamentales, porque instauran, establecen y organizan la realidad». De esta forma, «La primera ley del Eneagrama habla de la identidad. La segunda, de cómo esa identidad llega a la existencia, cómo es creada. Y, la tercera, enseña cómo eso que es creado se desarrolla». Así, de acuerdo con Baudino, el Eneagrama es un mapa de cómo actúa el Ser Divino en este plano de la realidad. V. KARIM ABDUL BAUDINO *El Eneagrama Sufi. Iniciación a las enseñanzas Khwajagan*, transcripción del italiano y del portugués de Equipo Editorial y Hannah Gonçalves, Rosario/Málaga, Huwa, 2014, págs. 1-26 y 56-61 (para las citas, págs. 1-2 y 17-18).

²⁶² Así por ejemplo, el eneatispo VII tiene como pasión dominante la gula (entendida como búsqueda excesiva de placer, como hedonismo y negación del dolor interno), como fijación el charlatanismo (como autoindulgencia que rechaza la autoridad, seduce con la palabra y planifica y hasta intriga estratégicamente), teniendo como todos en su interior la división instintual (con los instintos de conservación, sexual y social, dentro de los cuales, en este caso, el último es el que opera como contratipo). Asimismo, está conectado con el VI y con el VIII (como antecesor y sucesor, vinculados con el temor y la lujuria, respectivamente), pero también con el V y VI (en tanto que triada del pensar, vinculados con la avaricia y nuevamente el temor, respectivamente) y con el I y V (según las conexiones internas del símbolo y vinculados con la ira y otra vez la avaricia, respectivamente). Todo ello resulta en una gran cantidad matices en cada tipo caracterológico básico, haciendo que el mapa adquiera una notable complejidad, a la vez que fineza y precisión en la caracterización de las formas de ser y estar de los seres humanos en el mundo. V. CLAUDIO NARANJO *Carácter y neurosis. Una visión integradora*, Santiago, JC Sáez, 2008, págs. 49-90 (para el cita en el párrafo, pág. 62; el destacado es del autor), sobre el eneatispo VII utiizado aquí como ejemplo en particular, V. págs. 233-260, y, del mismo autor, *El eneagrama de la sociedad. Males del mundo, males del alma*, Santiago, JC Sáez, 1995, págs. 71-76 y 128-134, y 27 *personajes en busca del ser. Experiencias de transformación a la luz del eneagrama*, Barcelona, La Llave, 2013, págs. 333-381.

como respuesta a una “herida primordial” amorosa en la infancia, que genera una idea errónea como fijación y una reacción primaria como pasión dominante, además de materias que evita, patrones de (auto)idealización y mecanismos de defensa que el ego adopta y que caracterizan a cada tipo psicológico básico, variando de uno a otro, como estrategia de supervivencia que adopta el sujeto frente a la herida amorosa primordial; cada estrategia presenta limitaciones —falsificaciones— del amor, por lo que salir del carácter, integrando los distintos aspectos de cada uno que están, como posibilidad, dentro de todos y cada uno de nosotros, sería, pues el regreso del equilibrio y la sanidad mental. La idea es utilizar el eneagrama como un instrumento de autoconocimiento y, luego, des-identificarse de los patrones compulsivos y erróneos del ego²⁶³.

En su libro *Creciendo con el Eneagrama* (2004), Juan de Castro plantea que si consideramos como él que cada triada o grupo básico del símbolo tiene una energía, habría que agregar una cuarta energía, la espiritual del “Trascender” o “Religiosa”:

El Eneagrama es, como instrumento de origen oriental, entonces, un camino de amplitud creciente de la conciencia. Nos ayuda a salir del “mundo chico y a la defensiva” que hemos construido y nos señala caminos para ir por senderos de integración y totalidad. (...) A pesar de tener un origen en el Oriente trascendente o religioso, el Eneagrama, preocupándose de lo humano común a todos los hombres, está al margen de cualquier diferencia religiosa doctrinal. (...) Si se nos comprende bien, podemos afirmar que el Eneagrama es “católico” en el mejor de los sentidos, es decir, dirigido a la humanidad como tal, universalmente, donde Dios habita humilde y anónimamente, y lo podemos “descubrir” a partir de Jesús. (...) Cristo ha “hermanado” a los “dos” pueblos. Hay que subrayar que los “gentiles”, los no judíos, engloban todo el resto de la humanidad. (...) Pues bien, esta vocación de unidad entre los humanos hay que descubrirla y edificarla, en el marco de la libertad, en la Antropología y en la Psicología. Pensamos que esta “cuarta” energía unifica o más bien, tiende a producir una unidad en la energía propia de cada triada del Eneagrama. Las unifica dándoles el sentido de amor que tiene la vida humana, participada muy especialmente de la de Dios. (...) Esta sabiduría, como en Cristo mismo, *Fuerza de Dios y Sabiduría de Dios* (Ef 1, 20), a la vez nos unifica y nos expande en el amor, **haciendo de las tres energías eneagramáticas una sola unidad y sentido.**²⁶⁴

²⁶³ V. CLAUDIO NARANJO *El eneagrama de la sociedad* op. cit., págs. 27-56 y 117-124.

²⁶⁴ V. JUAN DE CASTRO O.P. *Creciendo con el Eneagrama. Como en un Tejido Vivo*, Santiago, Grijalbo, 2005, págs. 87-190 (para la cita, págs. 92-93 y 104-105; los destacados son del autor).

Desde esta perspectiva, este médico, sacerdote y Ph.D. en Teología, ha mostrado —con ejemplos de los *Evangelios*— cómo Jesús habría salido del carácter, integrando rasgos de los nueve eneatis libremente, según los requerimientos de cada situación concreta²⁶⁵.

5.1.3. Así en Oriente como en Occidente: *cómo lo débil vence a lo fuerte (o Sobre la dialéctica de la fortaleza de la debilidad)*

Una vez comprendido el sentido profundo de la Pasión y crucifixión de Jesús, de su sacrificio, desde puntos de vista complementarios como el sociopolítico de la historia, el mítico-poético y el esotérico o espiritual, pensamos que se puede comprender —de manera relativamente más fácil y honda— lo que hemos denominado la *dialéctica de la fortaleza de la debilidad*.

La expresión más conocida de este fenómeno —y que puede por ello ayudar a su entendimiento y comprensión— se encuentra en un texto oriental, a un clásico chino sobradamente (re)conocido en Occidente: nos referimos en el *Tao te king* de Lao Tsé (o *Dao de Jing* de Lao Zi). En varios de los fragmentos de dicho libro, se habla del Tao, como nombre que alude a lo innombrable, principio cósmico de la totalidad vacía, y que es otro acercamiento al Misterio que los budistas llaman la *vacuidad* o lo *Indeterminado*, que los teístas de cuño abrahámico llamamos D's (Dios), Señor o Allah y que en el Taoísmo chino se expresa, en el plano de la materia, a través de la naturaleza y sus leyes. En este sentido, este célebre poema místico — uno de los textos más traducidos después de la Biblia— insiste en el símbolo del agua, y en cómo ésta se le parece. En la traducción que, desde Latinoamérica, y más precisamente desde el Ecuador, nos ofrecen Neubauer y Gangotena:

VIII

La bondad suprema se asemeja al agua;
el agua beneficia a los diez mil seres y no lucha,
reside en lugares que a la masa le desagrada.

²⁶⁵ V. Id. Ibid., págs. 157-178.

Por lo tanto, está cerca del Dào:
su morada es el lugar adecuado,
su corazón tiene la profundidad justa,
da con la benevolencia correcta,
sus palabras son sinceras,
su gobierno administra bien,
en sus asuntos es hábil,
en sus actividades es oportuno.
Precisamente, por lo que
no compite no comete falta.²⁶⁶

En efecto, ella está ahí para beneficio de todos (hasta que los estados nacionales corruptos la privatizan, privilegiando la actividad productiva antes que el consumo humano), no lucha ni compite, sino que “su morada es el lugar adecuado”, pues se adapta a la forma que la contiene (esto es, acepta todo, sin buscar imponer su voluntad a la realidad y, de esa forma, al no ser rígida, no puede ser quebrada), escurriendo, llegando a los lugares bajos, los que a la masa, los que a la inmensa mayoría de las personas desagradan (es decir, no busca la riqueza ni la fama que hace a algunos hombres sobresalir y a la mayoría desear para sí). Y, no obstante, a pesar de ser lo más débil y hasta por ello mismo, vence a lo más fuerte, como el agua del oleaje lo hace lentamente con las rocas o los *tsunamis* de un solo golpe con las ciudades.

LXXVIII

Nada en el mundo es más
blando y débil que el agua.
Sin embargo nada puede superarla
para atacar lo duro y lo fuerte,
por ello no existe nada para reemplazarla.
Que lo débil vence a lo fuerte y
lo blando vence a lo duro,
no hay nadie en el mundo que no lo sepa.
Sin embargo, nadie puede ponerlo en práctica.
Por ello el Sabio dice: “El que asume la
inmundicia del reino se lo llama el Señor
del Altar de la Tierra y de las Cosechas.
El que acepta lo nefasto del reino
se lo llama el señor del mundo.”
Las palabras correctas son como paradojas.²⁶⁷

²⁶⁶ V. LAO ZI *El Dao De Jing*, traducido y comentado del chino por Renaud W. Neubauer y Santiago Gangotena G., Quito, Ecuador, Universidad San Francisco de Quito, 2007, págs. 26-27.

²⁶⁷ V. Id Ibid., págs. 168-169.

Para entrar en el sentido de esto, primero hay que aclarar que el Taoísmo chino *no es dialéctico*, sino que, como las religiones de cuño abrahámico, es más radical: es *monista*, esto es, no como la dialéctica o los binarismos invertidos de las deconstrucciones; por ello, cuando nosotros hablamos de *dialéctica de la fortaleza de la debilidad*, es para efectos de acercarnos algo más amablemente al fenómeno, pues, desde un cierto punto de vista, fortaleza y debilidad no son sino maneras distintas de darse lo mismo, y, aunque complejo, ello bien puede resultar perfectamente inteligible para la mayoría de nosotros, mas no resulta así, de manera tan directa, a propósito de otros planteamientos, como por ejemplo, afirmar —como lo hacen los maestros de las tradiciones, a propósito de la doctrinas como las del vacío o de la inexistencia— que al mismo tiempo que esto es así, en otros niveles, más radical y hondamente, no habría en realidad ni fortaleza ni debilidad.

De acuerdo con esto, *yin* y *yang* (o el principio femenino, pasivo, receptivo, frío, terreno, y el principio masculino, activo, donativo, caliente y celestial, respectivamente) no son dos (dualismo) ni tres como resultado de una contradicción, de una oposición en movimiento que lleva a síntesis y nuevas oposiciones sucesivamente (dialéctica), sino maneras de darse el Uno y, más allá de su apariencia múltiple, sólo ese Uno mismo (monismo). Así, detrás de la alternancia entre *yin* y *yang*, de los “diez mil seres” o de las “diez mil cosas” (que es como llaman los chinos al conjunto de los elementos de la realidad física), la realidad en que nada se crea ni se destruye, sino que se transforma, es en verdad sólo una todo el tiempo: el Tao²⁶⁸ (de aquí el interés de físicos de vanguardia, como Fritjof Capra, en dialogar con esta tradición)²⁶⁹.

De esta forma, en el Taoísmo se comprende muy bien el fenómeno contraintuitivo de la conexión entre los opuestos, de cómo puede pasarse de uno al otro, en la medida en que luego del máximo *yang* de algo —puesto que *yin* y *yang* son uno

²⁶⁸ V. WING-TSIT CHAN *et. al.* *Filosofía del oriente*, traducción de Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, págs. 9-48 y 64-122. Complementariamente, puede verse asimismo consultarse los aportes de Claude Larre en PAUL POUPARD (Dir.) *Diccionario de las religiones* op. cit., págs. 410-411 y 1705-1711.

²⁶⁹ V. FRITJOF CAPRA *El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*, traducción de Alma Alicia Mortell Moreno, edición revisada y actualizada, Barcelona, Sirio, 2005, especialmente págs. 177-219.

solo—, necesariamente vendrá entonces el *yin* de ese mismo algo, lo que físicamente podría traducirse, por ejemplo, en que justo después de que lanzamos un golpe con nuestra mayor fuerza, es precisamente cuando menos fuerza tenemos y más débiles somos. Este principio puede verse aplicado muy claramente, de manera práctica y concreta, en las artes marciales: los diversos estilos de Tai-Chi Chuan (o *Taijiquan*, de base taoísta) o en el estilo *Goju* de Karate-Do (de base budista Cha'n o Zen), en los que, luego de unirse sin resistencia a la fuerza del rival, se aprovecha su propia fuerza de ataque para entrar y ganar su centro, a través de un golpe y/o una desestabilización, vía empuje y/o control articular. Pero incluso, desde este enfoque y/o desde esta aplicación marcial, la relación entre lo interno y lo externo es más compleja y plena: así como la práctica del *Qigong* (Chi Kung), esto es —desde afuera hacia adentro o de lo más simple a lo más complejo— de la unión entre el movimiento (trabajo de músculo-tendón), la respiración (del masaje de órganos internos y de la circulación interna de la energía) y el pensamiento (la meditación, concentración y enfoque en la elevación de la energía), es la base del *Gongfu* (Kung Fu) como arte marcial, también para el combate —y *Taiji* es *Gongfu*— se necesitan, en orden de importancia de mayor a menor, de agallas, fuerza y *Gongfu*, o, dicho de otro modo, de fortaleza mental, potencia física y manejo de técnicas²⁷⁰.

Si desde esta perspectiva atendemos ahora a la figura de Jesús, nos daremos cuenta de cómo en su caso, y al igual que con el agua, el máximo *yin* puede transformarse y se transforma en el máximo *yang*: humillado y asesinado por los poderes de su tiempo (tanto por el religioso-cultural de los fariseos del judaísmo ortodoxo como el político-militar de Poncio Pilato y los romanos), su caso —como condensación de muchas otras crueldades antes y después— se transformó tanto en la condena histórica de ambos poderes (pues la legitimidad de la razón es algo que nadie discute, hoy en día, que estaba de su lado), como en el símbolo de muerte y renacimiento de todos los humillados y despreciados de la tierra, que ven o pueden ver en él su propia condena, sus negaciones y sufrimientos diarios, con la esperanza de que, aunque acaben con sus vidas, no durarán ni se impondrán para siempre. Para

²⁷⁰ V. WONG KIEW KIT *El arte el tai chi chuan*, traducción de Margarita Cavándoli, Barcelona, Martínez Roca, 1998, págs. 17-33, 68-79 y 116-168.

los cristianos está la promesa de la resurrección de la carne; para algunos creyentes, el regreso a Dios y la vida eterna en otro plano de la existencia; para los místicos, la imagen de la maduración y de la reunión consciente con Dios en esta existencia; para los no creyentes, en tanto, queda una base ético-valórica que niega la del orden social injusto e ilegítimo, entonces, representado por la casta sacerdotal judía y por el colonialismo imperial romano, mientras que, en estos tiempos y para muchos, por la pseudo-democracia liberal-burguesa, aparejado al modo de producción capitalista. Jesús asumió “la inmundicia del reino”, los deseos de poder y control de romanos y judíos, la destructividad de soldados y sacerdotes, y sólo por ello pudo ser “el Señor del Altar de la Tierra y las Cosechas”, esto es, lo más alto de la tierra, porque ha muerto para dar frutos, porque su muerte ha significado vida y alimento para los demás, cuestión que veremos largamente a lo largo de esta tesis, a propósito de cómo opera, principalmente, en las figuras crísticas de la novela: Gaspar Mora, Alexis Dubrowsky y Cristóbal Jara.

5.1.3.1. La fortaleza de la debilidad I. *¿Resignación o aceptación?*

En su ensayo “Cristo e impotencia” —aparecido en la compilación de varios autores, *Los marxistas y la causa de Jesús* (1974)—, Leo Kofler había postulado que

En Jesús, cabeza de una secta, renace bajo la presión de la decadencia social de su época, la exigencia de una redención total, exigencia articulada e identificada en la protesta total; la idea de redención había sido trivializada, falseada por el sacerdocio y la sabiduría judíos. Jesús no es otra cosa que uno de los profetas errantes, pero el más influyente de todos ellos, y es portador de una protesta total nacida de la impotencia social, pero que se encubre bajo una forma religiosa y alegórica (...) El parentesco entre la protesta total del cristianismo primigenio y el anarquismo es evidente (por esto Tolstoi pudo muy bien ser, y no sólo él, cristiano y anarquista al mismo tiempo). (...) Cristo, las sectas religiosas y los movimientos políticos anárquicos tienen en común ser sólo rebeldes, pero no revolucionarios.²⁷¹

En la cita se aprecian algunos elementos comunes de la visión marxista más tradicional: la visión restringida de Jesús a su rol político-social y a su importancia

²⁷¹ V. LEO KOFLER «Cristo y la impotencia» en LUCIO LOMBARDO RADICE et. al. *Los marxistas y la causa de Jesús* op. cit., págs. 57-75 (para la cita, págs. 61 y 63).

crítica con respecto a su propia tradición cultural y religiosa; el reconocimiento y la crítica del marxismo, tanto al Cristianismo como al anarquismo, por su rebeldía, por ser *protestas contra* —a la vez que, para recordar a Marx, *expresiones de*— la alienación social: ambos serían gestos nobles, mas soluciones impotentes, a diferencia del marxismo que, como vía revolucionaria, aportaría un método de liberación social concreta y posible. Sin embargo, aunque decisiva en el sentido recién expuesto, el propio Kofler reconoce que la diferencia entre Cristianismo y marxismo, entre Cristo y Marx, aunque manteniendo la primacía incuestionada —y para algunos, todavía hoy, incuestionable— de la vía revolucionaria, admite más matices, puesto que

Entre Cristo y Marx no hay una ruptura antagónica (...) Lo que de manera más sorprendente enlaza a Cristo con Marx es su humanismo incondicional, pues ambos quieren e intentan la liberación del hombre en su sentido total (...) tienen en común que quieren abandonar, sin compromisos de ninguna clase, fundamentalmente y sin admitir oposición, la «miseria del mundo», si bien les separa una diferencia importante: Cristo, debido a su actitud metafísica, piensa abstractamente y no se representa en modo alguno la figura concreta que puede tomar la redención; Marx, por el contrario, piensa de manera teórica, pero no menos concreta. (...) si en Cristo el espíritu se apega a la circunstancias para asumirlas y disolverlas, en Marx son las circunstancias las que se apegan al espíritu para elevarlo, en el sentido de una «supresión de la filosofía», a un nuevo estado. (...) La relación de la prioridad de la protesta frente a la crítica con la prioridad de la crítica frente a la protesta expresa la relación de rebelión y revolución. Detrás de la rebelión se oculta la resignación, sustentada por la ineludibilidad de la lucha contra la inhumanidad reinante por debajo de la condición de la impotencia. La voluntad revolucionaria, por el contrario, es empujada por la crítica a la inhumanidad vigente bajo la condición de la superabilidad, supuesta ya por principio, de aquella inhumanidad.²⁷²

Por este sentido liberador, el diálogo entre marxistas y cristianos fue inevitable e intenso a lo largo del siglo XX, particularmente en ciertas coyunturas sociales de cambio o posible transformación²⁷³. No obstante, el *ethos* moderno que

²⁷² V. Id. *Ibid.*, págs. 64-65.

²⁷³ V. NICOLÁS BERDIAEFF *El cristianismo y la lucha de clases. Dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*, traducción de María de Cardona, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952 (especialmente, págs. 50-63 y 123-150); FRANCISCO CANALS VIDAL *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierda*, Barcelona, Acervo, 1957 (especialmente págs. 11-20 y 169-174); ROGER GARAUDY *Del anatema al diálogo. Con las ponencias de Karl Rahner y J.B. Metz*, traducción de B. Mira de Maragall y Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Ariel, 1968 (especialmente págs. 9-122 y 151-173); VV. AA. *Evolución, marxismo y cristianismo. Estudio sobre la síntesis de Teilhard de Chardin*, traducción de Ramón Hernández, Barcelona, Plaza y Janés, 1969

eleva la capacidad crítica a máximo valor y que anima el carácter polémico y combativo del marxismo, queda muy claro en la presente cita. También es claro a qué se refiere Kofler con la impotencia de Jesús, quien nada podía desde un punto de vista material, desde el poder de la fuerza propia o de la ajena que dan el miedo y el dinero, con respecto a las autoridades judías ni romanas.

Sin embargo, desde una perspectiva interna, lo que fue y sigue siendo *resignación* para muchos que se llaman a sí mismos cristianos, fue para Jesús motivo no de resignación, como conformidad por falta de capacidad propia para cambiar algo de acuerdo con la propia voluntad, sino de *aceptación*, es decir, no de impotencia, sino de la potencia misma, en tanto derrota del propio ego, de la propia compulsión y del propio deseo egoísta, en tanto amoroso sometimiento y autoanulación ante la máxima —y/o única— potencia, la voluntad de Dios; “Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra” (Mt. 6:10) y “Padre, si quieres pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lc. 22:42), son sólo muestras explícitas de aquello, declaraciones que se confirmaron más tarde, aún después de la humillación y hasta de la tortura, poco antes de su muerte en la cruz, como vimos, con su cita del salmista.

Ésta es otra entrada a la comprensión de lo que hemos llamado *la fortaleza de la debilidad*; si, desde un cierto punto de vista, material y concreto, a propósito de cuestiones de poder en el ámbito socio-político, la actuación de Jesús puede calificarse de *fracaso* o *fiasco mesiánico*, desde un punto de vista interno, espiritual, tiene que ver con lo que vimos de la muerte en vida, el sacrificio del propio yo a la presencia del Espíritu y, por esa vía, el acceso a la verdadera vida (nacer del espíritu y no de la carne); por ello, es que la muerte de Jesús no puede ser separada de su *resurrección*.

(especialmente págs. 84-107); AGUIRRE, ARANGUREN, SACRISTÁN et al. *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969 (especialmente págs. 13-154 y 187-214); ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO *Liberación marxista y liberación cristiana*, Madrid, BAC, 1974, (especialmente págs. 142-215 y 223-251); GIANFRANCO MORA *Marxismo y Religión*, traducción de Carlos García-Villalba, Madrid, Rialp, 1979 (especialmente págs. 113-321).

IV. Capítulo 3. Releyendo *Hijo de hombre* desde la figura de Jesús como núcleo estructural del relato (o Acerca de un caso ejemplar de transfiguración narrativo-transcultural en América Latina)

1. Hijo de hombre o cuando el mito y la rebeldía conducen (incluso) a la gracia

Las relaciones entre arte y espiritualidad son relaciones permanentes y cambiantes, constantes y complejas. El crítico venezolano Juan Liscano, en su reflexión acerca de dichas relaciones y, particularmente, de las que pueden darse entre literatura y espiritualidad en el ámbito cultural occidental, nos recuerda que entre las muchas aspiraciones de la obra literaria están

... la de servir de intermediaria entre un más allá y un más acá; la de crear mitos (es decir, realizaciones simbólicas de nociones arquetipales); la de acusar, denunciar, desenmascarar, provocar revulsiones y revoluciones para despojar al individuo o a la sociedad de sus máscaras, castas marcadas, tratos de intereses creados con que pretenden lograr seguridades y ventajas para vivir, aunque el precio de ese despojamiento y de esa requisitoria sea la desgracia.

En las aspiraciones mencionadas, hay respectivamente experiencia de gracia, de inteligencia imaginativa y de rebeldía. Lo inefable premia la gracia; el mito se afirma en lo espiritual y arquetipal; la rebelión desemboca en el nihilismo y la náusea. Sin embargo estos lineamientos generales suelen entrecruzarse de modo que la rebelión y el nihilismo pueden conducir al mito (Hesse, Camus, D.H. Lawrence); la gracia a la necesidad de nihilismo (Artaud, Nietzsche).²⁷⁴

Para Liscano, ya se trate de la experiencia de la gracia que re-conecta con la totalidad o lo superior, la de la inteligencia imaginativa a través del trabajo con el mito o la de la rebeldía, que puede desembocar en la experiencia extrema del nihilismo, la literatura constituye —tanto independientemente de su estructura lingüístico-genérica, como incluso basándose en ella— “una forma de ascesis”, “una experiencia espiritual”²⁷⁵.

No desconoce Liscano que, a pesar de su estrecha relación, se trata finalmente de campos distintos, por cuanto que las “exigencias específicas de la literatura no corresponden a las de la realización espiritual”, pues mientras la

²⁷⁴ V. JUAN LISCANO «Espiritualidad, estoterismo, literatura» en su *Espiritualidad y literatura: una relación tormentosa*, Barcelona, Seix Barral, 1976, págs. 21-59; para la cita, pág. 21.

²⁷⁵ *Ibidem*.

primera ahonda principalmente “en la pluralidad” de las experiencias subjetivas, concretas e históricas, de los sujetos configurados en y por la escritura, la espiritualidad, por su parte, “se cumple en el silencio”, a través de la despersonalización y de una objetividad trascendente, buscando “la unidad” que subyace tras de todas las formas del mundo. **No obstante, aún cuando para este autor no hay solución de continuidad directa entre literatura y espiritualidad, la experiencia espiritual que configura en la obra es lo que determina, “en la dimensión final de la obra cumplida, el valor y el sentido de la misma”²⁷⁶.**

Nos parece que esto es fundamental a la hora de examinar una obra tan compleja como *Hijo de hombre*, en donde hemos encontrado, literaria y poéticamente configurados, los tres aspectos, los tres tipos de experiencia de los que habla Liscano: la ascesis por la gracia, por el mito y por la rebeldía. Con razón, insiste éste en la posibilidad real de su entrecruzamiento y cómo ello responde y expresa tanto a la complejidad cultural de la vida moderna como de la identidad de la literatura moderna occidental, mas también en el irreductible factor valórico, vinculado con la trascendencia, y hoy tan dejado de lado en la consideración crítica de la literatura, como no refiera más o menos explícitamente a lo político, e incluso instrumentalmente a las luchas y reivindicaciones de tales o cuales subalternidades de clase, raza y/o género:

Las experiencias de gracia, mitificación y rebeldía (...) no se excluyen radicalmente en el proceso de su realización, sino más bien se entrecruzan formando sutiles trabazones que otorgan a las letras de nuestra civilización de consumo y de grandes industrias, su complejidad singular, su riqueza psicológica, desconocida en otras literaturas y su inconfundible tónica individualista y subjetiva, su carácter testimonial. Pero por más evidentes que se muestren los entrecruzamientos y mezclas de intenciones, procedimientos y actitudes anímicas de los escritores, por más similares que puedan ser las experiencias, por más coincidencias expresivas que puedan ser establecidas, por más que el aire de la época confiera a las producciones un aspecto común, la verdadera significación del acto creativo aparece y se define en su proyección y

²⁷⁶ V. Id. Ibid., págs. 24-25 (para las citas pág. 24). V. además la tesis de que la historia de la modernidad puede entenderse con la de los reemplazos para la figura de Dios en TERRY EAGLETON *La cultura y la muerte de Dios* op. cit., págs. 141-142, y la famosa tesis de la “trascendencia vacía” como característica de la poesía moderna en HUGO FRIEDRICH *Estructura de la lírica moderna. De Baudelaire hasta nuestros días*, traducción de Juan Petit, Barcelona, Paidós, 1959, págs. 13-45.

en su plano de valor, de la ética, de la trascendencia, de la interpretación, del fin último, de la estructura intelectual.²⁷⁷

En nuestro caso, esperamos mostrar cómo es que en *Hijo de hombre* se entre cruzan las tres, teniendo como carácter principal el de ser una obra de ascesis mítica²⁷⁸: en la novela, el trabajo imaginativo de la figura de Jesús como mito, esto es, en Lizcano como realización simbólica de nociones arquetipales, en este caso, la del ser humano realizado, la del que muere al mundo para renacer a la nueva vida, al Reino interior, que se expresa en la manera de relacionarse consigo mismo, con los demás y con el medio, es —como planteamos a nivel de hipótesis y esperamos poder mostrar y comprobar en el análisis— el eje articulador, estructurador de la novela en todos sus niveles.

2. Un contenido que busca —y desborda— sus formas: la figura de Jesús en la historia del arte (brevíssima panorámica)

“Sabes que es imposible representar a Cristo de forma artística”; al leer esta afirmación de Auden²⁷⁹, muchos podrían pensar que es nada más que un grueso error o una de esas *boutades* que tanto seducen a algunos poetas, y recordarán tantas obras que lo representan o que aluden más o menos directamente a él, desde algunas tan magnas y célebres como *La Pasión según San Mateo* de Bach, *El Mesías* de Handel o el *Requiem* de Mozart, pasando *L'Enfance du Christ* o el *Te Deum* de Berlioz, los *Requiem* de Fauré y de Duruflé, la *Messa da Requiem* de Verdi, hasta llegar a la *Sinfonía N° 2 Resurrección* de Mahler, y a piezas contemporáneas —principalmente corales— tan encantadoras como *Pie Jesu (Requiem)* de Lloyd Webber, tan hermosas como *Mass in G minor-Kyrie* de Vaughan Williams, *Requiem - Requiem aeternum* de Rutter y *The Lamb* de John Tavener, o tan hondas como *Totus tuus* Op.60 de

²⁷⁷ Id. Ibid., págs. 21-22.

²⁷⁸ V. Id. Ibid. págs. 36-37 (para la cita, pág. 37).

²⁷⁹ ALAN ANSEN *Charlas con W.H. Auden*, edición de Nicholas Jenkins, introducción de Richard Howard, traducción de Imma Garín, Valencia, Debats, 1993, pág. 23.

Górecki, la *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem* de Pärt, “Herr Jesus, Sohn Gottes”, el segundo de los *Three Sacred Hymns* de Alfred Schnittke o el *Agnus Dei (Adagio for Strings)* de Barber.

Ya en el ámbito de la música popular, relecturas paródicas como la de la ópera rock basada en los Evangelios *Jesus Christ Superstar* (de la que destacamos sobre todo la versión castellana de “Getsemaní”, interpretada por Camilo Sesto) o la del predicador que legitima su posición —y la licenciosa y contradictoria vida que ella esconde— en su relación personal con el Mesías en “Jesus, he knows me” de Genesis; el rechazo crítico de su figura como parte de la tradición, en “Operation Spirit (The Tyranny of Tradition)” de Live, influenciada directamente por la visión de Krishnamurti; la particular declaración de credo en clave rock-funk-folk de los setentas reactualizado en los noventas por Lenny Kravitz en “The Resurrection”, o las canciones “Partir de cero” y, sobre todo, en esa joya acústica que es “Traje desastre” de la banda nacional Los Tres, en que un Jesús, materialista y desilusionado, habla de su venida en primera persona. Pero, en este contexto, pensamos sobre todo en aquellas verdaderas joyas del pop-rock como “New Test Leper” de R.E.M., donde el hablante, aun cuando reconoce abiertamente no amar a Jesús, sí rescata sus enseñanzas por su belleza y como motivo de reflexión; “Jesus, etc.”, de Wilco, en que el hablante ofrece —con el desparpajo y el frescor, con la inocencia que logra transmitir Jeff Tweedy— cobijo a Jesús en su dolor, que no es sino el nuestro, y “Fly from Heaven”, de Toad the Wet Sprocket, en la cual, desde la perspectiva de un judío crítico de la interpretación y reconstrucción que de la figura del judío galileo Jesús hiciera el Cristianismo, pero enternecido con —y hasta esperanzado de— la verdad que subyace a esa visión mítica del hombre concreto²⁸⁰.

²⁸⁰ V. WOLFGANG AMADEUS MOZART *Requiem – Laudate Dominum*, Filarmónica de Berlín, Herbert von Karajan, Deutsche Grammophon, 1962, tracks 1-14; GEORGE F. HÄNDEL *El Mesías*, Coro John Alldis, Orquesta Filarmónica de Londres, Karl Richter, Deutsche Grammophon, 1973; CAMILO SESTO *Jesuscristo Superstar* (2CD), Ariola 1975 (especialmente, CD 2, track 2); JOHANN SEBASTIAN BACH *La Pasión según San Mateo* (selección), Coro y Orquesta Bach de Munich, Karl Richter, Deutsche Grammophon, 1980; GENESIS *We Can't Dance*, Atlantic, 1991, track 2; LIVE *Mental Jewelry*, Radioactive, 1991, track 2; TOAD THE WET SPROCKET *Dulcinea*, Columbia, 1994, track 1 (la traducción de la cita es nuestra); LENNY KRAVITZ *Circus*, Virgin, 1995, track 11; LOS TRES *La Espada & la Pared*, Columbia, 1995, track 7 y *Los Tres MTV Unplugged*, Columbia, 1996, track 8; R.E.M. *New Adventures in Hi-Fi*, Warner, 1996, track 3; GUSTAV MAHLER *Symphony No.1* y *No.2 Resurrection (beginning)* y *Symphony No.2 Resurrection (conclusion)*, Sheila Armstrong y Anna Reynolds, BBC Symphony Orchestra, Rudolf Kempe, Folio, 1999; PÄRT et. al. *Summa* -

No obstante, la inmensa mayoría quizás recuerde más bien algunas de las grandes obras de las artes plásticas que, con el motivo de esta tan importante figura cultural —cuyo rostro bien puede considerarse el más pintado de la historia del arte occidental—, han quedado con justicia en el imaginario de tantos y tantas, desde el “Cristo Pastor” del periodo pelecristiano, pasando por el “Cristo Rey” medieval y el “Cristo Varón de Dolores” del Renacimiento y el Barroco, hasta llegar al “Cristo Secularizado” de finales del XIX, atravesando todo el XX y y hasta comienzos del presente XXI: entre las incontables obras que retoman el tema, pensamos en pinturas murales anónimas como *El Buen Pastor* del siglo III y *Busto de Cristo* del siglo IV, y en el *Cristo Pantocrator* del siglo VI en Palestina; en *Resurrección de Lázaro*, fresco de la Capilla de Scrovegni, del Giotto; en *Crucifixión* y *El Cristo muerto* de Mantegna; en dibujos como *Crucifixión con dos ángeles* y *Piedad con dos figuras secundarias que sostienen a Cristo*, y en obras escultóricas como *La Virgen con el niño* (*La Virgen de Brujas*), *Cristo resucitado* y, sobre todo, como la *Piedad*, de Miguel Ángel; pensamos en cuadros como *El monte Gólgota* y *Crucifixión*, la *Virgen del gran duque*, la *Madona del prado* y la *del jilguero*, y, especialmente, *La Bella Jardinera*, *La Madona Sixtina* y *Traslado de Cristo muerto*, de Rafael; pensamos en el *Cristo* de Tiziano y en el de Rembrandt, en el *Cristo*. *Doménico Theotokópoulos* del Greco y en el *Cristo en la Cruz* de Velázquez; pensamos en *El Cristo Amarillo* y —con la cara del propio artista— en el *Cristo en el Huerto de los Olivos* de Gauguin, en *La Piedad* (*después de Delacroix*) de van Gogh, en el *Cristo* de Georges Rouault y tanto en el dibujo homónimo como en *Cristo en la Cruz* y en la *Crucifixión* de Picasso; en el *Rostro de Cristo* de Closon, en el *Golgotha* de Munch, en *Cristo y Verónica* de Dix, en la *Crucifixión Blanca* de Chagall y en la *Crucifixión* de Nolde, en la de Dottori, en la de Gutusso y en la escultórica de Fontana, en el *Estudio para Crucifixión* de Sutherland, en el *Hombre fusilado*, el *Cristo* y en *La Pietá de Avignon* de Guayasamín, hasta llegar a la serie de Cristos pintados obsesivamente por el español Álvaro Delgado, desde 1972 y hasta 2002, entre los que destacan su *El rostro*

Funeral Ikos – The Lamb, Vasari Singers, Jeremy Backhouse, EMI Classics, 2000, tracks 2 y 17; WILCO *Yankee Hotel Foxtrot*, Nonesuch, 2002, track 5; VV. AA. *Best Sacred 100* (6 CD), EMI Classics, 2007, CD 4 tracks 5-7 15-16, CD5 tracks 12-14; CD6 tracks 4, 7-9 y 13-14; ALFRED SCHNITTKE *Penitential Pslams / Three Sacred Hymns*, RIAS Kammerchor, Hans-Christoph Rademann, Harmonia Mundi, 2016, track 14.

*de Cristo III, El rostro III, su Crucifixión, su Cristo (d'apres Velázquez) II y su Cristo en las tinieblas*²⁸¹.

Sea como fuere, más allá de sus observaciones críticas acerca del poco conflicto, de la poca tensión que implica un personaje como un santo y, por ende, lo poco interesante o en relieve y/o lo poco verosímil que puede resultar, debido a ese “ilimitado” libre albedrío —a un santo nada se le niega, porque no quiere nada que no quiera Dios—, nos parece que el fondo de esa condición de irrepresentabilidad de Jesús por parte del arte a la que se refiere Auden²⁸², tiene que ver más bien con aquello por lo cual autores como Schillebeeckx o Bloom afirmaban la imposibilidad de abarcar y/o conocer finalmente a Jesús, y, en este caso, con la imposibilidad —o, cuando menos, con la improbabilidad— de que el arte, cualquier arte, pueda condensar por sus propios medios el enorme peso simbólico, y desde ahí, espiritual e histórico, en este caso, de su figura.

Por ello, para acercarnos a la reelaboración mítico-literaria de la figura de Jesús en *Hijo de hombre*, seguiremos nuestra lógica de ir de lo general a lo particular, en este caso, primero, revisando cómo aquélla opera como fenómeno de transculturación cultural junto algunas especificidades de ese fenómeno de la cultura en la literatura de nuestra América, segundo, complementando ese acercamiento a la literatura como hecho cultural con un acercamiento más propiamente literario a la tradición de la reapropiación literaria de la figura de Jesús y a las distintas operaciones y formas mediante las cuales se ha llevado a cabo.

²⁸¹ V. OSVALDO GUAYASAMÍN *Guayasamín. El tiempo que me ha tocado vivir*, Madrid, Fundación Guayasamín/Quinto Centenario, págs. 61 y 190-192; DIEGO VELÁSQUEZ *La obra completa de Velázquez. 1599-1660*, Navarra, Planeta, 1994, pág. 16; STEPHANIE BUCK y PETER HOHENSTATT *Rafael*, Barcelona, Könemann, 2000, págs. 26-31, 34-35, 81 y 88-89; LUIS HERNÁN ERRÁZURIZ (Comp.) *El Rostro de Cristo*, Santiago, Desafío, 2000; ANDREA MANTEGNA *Andrea Mantegna*, traducción de Maremagnum, edición revisada y actualizada por Emi Genesio, Torino, Kliczkowski, 2001, págs. 16-17 y 31; ÁLVARO DELGADO *¿Por qué?*, Valladolid, SEACEX, 2003, págs. 62-83; FRANK ZÖLLNER y CHRISTOF THOENES *Miguel Ángel. Vida y obra*, China, Taschen, 2010, págs. 21, 26, 32-37, 49-51 y 222-223; LUCIA MANNINI et. al. (Eds) *Divine Beauty. From van Gogh to Chagall and Fontana*, Florence, Marsilio, 2016, págs. 51-53, 60, 62, 70-71, 78-79, 97-98, 109-156 y 162.

²⁸² V. ALAN ANSEN *Charlas con W.H. Auden*, op. cit., págs. 23-24.

3. Jesús en el arte de la palabra I. Transculturación narrativa en América Latina (o primer excursus teórico necesario sobre la literatura como hecho cultural en Nuestra América)

Junto con las artes visuales en su conjunto —y en particular a la pintura— es la literatura en donde, por los materiales con los que trabaja, más y mejor se ha podido representar artísticamente a la figura de Jesús; no en vano, las fuentes de que disponemos para conocerla y reconstituirla son los Evangelios, escritos que, sin la intención de hacerlo, tienen momentos de gran poesía.

En el nivel de la cultura, las “(re)apropiaciones productivas” implicadas en todas las múltiples lecturas y/o usos que realicen un nuevo uso de su figura, desde la de San Pablo y el nacimiento del Cristianismo como reinterpretación de la vida, acciones y enseñanzas del profeta y maestro judío galileo, pasando por los distintos concilios, en particular por el tan decisivo de Nicea, la lectura del Imperio Romano, la de Lutero y de las distintas líneas dentro del protestantismo, etc., hasta llegar a la que estudiaremos en *Hijo de hombre*, corresponden a diversos ejemplos de lo que el antropólogo cubano Fernando Ortiz denominó “transculturación”.

3.1. Orígenes antropológico-sociológicos y caribeños: la transculturación en Fernando Ortiz

En su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), libro clásico para los estudios culturales de y en el continente latinoamericano, la rica prosa de Ortiz — en un estilo barroco y vitalista, de notable erudición y vuelo literario, característico de varios de los grandes escritores de la isla— se instalaba en una tradición de textos literarios que se plantean a sí mismos o que, sin hacerlo, son recepcionados como “ensayos nacionales” que, con mayor o menor talento y destreza, discurren acerca de

lo regional-nacional-continental, con implicaturas y/o alcances continentales acerca del tan socorrido entre nosotros tema de la identidad²⁸³.

Con gran sentido analógico y dialéctico, Ortiz plantea, tomando como modelo literario al gran Juan Ruiz y desde una perspectiva materialista que involucra tanto naturaleza como cultura, materia prima como producción, una suerte de alegría que a través de la personificación del tabaco y del azúcar —“los personajes más importantes de la historia de Cuba”— nos habla de la historia material y espiritual del pueblo cubano, de su gran diversidad en la unidad, y de cómo se ha ido incorporando heterogéneamente a la modernización capitalista, a lo que hoy conceptualizamos como globalización²⁸⁴. Es en este contexto que aparece por primera vez el neologismo transculturación, con un origen crítico: es un concepto destinado a reemplazar, al menos en parte, en la terminología sociológica al de aculturación, en la medida en que expresaría mejor “el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género”. Ortiz estima que esto es así, puesto que aculturación proviene de la voz anglo-americana *acculturation*, que designaría sólo el “adquirir otra cultura”, mientras que el proceso es mucho más complejo:

(...) implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que podría decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de los dos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola.²⁸⁵

Se ha observado críticamente que lo que Redfield y otros definieron alrededor de 1936 simplemente quería decir “contacto entre culturas” y no, como entiende

²⁸³ En el contexto latinoamericano, dentro de dicha tradición, podrían mencionarse, por ejemplo, textos tan importantes como *Tradiciones peruanas* de Palma, *Facundo* de Sarmiento, «Nuestra América» de Martí, *Radiografía de la pampa* de Martínez Estrada y *El laberinto de la soledad* de Paz. En el contexto nacional, en tanto, podría señalarse *Raza chilena* de Nicolás Palacios, *El carácter chileno* de Hernán Godoy, *El mito de Chile* de Ariel Peralta e *Identidad chilena* de Jorge Larraín.

²⁸⁴ V. FERNANDO ORTIZ *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, prólogo y cronología de Julio Le Riverend, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, págs. 11-88. Para la conceptualización actual de globalización-postmodernidad, V. FREDRIC JAMESON *El postmodernismo revisado* op. cit., págs. 20-24.

²⁸⁵ V. FERNANDO ORTIZ *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* op. cit., págs. 92-97 (para las citas págs. 93 y 96-97).

Ortiz, adquisición de una nueva²⁸⁶. Sea como fuere, el concepto de transculturación propuesto por Ortiz, designa un complejísimo proceso de transformación cultural que implica para una determinada cultura una pérdida (desculturación), pero también una ganancia (aculturación) y una síntesis re-creativa (neoculturación) que recoge, pero que, asimismo, siempre modifica tanto lo donado-impuesto por sus fuentes, como lo tomado libremente de ellas.

Por supuesto, esta es una manera entre otras para comprender el proceso de cambio cultural. Así, por ejemplo, ya no desde la antropología, sino desde la sociología latinoamericana contemporánea, Cristián Parker, en su libro *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista* (1993), plantea que, en el contexto colonial americano, las respuestas del indio y del mestizo a la desarticulación de su cultura y la imposición del Cristianismo por parte de la cultura imperial-hegemónica española, son básicamente cuatro: una actitud de rebeldía frente a dicha imposición, que reivindicaba las antiguas divinidades; una de sumisión, que buscó integrarse al orden cristiano colonial; una de resistencia, que con connotaciones mesiánicas buscó oponerse activamente al orden colonial, y, finalmente, una de sumisión parcial que, aceptando el Cristianismo, buscó “asegurar la pervivencia de las creencias ancestrales por la vía del sincretismo”. Para Parker, esta última actitud —que nosotros entendemos como apropiación productiva desde el concepto de transculturación, que sintetiza las diversas respuestas que se dan aquí como separadas— es “la más significativa para comprender las actuales expresiones de las religiones populares en el continente”²⁸⁷.

Sin embargo, nos parece que, como veremos hacia el final de este apartado, hay importantes razones para optar por el concepto de transculturación, frente a conceptos anteriores como sincretismo y mestizaje y a posteriores como heterogeneidad e hibridez.

²⁸⁶ Así lo puntualiza Friedhelm Schmidt-Welle, siguiendo una observación anterior de Rama. V. FRIEDHELM SCHMIDT-WELLE (coord.) *Multiculturalismo, Transculturación, Heterogeneidad, Poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, México, Herder, 2011, págs. 48-49.

²⁸⁷ V. CRISTIÁN PARKER *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1996, págs. 26-33 (para la cita, pág. 27).

3.1.1. *De la antropología a la literatura dentro de la crítica cultural: la transculturación narrativa de Ángel Rama*

Descontando algún uso esporádico (recordemos que el propio Malinowski, que celebró el aporte de Ortiz en el prólogo de su libro, no lo utilizó en los siguientes 20 años de su producción intelectual), no fue sino hasta la aplicación interdisciplinaria realizada por el destacado crítico y ensayista que fue Ángel Rama, en el ámbito de los estudios literarios, que el concepto alcanzó una profunda resonancia productiva y la amplia difusión y discusión que de sobra merecía. La interdisciplinariedad del uso del concepto no debiese sorprender a nadie, pues, como señala Roberto González Echevarría, en nuestra América

Tanto las instituciones fundadas por los diversos gobiernos como por los artistas de vanguardia tenían por objeto el descubrimiento o la creación de una cultura nacional, un discurso, por así decirlo, que denotara la singularidad de América Latina y de cada una de sus subculturas. La presencia de la antropología en ambas como un elemento mediador, un método autorizado que delimita las posibilidades del discurso, es palmaria, y la participación de los escritores, artistas e intelectuales en general en esta empresa constituye un episodio muy significativo en la historia latinoamericana moderna. (...) La antropología como un conjunto de posibilidades discursivas dadas, como la posibilidad misma de escribir sobre la cultura latinoamericana, es un marco establecido dentro del cual se escribió, y también contra el que se escribió, gran parte de la literatura latinoamericana del siglo XX. En el primer capítulo mencioné a varios escritores que han combinado la literatura con la investigación antropológica, podríamos añadir otros, como el paraguayo Augusto Roa Bastos, el brasileño Darcy Ribeiro y el mexicano Juan Rulfo. Pero la cuestión es que estos escritores explicitan una relación entre literatura y antropología que está implícita en el núcleo de la narrativa latinoamericana del periodo moderno; en otras palabras, Fernando Ortiz y Gilberto Freyre articulan en sus obras científicas lo que en la narrativa es un esfuerzo inherente por representar la cultura que es etnográfico en su concepción.²⁸⁸

²⁸⁸ V. ROBERTO GONZÁLEZ ECHEVARRÍA *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, traducción de Virginia Aguirre Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, págs. 29-79 y 203-259 (para la cita, pág. 221). Un interesante contrapunto erudito y postmoderno — sobre todo postmoderno— de las visiones expresadas en este libro por González Echevarría, puede encontrarse, a propósito de la literatura latinoamericana más reciente —y muy particularmente en torno a Bolaño, en su juicio, «el escritor más relevante de los últimos veinte años»—, en un libro todavía reciente de Rodríguez Freire. Cfr. RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE *Sin retorno. Variaciones sobre archivo y narrativa latinoamericana*, Buenos Aires, La Cebra, 2015, especialmente págs. 13-95 (El guiño a Martínez y a Parra en el tarjado del título, es, por supuesto, del autor). No nos interesa entrar en los términos propuestos por González Echevarría y que recoge Rodríguez Freire para la discusión: si bien es cierto concordamos en que la relación con otros géneros discursivo-textuales ha sido y sigue siendo muy productiva para la literatura latinoamericana, no nos parece, en cambio, que

Fue, pues, una derivación “natural” para la praxis literaria, muy anterior a la reflexión antropológica formalizada discursivamente, pero quizás nadie estaba mejor preparado que el notable crítico uruguayo para hacerlo desde el punto de vista de la teoría literaria. El proyecto que Rama desarrolla durante los setentas y que desemboca en su *Transculturación narrativa en América Latina* (1982) es bastante conocido: desde una perspectiva cultural amplia —que no deja lado el análisis socio-histórico de clase, la relación de las obras con el o los modos de producción, ni la realidad literaria latinoamericana no-hispanoparlante—, desde la Independencia y la creación de los estados-nación y lo que él identifica como los tres impulsos modeladores de la literatura latinoamericana (Independencia, Originalidad y Representatividad), Rama busca realizar un análisis literario de periodos, de grandes frisos históricos, que busque centrarse no sólo “en sus autores y obras, en sus cosmovisiones y en sus formas artísticas, sino preferentemente en sus particularidades productivas, para responder con ellas a esas normas básicas que regulan la literatura latinoamericana desde sus orígenes”²⁸⁹. Dicho análisis, que buscará evitar tanto “el torpe contenidismo que hizo de las obras literarias meros documentos sociológicos, cuando no proclamas políticas”²⁹⁰, como “la reconversión autista igualmente perniciosa que, so pretexto de examinar a la literatura en particulares modulaciones, la recortó de su contexto

ésta tenga que ver más con aquellos que con la propia tradición literaria, que entre nosotros no haya literatura fuera del «Archivo» o que sea principalmente «otra cosa» que literatura, todo lo cual nos resultan ejemplos típicos de las teorías cuyo reduccionismo más o menos radical las destina y confina a la mera provocación o a la moda pasajera. La relación con la historia, con la identidad cultural y tal o cual ideología política, está mediada y depende de la relación con la poesía y el mito, con su ser literatura; de lo contrario, no tendría más interés que lo que González Echevarría llama «Archivo», como «depósito de documentos jurídicos, que continen los orígenes de la cultura latinoamericana, así como una institución específicamente hispánica, creada al mismo tiempo que se conquistaba el Nuevo Mundo», que se asocia lógicamente con el poder, pero inverosímil y caprichosamente con el ámbito del secreto, y sobre todo del mito y el asunto del origen (lo que implica, también, como se desprende de nuestras consideraciones sobre el mito, una reducción criminal de aquél). Asimismo, por ejemplo, no pensamos con Rodríguez Freire que una obra como *Los detectives salvajes* —con su nostalgia, a estas alturas, tan neorromántica y nostálgica, y a la vez tan acrítica de los valores de la vanguardia histórica— sea una obra desterritorializada o que esté desvinculada de la cuestión identitaria, y sobre todo, nos resulta cansador el afán postmoderno de querer estar viendo constantemente y *a priori* rasgos “autoriarios” en cualquier gesto identitario, sin hacerlo de forma crítica y consecuentemente con su propio afán “a” o “anti” identitario.

²⁸⁹ V. ÁNGEL RAMA *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, cuarta edición, 2004, pág. 19.

²⁹⁰ Id. *Ibid.*

cultural (...) concluyendo por desentenderse de la comunicación que conlleva todo texto literario”²⁹¹, buscará

Restablecer las obras literarias dentro de las operaciones culturales que cumplen las sociedades que cumplen las sociedades americanas, reconociendo sus audaces construcciones significativas y el ingente esfuerzo por manejar auténticamente los lenguajes simbólicos desarrollados por los hombres americanos (...) Las obras literarias no están fuera de las culturas, sino que las coronan y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres. Un compilador, hubiese dicho Roa Bastos. El genial tejedor en el vasto taller histórico de la sociedad americana.²⁹²

De esta manera, a comienzos de los ochentas, con una América Latina plagada de dictaduras militares de ultraderecha gestadas por —y/o que cuentan con la venia de— el imperio estadounidense, en un proceso de modernización que implicó, por ejemplo en Chile, la implantación a sangre y fuego del modelo neoliberal desde el 75, Rama — que publicó avances del libro desde el 74— está preocupado de identificar si, dentro del campo literario en que se da el conflicto entre vanguardismo y regionalismo, hay —junto con ciertas “obras mayores de reconocido esplendor” como las de Borges, Cortázar y Fuentes, que pertenecen a la línea vanguardista—, “otras fuentes nutricias” que las metropolitanas y las que están en la tendencia cosmopolita más cercana a ellas. Según Rama,

(...) el desafío mayor de la renovación literaria le sería planteada al regionalismo: aceptándolo, supo resguardar un importante conjunto de valores literarios y tradiciones locales, aunque para lograrlo, debió transmutarse y trasladarlos a nuevas estructuras literarias, equivalentes pero no asimilables a las que abastecieron a la narrativa urbana en sus plurales tendencias renovadoras.²⁹³

²⁹¹ Id. Ibid.

²⁹² Id. Ibid. En esta última cita, la alusión del artista/escritor como síntesis de la figura individual del genio creador como autor de una obra que representa la cúspide de su cultura, tan propia del romanticismo (y no por eso menos verdadera o mucho menos falsa; además, “¿Quién que es en América no es romántico?”), y la del artista como trabajador, tan cara a la tradición de la estética marxista en la que se situaba Rama, que al realizar su labor —incluso cuando se trata de la muchas veces solitaria escritura, que además también muchas veces desrealiza, fantasma todo lo que toca— lo sepa o no, lo hace con el producto social de la lengua, la tradición literaria y la cultura, es decir, como un trabajo colectivo (y, en este sentido, el autor como compilador es, ciertamente, un guiño al narrador de *Yo el Supremo* de 1974).

²⁹³ Id. Ibid., pág. 26.

La intención de Rama es clara: lo que busca identificar en el corpus de la narrativa latinoamericana son los productos literarios más autónomos, digo mejor, más orgánicos, más auténticos, culturalmente hablando, que sean ellos mismos un ejemplo de “descolonización espiritual”, y que, desde ese ser, contribuyan a un proceso mayor de esa tendencia en nuestra América. A este respecto, señala que “La única manera de que el nombre de América Latina no sea invocado en vano es cuando (la) acumulación cultural interna es capaz de proveer no sólo ‘materias primas’, sino de una cosmovisión, una lengua, una técnica para producir las obras literarias”²⁹⁴. Rama rescata y potencia así el componente de resistencia cultural que estaba en el origen del concepto, enfatizando la capacidad potencial de una cultura tradicional latinoamericana, en tanto que cultura realmente viva, de responder como una entidad productiva, creativa, y no como una puramente pasiva o hasta inferior, al impulso modernizado que viene desde las metrópolis extranjeras y desde las capitales y puertos nacionales.

Es en este contexto, que Rama retoma explícitamente y en toda su complejidad el concepto de transculturación propuesto por Ortiz, cuyas fases le sirven muy bien para mostrar el comportamiento del regionalismo en el proceso de renovación literaria, en el bien entendido de que no deben aplicarse paso a paso, mecánicamente, como una simplificación de la dialéctica hegeliana, sino de acuerdo al propio proceso literario concreto, con distintas soluciones que no siempre dan cuenta de todas las fases del proceso completo de transculturación, atendiendo suficientemente a los criterios de selectividad e invención que están en juego: en los casos de mayor “vulnerabilidad cultural”, se aceptan las proposiciones externas, las innovaciones que llegan habitualmente desde capitales y puertos, y se renuncia casi sin lucha a las propias (hay desculturación y aculturación); en otros casos, hay un repliegue agresivo-defensivo en los objetos y valores propios de la tradición —propio de la “rigidez cultural”— (en que no hay ninguna fase del proceso transculturador); finalmente, cuando dicho repliegue no funciona y la cultura está viva, de acuerdo con la “plasticidad cultural” sobreviene una etapa de examen crítico de sus propios valores, para seleccionar aquellos de componentes, externos, pero sobre todo

²⁹⁴ Id. *Ibid.*, pág. 20.

internos, luego de lo cual, se procura —con éxito, como en los casos arquetípicos de Vallejo, Rulfo y Arguedas— incorporar diestramente

(...) las novedades, no sólo como objetos absorbidos por su complejo cultural, sino sobre todo como fermentos animadores de la tradicional estructura cultural, la que es así capaz de respuestas inventivas, recurriendo a sus componentes propios (...) Dentro de esta ‘plasticidad cultural’ tienen especial relevancia los artistas que no se limitan a una composición sincrética por mera suma de aportes de una y otra cultura, sino que, al percibir que cada estructura es autónoma entienden que la incorporación de elementos de procedencia externa debe llevar conjuntamente a una rearticulación global de la estructura cultural apelando a nuevas vocalizaciones dentro de ella.²⁹⁵

Sólo este último caso, se verificaría la neoculturación de la que habló Ortiz, verificándose en el proceso de transculturación en su totalidad. Aquí, Rama identifica tres niveles de las operaciones transculturadoras de la literatura regionalista latinoamericana.

El primer nivel sería el de la lengua, que sirvió de “reducto defensivo” y “prueba de independencia” de algunos escritores regionalistas, que dieron respuestas conservadoras como el uso del dialectismo desde arriba, distanciando al escritor-narrador del personaje. En otras ocasiones se reduce la distancia, al haber menos uso del dialectismo, pero ocupar más la lengua viva del escritor, o a través de incorporar dialectos a través de una literaria y artificial. La verdadera transculturación en este nivel, estaría dada cuando el escritor se reintegra a la comunidad y habla desde ella con desembarazado uso de sus recursos inmediatos; el tipo regional sería quien narra ahora.

El segundo nivel, en tanto, es el de la estructuración literaria. Rama nos cuenta que también en éste hubo respuestas de repliegue, pues la novela regional en base a los modelos de la narración naturalista del XIX. La transculturación en este plano estaría dada por una “sutil oposición” a las propuestas modernizadoras. De esta manera, a la “corriente de la conciencia”, se respondería aquí con el “monólogo discursivo” (como en *Gran Sertón: Veredas* de Guimarães Rosa), mientras que al relato fragmentario, compartimentado en una yuxtaposición de pedazos sueltos de la narración, los escritores de la transculturación narrativa latinoamericana responderían

²⁹⁵ V. Id. Ibid., págs. 20-32 y 32-39 (para la cita pág. 31).

con “el discurrir dispersivo de las comadres pueblerinas que entremezclan sus voces susurrantes” (como en *Pedro Páramo* de Rulfo).

El tercer y último nivel de las operaciones transculturadoras del regionalismo latinoamericano que identifica Rama, es el que corresponde a la cosmovisión que, como se relaciona con un largo decantamiento de ideologías y valores, habría sido el “más difícil de rendir”, pero en el que, paradójicamente, los “narradores plásticos” — esto es, de los narradores representantes de nuestra “plasticidad cultural”— habrían obtenido los mejores resultados. Así, por ejemplo, si bien la novela social mantuvo su “logicismo didascálico”, conservando el modo de narración burgués del XIX, invirtió, al mismo tiempo, su jerarquía valorativa, para entregar un mensaje de tipo antiburgés. Mientras en el caso de la narrativa cosmopolita, ésta se adaptó muy rápido y floreció bajo la presión y el impulso modernista, el regionalismo, bajo el fuerte influjo cultural que produjo el irracionalismo europeo desde el XIX en adelante, que fecundó a la filosofía y al pensamiento político —a propósito de esto, como buen marxista, Rama recuerda la condena en bloque de Lukács en *El asalto a la razón*—, y sobre todo al arte, en su línea de renovación: piénsese en los casos de

(...) el expresionismo alemán, el surrealismo francés como el futurismo italiano, con un punto máximo en la aventura Dada; impregnó las filosofías de la vida, las divergentes vías de los existencialismos; incluso corrientes básicamente ajenas al movimiento, como la antropología o el psicoanálisis, hicieron aportaciones que sirvieron a los recusadores de la razón. De esas aportaciones, ninguna más vivamente incorporada a la cultura contemporánea que una nueva visión del mito, la cual, en algunas de expresiones, pareció sustitutiva de las religiones que habían sufrido una honda crisis en el XIX. Partiendo de las revisiones promovidas por la antropología inglesa (Edward Taylor, James Frazer), esta concepción del mito fue retomada por los psicoanalistas del XX (Sigmund Freud, Otto Rank, Ferenczi (sic), Carl Jung), así como por los estudiosos de la religión (Georges Dumézil, Mircea Eliade) e inundó el siglo XX.²⁹⁶

En efecto, durante el siglo XX, como vimos en el capítulo anterior (desde una perspectiva más amplia y profunda que la que Rama desarrolla y sobre todo refiere en el libro que ahora examinamos), se dio una profunda revaloración del mito, distinguiendo dos acepciones que, hasta entonces, habían sido sinónimas desde por lo

²⁹⁶ V. Id. Ibid. págs. 40-56 para el desarrollo de los tres niveles de las operaciones transculturadoras de la literatura regionalista latinoamericana; para la cita, págs. 49-50.

menos la Ilustración: mitificación y mistificación. Con el influjo subterráneo cada vez más fuerte del Romanticismo —que, como visión de mundo, surge como respuesta crítica a los excesos racionalistas de la Ilustración (y que, como también vimos, es en esto inconscientemente tributaria del Cristianismo), radicalizándose con mucha fuerza hasta las vanguardias históricas de comienzos del XX—, que ya antes había revalorado las dimensiones del sueño y de la locura, el mito dejó de verse como el conjunto de fábulas y/o relatos ficcionales que los pueblos primitivos se dieron, precientíficamente, para explicarse el inasible misterio del mundo, para pasar a verse como el relato de la verdad o las verdades más profundas y ocultas de corazón humano, en clave literal para los pueblos antiguos y en clave ficcional para los modernos.

Sea como fuere, para Rama —que prescinde, en consecuencia con su materialismo histórico, del carácter transhumano de la revelación mítica—, mientras los escritores cosmopolitas trabajan con plasmaciones literarias donde el mito ya está consolidado “y, a la luz del irracionalismo contemporáneo, lo somete a nuevas refracciones”, los escritores de la transculturación, de la plasticidad cultural, “descubrirán algo que es aún más que el mito”, en la medida en que “liberan la expansión de nuevos relatos míticos sacándolos de ese fondo ambiguo poderoso como precisas y enigmáticas acuñaciones”. Aún más importante que lo anterior, “será la indagación de los mecanismos mentales que generan el mito, el ascenso hacia las operaciones que los determinan”. Por todo lo anterior, el gran crítico uruguayo afirma que

(...) la respuesta a la desculturación que en este nivel de la cosmovisión y del hallazgo de significados promueve el irracionalismo vanguardista sólo en apariencia para homologar la propuesta modernizadora. En verdad, la supera con imprevisible riqueza, a la que pocos escritores de la modernidad fueron capaces de llegar: al manejo de los “mitos literarios” opondrá el “pensar mítico”²⁹⁷

Rama no precisa cuáles son los componentes del pensar mítico. Sin embargo, ésta es una tarea en la que esperamos haber contribuido en nuestro excursus sobre el

²⁹⁷ V. Id. Ibid., para las citas en el cuerpo pág. 54 y, para la cita en párrafo aparte, pág. 55.

mito y sus rasgos esenciales en el capítulo anterior y que buscaremos ver cómo encarna en *Hijo de hombre*.

3.1.2. *Lecturas posteriores y balance crítico provisional sobre la transculturación narrativa de Rama*

A pesar de toda su densidad cultural y productividad operativa que hemos mostrado en esta revisión panorámica de la historia del concepto, desde finales de los noventa, la recepción crítica ha sido a menudo negativa, tanto con respecto a la validez operativa del concepto mismo de Ortiz como con respecto a la aplicación-desarrollo posterior que realiza Rama en el ámbito literario, prefiriendo otros “dispositivos teóricos” como el de *heterogeneidad cultural* de Cornejo Polar y, sobre todo, como el de *hibridez* o *hibridación* puesto en circulación entre nosotros principalmente por Néstor García Canclini²⁹⁸.

²⁹⁸ V. DAVID SOBREVILLA, «Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXVII, segundo semestre de 2001, N° 54, págs. 23-24; MABEL MORAÑA (ed.) *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Serie Críticas, 1997, págs. 137-231 y GARETH WILLIAMS *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and subalternity in Latina America*, Durham, Duke University Press, 2002, págs. 23-70. Evitaremos, por razones de espacio, una discusión en detalle con los autores y autoras aquí aludidos (a saber, Mabel Moraña, Abril Trigo, Silvia Spitta, Maribel Ortiz-Márquez, Alberto Moreiras y Gareth Williams), entre los que habría que matizar mucho. Sin embargo, ello no nos eximirá de tomar posición con respecto al concepto elegido, un poco más adelante. Y no es que nosotros mismos no tengamos nuestras propias observaciones críticas al brillante texto de Rama: así por ejemplo, su incapacidad crítica de captar y mostrar la dialéctica ya no entre “polos”, sino más bien ahora dentro de cada uno de ellos, hace que olvide elementos muy latinoamericanos en autores que él identifica como representantes del tipo de escritor cosmopolita. En este sentido, piénsese en la filiación y constante preocupación criolla de Borges, en su relación con géneros como la milonga o con la figura de los cuchilleros, o cómo los cuentos de un Arreola —como su famoso “El guardagujas”, sin ir más lejos— nos hablan, por ejemplo, de la copia diferencial de nuestra América, de una modernización fallida en que ni el Estado tiene ni presencia ni dominio real sobre el territorio nacional, haciendo de estos cuentos aparentemente fantásticos, unos muy realistas en verdad. Asimismo, podría objetársele a Rama la nula presencia de escritoras mujeres en sus consideraciones (habiendo algunas muy buenas, como las mexicanas Rosario Castellanos o Elena Garro, las chilenas Marta Brunet y María Luisa Bombal, entre otras), la falta de distinciones y matices finos dentro de las grandes zonas culturales que él mismo distingue, etc, etc. Pero ni siquiera todas estas observaciones críticas en su conjunto debiesen ser razón suficiente para que se le mezquinase lo central de sus aportes y todas estas observaciones críticas son fácilmente demostrables en el texto de Rama, sin hacerle violencia y sobreinterpretar mañosamente, como nos parece que hace Williams en algunas de sus críticas, particularmente en algunas de carácter político.

Nos parece que el caso de Friedhelm Schmidt-Welle representa muy bien esta posición mayoritaria y contemporánea al respecto. Luego de realizar un brevísimo — e insuficiente a nuestro parecer— intento de síntesis de los postulados de Ortiz y de Rama a propósito de la transculturación, Schmidt-Welle observa críticamente el intento de homogenización cultural que habría en el desarrollo de estos teóricos, planteando que sus nociones “podrían ser el resultado de una percepción de la cultura similar a la de Herder”, pues “en muchos casos, la supuesta fuerza unificadora de la modernidad o de la globalización económica ha sido una ficción (Wägenbaur, 2006), y los procesos de globalización y regionalización han mostrado una complejidad mayor a (sic) la que los teóricos de la transculturación se imaginaban”²⁹⁹.

Es completamente entendible que el Dr. Schmidt-Welle recurra a antecedentes culturales propios como coordenadas de orientación; nadie podría ver en ello un pretexto de crítica fácil e injusta, como hablar a propósito ello de “eurocentrismo” o “germanofilia”, por ejemplo, mucho menos si antes ha procurado hacer la crítica de los mismos. Sin embargo, a pesar de que su afirmación a propósito de Herder resulta bastante cautelosa, lo cierto es que el esencialismo que él entiende superado en su compatriota no se corresponde a lo que vemos ni en Ortiz ni en Rama: la homogeneización de la que éstos hablan, tiene que ver con los procesos histórico-sociales de modernización capitalista en el continente —que, conviene siempre recordarlo, comienzan con la dominación colonial— y las resistencias y apropiaciones, rechazos y síntesis culturales de vario tipo que se dan en un complejo proceso de pérdidas, ganancias, recreaciones. El binarismo necesariamente esquemático de Ortiz (tabaco/azúcar, artesanía/fábrica, artesano/obrero, libre/explotado, etc.) y de Rama (europeo/latinoamericano, vanguardismo/indigenismo, capital/provincia, narrador cosmopolita/ narrador transcultural, etc.), aunque tiende hacia una visión dialéctica de síntesis móviles y sucesivas, puede y debe ser criticado en sus insuficiencias y errores producto de sus esquematismos (in)necesarios, pero ni el esencialismo ni el totalitarismo, nos parece que figuran en la lista; simplemente, por sobre las diferencias a menudo evidentes que

²⁹⁹ V. FRIEDHELM SCHMIDT-WELLE (coord.) *Multiculturalismo, Transculturación...*, op cit. págs. 41-60 (especialmente 47-54; para las citas, págs. 49-50).

van de un país a otro, o, dentro de cada uno, de una clase a otra, y que hoy se enfatizan tanto por razones tanto de principio ideológico como políticas —“divide y vencerás”—, estaban tratando de ver y enfatizar las similitudes de un continente que aún comparte una historia —de dominación y explotación, por parte de los centros metropolitanos del Norte—, una lengua mayoritaria —distintas formas del castellano—, una problemática social —la pobreza, y la injustificable, escandalosa, injusta y sitémica desigualdad socio-económica—, entre otros importantes elementos comunes, que pueden ahondarse tanto en sus diferencias como en sus similitudes, según el caso. Es cierto: la realidad social, en su complejidad, tanto en su “pauta que conecta” como en la multiplicidad de su manifestación, siempre excede y exederá, necesariamente, toda teorización, que corresponde nada más que al mapa, siempre perfectible de un territorio siempre cambiante. Pero pretender que a pesar de nuestra diferencias culturales, la modernización capitalista —conducida de manera bicaria e insuficiente por nuestras *elites*— no ha tenido en su violencia y en su pracriedad componentes importantes de homogeneización y que los sigue teniendo, más pareciera querer taparse los ojos ante un territorio, alegando la poca adecuación o corrección del mapa. Otro tanto podría decirse de las posturas teóricas de autores que se han mostrado críticos del concepto, pero nos excusamos de realizar esa metacrítica por razones de espacio.

No obstante, sí nos interesa descatacar que si bien es cierto que desde finales de los noventa la recepción crítica de la transculturación ha sido a menudo negativa, también lo es el que ha habido interesantes —y, a nuestro entender, mucho mejor enteradas y fundadas— recepciones críticas posteriores de signo opuesto, que han buscado establecer la vigencia de la transculturación, integrándolo complementariamente al ya mencionado concepto de *heterogeneidad*, línea en la que destacan los trabajos de Raúl Bueno, de David Sobrevilla, Grínor Rojo³⁰⁰. Más y muy

³⁰⁰ Sin poder ahondar mayormente por razones de espacio, nos parece que aún en algunas de estas interesantes y bien informadas lecturas críticas, hay ciertas incomprensiones de base que no podemos dejar de señalar. Así por ejemplo, Sobrevilla plantea que en dicha relación de complementariedad entre ambos conceptos teórico-críticos, la heterogeneidad cultural de Cornejo Polar puede ser entendida como un marco, como una situación cultural mayor en la que conviven distintas culturas, dentro de la cual puede darse tanto la transculturación de Ortiz y Rama (entendida como la asimilación creativa, la apropiación productiva de ciertos elementos de una cultura hegemónica por parte de otra hegemonzada) como la aculturación (como sometimiento de una cultura a otra y recepción pasiva por

recientemente y con más largo aliento, Romina Pistacchio, ha afirmado que la teoría que construye Rama rescatando el concepto de transculturación y teniéndolo como “fuente y principio” de la misma, se concibe como “una reivindicación”, que significa “reorganizar el concepto —el nombre— y la idea de América Latina”:

Porque, precisamente, para Rama, el itinerario cultural y la trayectoria de la producción literaria en Latinoamérica nacen de la autonegación de su carácter transculturado, es decir, de un gesto que desconoce los beneficiosos encuentros y negociaciones que se producen una vez y cada vez que los colonizadores o las fuerzas modernizadoras han arribado a la orilla del ‘nuevo mundo’. La forma descolonizadora aparece aquí como el intento de no polarizar o, más bien, de armonizar lo que permanentemente en la historia de la cultura y la literatura ha sido leído como enfrentamiento de ‘los contrarios’. Desmarcando la ‘identidad latinoamericana’ de su ser puramente extranjero o, al contrario, estrictamente local, asume las condiciones de lo que considera inevitable, la acción del progreso y la modernidad.³⁰¹

Nos gustaría, asimismo, decir algunas palabras acerca de los conceptos de teóricos latinoamericanos preferidos por la crítica en lugar del de transculturación, y luego una explicitación de por qué, a diferencia de la mayoría de los autores y críticos, hemos optado por éste para efectos de este trabajo.

Aunque no exento de críticas él mismo³⁰², el aporte de la heterogeneidad de Cornejo Polar nos parece innegable: si bien en el concepto de transculturación, como

parte de la cultura sometida), ambas, como sus posibilidades. Aquí es menester hacer notar que Sobrevilla parece ignorar u olvidar que el proceso de transculturación es largo y complejo, y que, como vimos más arriba, ya de acuerdo con Ortiz éste implicaba tres momentos anteriores: el de la aculturación, pero también el de desculturación (que recoge y visibiliza la pérdida cultural que sufre la cultura hegemónica) y el de neoculturación (esto es, el de creación de nuevos elementos a partir de los anteriores). V. RAÚL BUENO «Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina» en MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO y U. JUAN ZEVALLOS AGUILAR (Coord.) *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, págs. 21-36; «Presión urbana, procesos culturales y representación literaria en América Latina. Vigencia continua del pensamiento de Ortiz, Rama y Cornejo Polar» en FRIEDHELM SCHMIDT-WELLE (coord.) *Multiculturalismo, Transculturación...*, op cit. págs. 89-107, y *Promesa y descontento de la modernidad. Estudios literarios y culturales en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2012, págs. 237-253; DAVID SOBREVILLA op. cit. págs. 21-33 (especialmente págs. 23-28); GRÍNOR ROJO «Extensión, expansión y fronteras en la propuesta teórica de Antonio Cornejo Polar» en GRACIELA RAVETTI, GRÍNOR ROJO y SARA ROJO *Ejercicios críticos latinoamericanos: novela, ensayo y teatro*, Santiago, CNPq/FAPEMIG, 2010, págs. 59-112 (especialmente 61-63).

³⁰¹ V. ROMINA PISTACCHIO *La aporía descolonial. Releyendo la tradición crítica de la crítica latinoamericana. Los casos de Antonio Cornejo Polar y Ángel Rama*, Madrid, Iberoamericana, 2018, págs. 40-52 (para las citas en el cuerpo y en párrafo aparte, pág. 52; los destacados son de la autora).

³⁰² Así por ejemplo, el que hubiese existido con anterioridad a la formulación del gran crítico peruano (con antecedentes en autores como Quijano y Pinto) o el que, en su última etapa de su reflexión teórica, el mismo Cornejo Polar lo habría sustituido por el de “migrancia”. V. JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI y

lo concibió Ortiz y aplicó Rama, no está ausente *a priori* la noción de diferencia sociocultural, con su consiguiente componente de conflicto y ambigüedad, también es cierto que no lo enfatiza tanto como el de heterogeneidad. Y viceversa: si en el de heterogeneidad, con la noción de “totalidad” con distintos “sistemas” dentro, como “totalidad contradictoria”, implica de por sí una unidad la que pertenecen las diferencias y pluralidades que la conforman, no es menos cierto que la transculturación, con su noción de síntesis cultural como apropiación re-creadora, productiva y diferencial, enfatiza mejor, en el proceso cultural, la unidad que subyace a las diferencias.

Dicho esto, y aunque valoramos como posible complemento el concepto de heterogeneidad cultural, casi de más está decir que no estamos de acuerdo con la crítica de Conejo-Polar, cuando señala que, no obstante su irrestricto respeto por Ángel Rama, le parece que “la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje”, en la medida en que el símbolo del ajiaco que Rama retoma de Ortiz, podría considererarse para Cornejo-Polar “el emblema mayor de la falaz armonía en la que habría concluido un proceso múltiple de mixturación”, objetando lo que ve como una “interpretación según la cual todo habría quedado armonizado dentro de espacios apacibles y amenos (y por cierto hechizos), de nuestra América”³⁰³. No coincidimos —no podemos coincidir aquí— con el destacado crítico peruano, pues por nuestro propio examen directo de los postulados tanto de Ortiz como de Rama y según ya lo hemos consignado, aun cuando es cierto que el concepto de transculturación coloca el énfasis en la recreación cultural por parte de los hegemonizados, en la unidad que, como resultado de un proceso de pérdidas, imposiciones y ganancias culturales, subyace a las diferencias, está muy lejos de negarlas o incluso invisibilizarlas, sino que, por el contrario, las reconoce y marca no solo dentro del proceso, como partes de él, sino también al final de éste, en la medida en que la recreación cultural no es nunca igual al modelo (neo)colonial impuesto en un principio, cuestión que tendremos

U. JUAN ZEVALLOS AGUILAR (coord.) *Asedios a la heterogeneidad cultural...*, op. cit., págs. 493-511 y DAVID SOBREVILLA op. cit. pág. 25.

³⁰³ V. ANTONIO CORNEJO-POLAR «Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes», *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, julio-setiembre 1997, N° 180, págs. 341-344; para las citas, págs. 341-342.

oportunidad de ver con meridiana claridad, por ejemplo a propósito del uso que realiza Roa Bastos de los dos componentes principales de la “conquista espiritual” de América, esto es, del lenguaje y de la religión, a través de su transcultural, y, en este caso, subversivo y crítico, en *Hijo de hombre*.

Asimismo, quisiéramos detenernos un poco más en el concepto de hibridez o hibridación, caso que nos parece mucho menos valioso teóricamente que el de heterogeneidad cultural, por cuanto —*a pesar de o quizás hasta por lo mismo*— aquél sigue teniendo amplia aceptación, a menudo acrítica, en el ámbito académico, y es moneda de cambio común incluso hoy en día. Y es que aún cuando la crítica que realizó Cornejo-Polar a la hibridez a propósito de la carga de “infertilidad” que tendría el concepto en el ámbito biológico de origen no fueran correctas, o aún si fuese exacta la virtud que le reconoce como poco reconocida mas para él incuestionable de su “inmersión en la historia”, que le permitiría no sólo estrar y salir de la modernidad, sino también de la propia condición de hibridez³⁰⁴, nos parece que de todas formas el concepto es tan amplio, que por su excesiva laxitud carece de precisión suficiente para caracterizar —al menos en parte— la densidad de los procesos de cambio cultural, especialmente cuando son violentamente impuestos como en el caso de nuestra historia, ya que sólo indica un nivel variable de mezcla que se corresponde muy bien con el énfasis de esta época en las diferencias, las multiplicidades, la no-pureza cultural y hasta la negación de toda esencialidad. Y es que, como bien afirma Eagleton, en su examen crítico acerca de los prejuicios posmodernos sobre la cultura, “Un problema de los conceptos de diferencia y e hibridez es que tienden a hacer el conflicto difuso. Y el conflicto es esencial para superar diferencias que sean ofensivas”³⁰⁵.

No obstante, y aunque vinculado con lo anterior, nuestro reparo principal es de carácter político: en García Canclini, su origen y operatividad se enmarcan en un contexto de descarada o cínica celebración factual del consumo y de la identidad de los sujetos en tanto que consumidores, cuestión, como se sabe, no sólo sospechosamente parcial y empobrecedora, sino que funcional como pocas a esta

³⁰⁴ *Íbidem*.

³⁰⁵ V. TERRY EAGLETON *Cultura* op. cit., pág. 50.

etapa del capitalismo, caracterizada, tanto a nivel nacional como internacional (en el ámbito de la globalización dirigida y/o manipulada por U.S.A.), por sostener dicho modo de producción y su plusvalía en el consumo permanente y “ojalá” en tasas siempre crecientes. Con la ironía que lo caracteriza, nos dice Eagleton:

La mayoría de los teóricos culturales creen no solo en la diversidad de las formas de vida, sino también en su mezcla híbrida. Cuando se trata de cuestiones étnicas, muy bien puede merecer la pena cultivar la hibridación, pero no siempre es así. No hay nada malo en organizaciones políticas compuestas de jacobinos, psicópatas, aficionados a los ovnis y adventistas del séptimo día. Solo que nunca conseguirán nada. Como señala Marx, ningún modo de producción en la historia humana ha sido tan híbrido como el capitalismo, diverso, inclusivo y heterogéneo como el capitalismo, que ha derrumbado fronteras, mezclado categorías fijas y reunido promiscuamente una diversidad de formas de vida. (...) El Partido Republicano de Estados Unidos es una organización híbrida que incluye a republicanos liberales y miembros del Tea Party, un hecho que seguramente será bienvenido por quienes consideran la diferencia y la diversidad bienes inequívocos. (...) No toda uniformidad es perniciosa. Como tampoco hay que demonizar por «esencialista» toda unidad o consenso.³⁰⁶

De los intereses y funcionalidades que estaban detrás de la nueva hegemonía discursiva, celebradora de lo híbrido, también ha dado cuenta, aguda y críticamente, Grínor Rojo, a quien citamos *in extenso*:

Así, si el campo de los estudios latinoamericanos fue durante buena parte del siglo XX (...) hegemonizado por la ideología del mestizaje, y si el homogenismo nacionalista y latinoamericanista de esa ideología devino al fin de cuentas escamoteador y sofocante, por lo que se procuró superarlo por medio de la producción de fórmulas nuevas y capaces de dar cuenta de la cultura de los excluidos, desde la heterogeneidad a la hibridez y demás, a la sazón —y, lo que es más irónico, asimismo en nombre de los derechos de la diferencia—, el campo habría empezado a ser rehegemonizado (y rehomogeneizado, debiéramos añadir nosotros), aunque ahora desde el espacio y con los objetivos estratégicos de la potencia mayor. El sistema capitalista, revitalizado y fortalecido por la ideología neoliberal y globalizada, y por tanto homogenizadora como ninguna otra en la historia del planeta, se las había arreglado a esas alturas para cooptar y profitar también de los cándidos reclamos de heterogeneidad; el privilegio de la diferencia por parte de los intelectuales «post» no era pues un accidente, ya que también los museos habían empezado a vender la suya propia, promoviendo por ejemplo el «boom del subalterno», al tiempo que los *malls* y los supermercados recomendaban la «moda étnica» y los sabores picantes de las «cocinas exóticas». ¿No había dicho García Canclini que el consumo era el indicador más confiable de la ciudadanía «post»? No sólo el «hispanoamericanismo literario», como profetizan las últimas líneas del «testamento» de Cornejo, quedaba con esto

³⁰⁶ Id. *Ibid.*, págs. 45 y 46; los destacados son del autor.

sometido a una amenaza de clausura sino el «tercermundismo», el «socialismo» y mucho, mucho más.³⁰⁷

Porque detrás de toda esa hibridez, está la hegemonía del capitalismo, que nos hace a todos, dominantes y dominados, explotadores y explotados, modernos y postmodernos, etc., etc., etc., distintos tipos de lo mismo: consumidores. El orden capitalista aprovecha muy bien los excesos de ciertos discursos acerca de la diversidad, salvo cuando se trate de alguno de éstos que cuestione realmente aspectos centrales, al menos en parte, de su sentido estructural³⁰⁸.

Por todo lo antes expuesto —y que ahora intentaremos sintetizar—, nos parece que habría importantes razones para optar teóricamente por el concepto de transculturación. Primero, por su capacidad de distinguir, pero también de aunar, a un mismo tiempo, fases y subprocesos opuestos y/o complementarios dentro del proceso general de cambio cultural, que si bien enfatiza la similitud, el parentesco, la unión y la homogeneidad, presupone las diferencias, violencias u oposiciones que, eventualmente y con el tiempo, pueden o hasta suelen llevar a nuevas síntesis en el desarrollo del proceso social.

Segundo, por el hecho de que (y a diferencia de lo que ocurre muchas veces con otros conceptos más generales, anteriores y posteriores, como los de “sincretismo cultural”, el de “mestizaje” o el de “hibridez”) no encubre la violencia y la pérdida cultural asociada a ella (desculturación), realzando solamente la ganancia (aculturación) o la pura mezcla (como en el concepto de mestizaje), como si fuese libre, equilibrada o en abstracto, cuestión tan importante para quienes —como

³⁰⁷ V. GRÍNOR ROJO «Extensión, expansión y fronteras... » op. cit., págs. 109-110; los destacados son del autor.

³⁰⁸ Así por ejemplo, nos dice Eagleton: «Es imprudente que los “señores del universo” hablen del capitalismo, pues, con ello, reconocen que su forma de vida es una entre muchas, que, como todas las demás, tiene un origen específico y lo que nació siempre puede morir. (...) lo que la crisis de 2008 dejó incómodamente claro fue lo poco que el sistema había cambiado en lo fundamental, pese a todo el discurso entusiasta sobre estilos de vida e hibridez, identidades flexibles y trabajo virtual, organizaciones rizomáticas y directores ejecutivos con camisas de cuello abierto, la desaparición de la clase trabajadora y el paso del trabajo industrial a la tecnología de la información y el sector de los servicios. Pese a estas innovaciones, el fallo momentáneo del sistema reveló que aún nos consumíamos en un mundo de desempleo masivo y ejecutivos con sueldos obsesivamente exagerados, desigualdades desmesuradas y servicios públicos insuficientes, en el que el Estado era de todo punto una obediente herramienta de los intereses de la clase dominante, tal y como lo habían imaginado los marxistas más vulgares. (...) Lo verdaderos gánsteres y anarquistas llevaban trajes de raya diplomática y dirigían bancos en vez de asaltarlos». V. TERRY EAGLETON *Cultura* op. cit., págs. 170-171; el destacado es del autor.

nosotros los latinoamericanos— hemos vivido una traumática historia colonial y postcolonial, y, desde esa situación, buscamos resistir el embate y la dominación económica, política y cultural, buscando elaborar —con los materiales de nuestra historia— una *praxis* cultural que aporte nuevas síntesis (neoculturación/es).

Tercero, por el hecho de haber sido elaborado desde y por un autor latinoamericano, quien, en pleno conocimiento de que lo que la teoría europea de su tiempo y disciplina tenía que ofrecer, al pensar su propia realidad se dio cuenta de las insuficiencias de la teoría metropolitana, creando un modelo de comprensión del cambio cultural que tiene validez no sólo para su tiempo y situación socio-histórica concreta.

Cuarto, por el hecho de que permite un tránsito fluido y productivo fuera de su marco disciplinar de origen, la antropología para aplicación en la sociología, pudiendo ser retomado productivamente desde otros ámbitos, como veremos a continuación, lo hizo Ángel Rama décadas después, desde los estudios literarios, con un énfasis tan marcado en el rescate del mito, tan importante para nuestra perspectiva de análisis de la novela de Roa Bastos.

Una quinta razón y final, es que nos parece que, a *contrario sensu* de lo que se sugirió por parte de varios autores a finales de los noventa, como veremos también más adelante el concepto de Ortiz no resulta mutuamente excluyente sino más bien complementario con respecto a otros aportes teóricos del continente, como las realizadas por Cornejo Polar o García Canclini. Por estas razones, optamos por el uso del concepto de transculturación, y consideramos que Ortiz no se equivocaba al aseverar que “El concepto de la *transculturación* es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda América en general”³⁰⁹.

3.2. Jesús transculturado I. Notas sobre el Cristianismo en América Latina

³⁰⁹ V. FERNANDO ORTIZ *Contrapunteo cubano...* op. cit., pág. 97.

En este sentido, resulta muy claro que el Cristianismo, nacido en medio oriente, fue a su vez transculturado en y por Europa de distintas maneras y durante siglos, y que fue una particular versión de éste —la española de la Contrarreforma y del Imperio— la que llegó a través de la imposición colonial en América Latina, cuyo proceso de “descubrimiento”, conquista y dominio colonial, en su conjunto, representó una pérdida humana irreparable y, a nivel de la cultura, uno de los mayores episodios de barbarie de los que se tenga memoria. En este sentido, y a propósito de su elección de trabajar “el problema del otro” en el proceso de “descubrimiento” y conquista americano, Tzvetan Todorov ha escrito:

... el descubrimiento de América, o más bien el de los americanos, es sin duda el encuentro más asombroso de nuestra historia. En el “descubrimiento” de los demás continentes y de los demás hombres, no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical: los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de India, o de China; su recuerdo está siempre ya presente, desde los orígenes. (...) Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte, están bien presentes, pero ignoramos todo de ellos, aun si, como es de esperar, proyectamos sobre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas (...). El encuentro nunca volverá a alcanzar tal intensidad, si ésta es la palabra que se debe emplear: el siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana.³¹⁰

Sin embargo, de acuerdo con Todorov, el “descubrimiento” de América no sólo sería esencial para nosotros en tanto que “encuentro extremo” ejemplar, sino que

... al lado de ese valor paradigmático tiene otro más, de causalidad directa. Ciertamente es que la historia del globo está hecha de conquistas y de derrotas, de colonizaciones y de descubrimiento de los otros; pero (...) el descubrimiento de América es lo que funda y anuncia nuestra identidad presente; aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el año del comienzo de la era moderna que el año de 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico. Todos somos descendientes de Colón, con él comienza nuestra genealogía —en la medida en que la palabra “comienzo” tiene sentido. (...) Desde esa fecha, el mundo está cerrado (aun si el universo se vuelve infinito) (...); los hombres han descubierto la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo.³¹¹

³¹⁰ V. TZVETAN TODOROV *La Conquista de América. El problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI, 1997, págs. 13-23 (para la cita, pág. 14; el destacado es del autor).

³¹¹ Id. *Ibid.*, pág. 15.

Aunque Todorov adopta —como le corresponde— una perspectiva inequívoca y asumidamente europea, y nos parece que exagera en ciertos juicios, lo que nos interesa destacar acá es que el impacto del (des)encuentro americano-europeo fue, en efecto, tan grande, que a Todorov le parece que sólo puede ser comparado con el viaje fuera del planeta y aún así éste queda por debajo de aquél. Asimismo, nos interesa destacar que la consecuencia de aquel extrañamiento, de aquel (des)encuentro de culturas, habría sido directamente proporcional: “el mayor genocidio de la historia humana”, a lo que hay que agregar que este episodio de barbarie habría marcado a sangre ya fuego el inicio de una modernidad, que más tarde, en el siglo XX, volvería a dar muestras concretas de su barbarie fundacional racionalizada con lujo de buenas razones y argumentos valóricos, apoyada por todas las fuerzas disponibles de las ciencias y de la técnica, y que —como muy bien señala por su parte Eduardo Subirats— en nuestros pueblos el mestizaje, esto es, nuestro origen racial y cultural, no puede ni debe pensarse desde otro lugar que el de la violencia, racial, social y de género: la explotación económica, la discriminación arbitraria, el rechazo de la propia cultura, la violación. Refiriéndose a los pueblos latinoamericanos, nos dice Subirats: “Al fin y al cabo no puede hacerse abstracción del continuado proceso de destrucción de las que estas comunidades son herederas. De la brutal presencia de las encomiendas, de la esclavización y la prostitución que precedió a este mestizaje genético y cultural”.

Como es sabido, dicho proceso de colonización luso-hispánico de América tuvo como uno de sus motores y justificaciones principales la propagación del Cristianismo, al punto en que la cruz y la espada serían los símbolos de la “leyenda heroica”, desfundada ya a mediados del siglo XVII, por la evidencia de la contradicción y del horror. Si para otros autores, el Cristianismo aparece una “ideología legitimadora” de la conquista y colonización de América, siendo sus motivos religiosos los justificadores últimos de los principios jurídicos e ideológicos del proceso colonizador, en el cual el “espíritu de conquista de la cristiandad” —“de carácter primordialmente militar, alimentado durante ochocientos años desde el inicio de la reconquista de la península ibérica en el 718”— resultó mucho “más gravitante en la lectura española de la cultura indígena” que el “espíritu de la contrarreforma”,

cuyo código se lectura se aplicaría más bien “al orden cristiano”³¹², para Subirats, hay una unión, una identificación tal entre dicho “espíritu de conquista” y el de “la contrarreforma”, que la peculiaridad de dicho proceso de colonización es precisamente su carácter de “cruzada”, cuya imposición violenta, en tanto que “sistema de eliminación de las formas de vida definidas”, y con éstas, de “sus medios de expresión artísticos y religiosos”, implicó la sensible destrucción de la memoria histórica de los pueblos originarios americanos que conocemos. Dicho de otra forma: la colonización luso-hispana de América significó “un proceso de uniformización compulsiva de formas de vida, de sistemas de reconocimiento de lo real, de representaciones y creencias, y de la memoria histórica precisamente, que el fin y al cabo subyace tras la modernidad americana a modo de fundamento tectónico”; la vigencia y constancia de —y la insistencia de intelectuales, pensadores y académicos en— el “problema de la identidad de la América hispana” hasta el día de hoy, estaría directa e “indisolublemente ligado” a este “continuado proceso de destrucción de las culturas históricas y de su memoria”, en la medida en que el discurso de la independencia americana habría dejado “incuestionadas las raíces históricas” de la “violencia fundacional” de nuestras naciones hispanoamericanas. Desde ésta hay que pensar ese “reconocimiento del otro” del que hablaba Todorov, pero también su énfasis en el proceso de “descubrimiento y conquista” como hito en los orígenes de la modernidad.

Asimismo, cuando se habla de “superioridad” de la razón occidental y/o del imperio cristiano con respecto a otras civilizaciones —incluyendo, por supuesto, las que habitaban en continente americano antes de la invasión europea—, se da por descontado algo que Subirats califica de un “valor profundo”; el que dicha superioridad “no residía solamente en su capacidad militar y tecnológica”. Para Subirats hay que acercarse a cómo se comprende y qué es lo que se comprende: de Hegel a Todorov, la “pretensión eurocéntrica de una razón capaz de comprender, devorar y asimilar todas las cosas a lo largo de su marcha triunfal a través de la historia”, debe lidiar con el hecho de que “los mismos medios técnicos de

³¹² V. CRISTIÁN PARKER *Otra lógica en América Latina...* op. cit., págs. 15-25 (para las citas, pág. 19).

reconocimiento de las culturas y las formas de existencia que encontraba a su paso (...) coincidían nominal y fácticamente con los medios de su destrucción”.³¹³

De esta manera, más que conocer al otro, el proceso de descubrimiento y conquista fue el proyectar la propia visión de mundo en el otro en tanto objeto de estudio, de conocimiento, pero también no sólo de debate acerca de su inferioridad natural³¹⁴, sino que de “salvación” a través de la esclavitud y el sometimiento, e incluso del asesinato, con la consecuente homogeneización cultural y destrucción (desculturación) de muchas formas de vida. De ahí que, en términos filosóficos y hasta existenciales, para Subirats lo occidental-cristiano se defina principalmente en términos de pura negatividad, y en lo que residiría su verdadera “superioridad”.³¹⁵

Vista parte importante lo que implica y resuena en el contexto de la violencia fundacional de ese proceso colonizador, como siempre sucede, no basta con la

³¹³ V. EDUARDO SUBIRATS *El continente vacío*, México, Siglo XXI, 2012, págs. 13-52 (para las citas en el cuerpo del texto, págs. 19 y 22-23, y para la cita en párrafo aparte, págs. 80-81).

³¹⁴ Así, por ejemplo, baste recordar aquí los debates entre Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. V. CRISTIÁN PARKER *Otra lógica en América Latina...* op. cit., págs. 21-22, 26; SILVIO ZAVALA *Filosofía de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (especialmente págs. 23-110) y ROBERTO AEDO «Breve close up: Notas para una lectura de la *Brevísima*». *Anuario de Postgrado*, 7, 2006, págs. 57-76.

³¹⁵ EDUARDO SUBIRATS *El continente vacío...* op. cit., pág. 81. Esto que tan bien observa Subirats para este momento fundacional de la modernidad, ha sido visto antes, por ejemplo, por D.T. Suzuki, cuando mostró las diferencias entre el modo de conocer oriental y occidental a través de la poesía: mientras en un poema de Basho el hablante *es* la flor en el muro que canta, en otro de Tennyson arranca admirado la flor, para luego darse cuenta de que la ha muerto; más tarde, en su diálogo con el maestro y doctor en literatura que fue de los pioneros en contactar a occidente con el zen durante el siglo XX, Fromm mostrará, muchos años después, que un intento de síntesis es posible, cuando un hablante de Goethe arranca la flor para trasplantarla en otro sitio... Asimismo, cabe señalar aquí, que lo que Subirats identifica corresponde también a lo que el psiquiatra y crítico cultural chileno Claudio Naranjo ha propuesto como la raíz de nuestro “macroproblema”, de la crisis de la civilización occidental, y de la cual, fenómenos como el machismo y la plusvalía serían “síntomas” o consecuencias: “la mente patriarcal” y sus valores característicos como la fuerza y la competitividad, como una forma dominante y explotadora de vincularnos con el medio, con nuestras/os semejantes y con nosotras/os mismas/os, y cuyo antídoto sería la reintegración en la conciencia de lo que su maestro, el poeta y escultor alemán Tótila Albert, postulaba como “la familia intrapsíquica” —padre, madre e hija/o interiores—, el equilibrio y balance entre sus principios, que Naranjo también ha planteado como el equilibrio entre las tres formas básicas del amor —philia, ágape y eros, respectivamente— y las tres capas del desarrollo del cerebro humano en la evolución de la especie que les corresponden —neocórtex, cerebro medio o mamífero, y cerebro primitivo o reptiliano—, siguiendo un esquema de tres niveles que son uno. V. ERICH FROMM *Tener y ser*, traducción de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, págs. 33-36; D.T. SUZUKI y ERICH FROMM *Budismo zen y psicoanálisis*, traducción de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, págs. 9-15 y 20-21; CLAUDIO NARANJO *La agonía del patriarcado*, Barcelona, Kairós, 1993, págs. 23-77, *Cosas que vengo diciendo (sobre el amor, la conciencia, lo terapéutico y la solución al problema del mundo)*, Buenos Aires, Kier, 2007, págs. 9-32, y *Sanar la civilización. Llevar la transformación personal a la sociedad a través de la educación y la integración de la familia intrapsíquica*, Barcelona, La Llave, 2011, págs. 21-155.

preeminencia de la fuerza. La conquista no puede —para ser completa y mantenerse en el tiempo— ser sólo militar, sino también “espiritual”, pues ésta es la legitimación ideológica a aquélla, traduciéndose como “conversión”:

La llamada conquista espiritual no podía cumplirse, sin embargo, directamente a partir del terror. No podía emanar de una oposición simple entre héroes sanguinarios y vasallos vencidos, del conquistador como sujeto absoluto y sublime, frente al indio como existencia negativa, esclava y culpable. Tampoco el nuevo orden podía instaurarse y representarse como tal orden a partir del secuestro simple de la palabra, la memoria y las formas de vida del americano. Era preciso más bien, que la víctima esclavizada y negada, en una subsiguiente escena, abrazara el discurso del héroe cristiano como su principio interior de salvación. Era preciso que ella se autoafirmara bajo la nueva dignidad e identidad del vasallo. Era preciso demostrar, en la teoría y en la práctica, su sujeción y su subjetivación bajo los poderes nuevos, y que se los apropiaba como una auténtica liberación.³¹⁶

Para Subirats, se precisaba “la plena derogación del principio arcaico de violencia y poder”, para efectos de que “un nuevo sistema colonial apareciera como un orden interior, principio de identidad o libertad”. Sin embargo, dicho principio es el que había fundado dicho nuevo sistema colonial; por ello, la negación de aquél “no significaba empero la supresión real de la violencia”, sino más bien “su refutación virtual”, en la medida en que la identidad renovada del indio “debía representarse fuera del ámbito efectivo e inmediato de la violencia real que ejercía el poder colonizador”, para lo que resultaba necesario “legitimar el poder de vasallaje militar, y de crueldad y sujeción violenta” del indígena, por la vía de “reformular el mismo proceso de conversión cristiana del indio como auténtica emancipación”. De esta manera, dicha conversión —redefinida como “el verdadero significado interior de la colonización”—, en tanto que ideología justificadora y enmascaradora de la violencia y la dominación, muestra lo que para Subirats sería “el significado conceptual de la reforma de la colonización americana” y que sería necesario descubrir críticamente: incluso los defensores de los indígenas, como Las Casas, buscaban su conversión y desatendiendo lo central, que era “la resistencia de formas de vida y en la

³¹⁶ V. EDUARDO SUBIRATS *El continente vacío* op. cit., págs. 53-200 (para la cita, págs. 89).

supervivencia, en la conservación de la memoria histórica y en la restauración de una comunidad autónoma”³¹⁷.

Dos elementos de la “conquista espiritual” tienen particular vigor y permanencia cultural, además de importancia, en el contexto más acotado de nuestra investigación: el Cristianismo, como modo de salvación interna, y el lenguaje, la lengua castellana, como modo interno-externo de expresar, de ser, de imaginar y coordinar la acción con otros.

Como dijimos más arriba, el Cristianismo que fue impuesto durante este proceso fue, en efecto, el de Contrarreforma, nacido reactivamente como respuesta al sisma iniciado por Lutero³¹⁸. Pero, ¿qué significa, qué implica el Cristianismo contrarreformista?³¹⁹ De acuerdo con Subirats, la construcción del cristiano contrarreformista, como un tipo de sujeto, se realizó de acuerdo a una polaridad entre “el espíritu de formación, la *Bildung*: principio reflexivo de autonomía y crítica, la concepción de la fe como aprendizaje y experiencia, y el rechazo de la creencia exterior y del principio de autoridad”, por un lado, y “el espíritu dogmático de la Iglesia, el ideal del conocimiento como doctrina, la condena de la autonomía reflexiva, el anti-intelectualismo y la no ilustración”, “de persecución absoluta de todo lo que fuera diferente a una preestablecida identidad doctrinaria”, por otro. Según este autor, es desde la “herida abierta entre ambas figuras de la conciencia”, entre otros factores, que habría que entender “la historia moderna del mundo ibérico e iberoamericano”³²⁰.

Aunque concordamos con Subirats en las líneas centrales de su planteamiento, nos parece que deja de lado u omite ciertos elementos importantes a considerar en este proceso, dado su apego a la oposición crítica —“brutalmente esquemática”, como la califica con acierto— que nos propone: como vimos en el excursus sobre el mito y su relación con el Cristianismo, Subirats olvida señalar cómo la lógica crítico-moderna no sólo respaldó al Cristianismo, sino que surge y se consolida en buena

³¹⁷ V. Id. *Ibid.*, para las citas en el cuerpo, pág. 89 y para la cita en párrafo aparte, pág. 95).

³¹⁸ V. DIARMID MACCULLOCH *Historia de la Cristiandad* op. cit., págs. 647-700; ALAIN CORBIN (Coord.) *Historia del Cristianismo* op. cit., págs. 263-280, y JOHN FLETCHER y ALFONSO ROPERO Ph.D. *Historia General del Cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*, versión española actualizada de Alfonso Roperó, Barcelona, CLIE, 2008, págs. 179-187 y 191-243

³¹⁹ V. Id. *Ibid.*, págs. 701-751; 281-303 y 309-313, y 247-252, respectivamente.

³²⁰ V. EDUARDO SUBIRATS *El continente vacío* op. cit., págs. 305-306.

medida a través de éste, y cómo sólo luego de siglos de crítica al mito y a todas las religiones populares que se incorporaban en su saco, de brutalidad autocontradictoria en las Cruzadas y persecución inquisitorial, luego de siglos, esos mismos argumentos, sobre todo desde la Ilustración, se volverían en su contra.

Asimismo, nos parece que, si bien es cierto que en un primer momento y desde afuera, la mística parece negar la identidad de la conciencia, la razón y la voluntad, lo hace para superar la pequeña conciencia de lo que la psicología occidental llama el ego, para salir de la ilusión que éste a lo que constituiría la verdadera conciencia, nuestra verdadera razón e identidad. A propósito de este mismo punto, pero en otro sentido, también nos parece que Subirats no acierta a la hora de identificar tan completamente el misticismo cristiano-católico con la ortodoxia ritual contrarreformista, puesto que, como ha ocurrido siempre con los místicos, no sólo en el Cristianismo sino en todas las religiones sociológicas, si bien pueden haber sido vistos con simpatía por alguna que otra autoridad eclesiástica, ello constituiría una excepción a una regla que muestra que más bien han sido objeto de sospecha y hasta de persecución, precisamente porque el corazón de la mística implica la creencia y luego la invitación a transformarla en una certeza a través de la experiencia de la (re)unión del alma con el Espíritu, de la identificación del sujeto con Dios, del y de la sujeto que se disuelve en la medida en que aparentemente es él/ella, pero en realidad no es sino Él/Ella/Eso, todo lo cual implica que ese contacto directo —que puede contar para llegar a él con la ayuda de un/a maestro/a o guía—, cuya experiencia es intransferible y no requiere ni admite mediación alguna, invalida, precisamente, la legitimación de la institución Iglesia. Baste pensar en que Juan de Yepes, más conocido como San Juan de La Cruz, el poeta místico más grande de los últimos siglos de la Cristiandad, ahora es visto como santo, pero en su momento fue perseguido por la misma institución que ahora lo reconoce y se autolegitima contándolo y señalándolo de manera destacada entre sus filas. En última cita que acabamos de hacer de Subirats, éste refiere tanto implícita —“el vuelo del espíritu”— como explícitamente a Teresa de Ávila, la que ayudó a San Juan en su momento, y que como muchas místicas cristianas fue vista con malos ojos por las autoridades de la hasta ahora patriarcal Cristiandad, agregando a la independencia o prescindencia

del místico y/o de la mística con respecto a toda mediación, un elemento adicional, de género y otro vinculado a las posibles consecuencias derivadas, el posible desequilibrio de los fieles que intentaran seguir ese camino —cuestión que, sin ayuda de un guía, es muy probable—, además de el asesinato de los místicos —como ya había ocurrido con el propio Jesús— por circunstancias políticas coyunturales³²¹.

Sea como fuere, la religión católico-cristiana en América, como veremos ciertamente a propósito de *Hijo de hombre*, no es la que llegó en la conquista: en ella veremos elementos de una religiosidad popular que busca humanizar lo divino, concretizándolo, haciéndolo más dócil y cercano, menos duro y castigador, por la vía del contacto con las vírgenes locales —de Guadalupe³²² o del Carmen— y los santos —de Santa Filomena a San Expedito—, que los amparan y ayudan en sus luchas y cuitas cotidianas en su mayoría más que los a menudo cada vez más iletrados y cercanos “pastores”. Ahí, en esas prácticas asoman las huellas de la santería de la esclavitud e inmigración africana, mientras que en las fiestas religiosas populares, puede apreciarse también la huella transculturada de otros pueblos como el chino, cuya tradicional “Danza del Dragón” se transformó entre nosotros —vía carnaval andino— en los bailes de la “Fiesta de La Tirana” o lo que en la novela veremos será la procesión popular del Viernes Santo en Itapé.

Asimismo, veremos cómo —*avant la lettre*— en la novela se adelantan elementos importantes de lo que casi una década después comenzaría a ser conocido como “Teología de la Liberación”, movimiento teológico que, con diversas líneas en su interior, aunó los esfuerzos reflexivos y prácticos de buena parte de los mejores teólogos latinoamericanos, quienes, buscando volver a las raíces cristianas, la doctrina y práctica de Jesús, se propusieron volver a una iglesia de y para los más pobres, encarando temáticas como la desigualdad y opresión social, tanto a nivel continental como intranacional, planteando la necesidad de la transformación de las condiciones materiales de vida de los individuos como algo necesario dentro del contexto de su liberación y realización espiritual.

³²¹ V. ALAIN CORBIN (Coord.) op. cit., pág. 248 y 250-251.

³²² V. CRISTIÁN PARKER *Otra lógica en América Latina...* op. cit., págs. 33-36.

En cuanto al lenguaje, lo que llegó fue el castellano, sobre todo de corte y sabor andaluz, portador de la herencia árabe, transculturada, a su vez, por lo menos durante siete siglos en España. Es cierto que con los pueblos extintos se perdieron también sus lenguas y el Cristianismo contrarreformista entró, sobre todo, en este castellano, y que incluso donde las lenguas de los pueblos originarios no han sido olvidadas, como es el caso de mapudungún, tenemos que sus poetas escriben en —o se traducen ellos/as mismos/as a— la lengua de los invasores fundamentalmente. Pero hay que ver el uso que del castellano hacen esos y esas poetas mapuche y cuánto dista éste del uso, por ejemplo, de él hacen de los y las poetas españoles contemporáneos.

España, su lengua y su cultura, son —como puede verse con toda fuerza y claridad en Neruda y en Vallejo, dos de nuestros más grandes y reconocidos creadores latinoamericanos³²³— no sólo son hasta cierto punto un origen sino que también una suerte de destino común para los pueblos de la América hispana, cuya lengua es y no es la misma, cuya cultura es y no es su igual. En este sentido es que nos interesa rescatar el por ahora desusado concepto de transculturación, pues con sus distintas fases y/o procesos es capaz de mostrar con claridad cómo la acción colonizadora no sólo implicó una sensible desculturación, es decir —como bien insiste en señalar Subirats—, una pérdida de culturas, lenguajes, religiones, memoria histórica, de modos de ser y estar en el mundo, sino que, como ya hemos señalado antes a propósito del conjunto de la obra robastiana y como esperamos poder mostrar a continuación en el caso de *Hijo de hombre*, también operó una neoculturación en los elementos culturales impuestos, esto es, una apropiación recreadora, que revela aquí y allá —como en Neruda, Vallejo y tantos y tantos

³²³ Permítasenos ahorrar tiempo y espacio tan sólo haciendo notar que dos de nuestros más grandes poetas, los mestizos Vallejo y Neruda, no obstante la tradición latinoamericana y latinoamericanista que —como bien señaló Rama— se definía por oposición al invasor español, mirando sobre todo a Inglaterra y a Francia —y tanto Vallejo como Neruda pueden ser considerados, en términos literarios, como francófilos, discípulos de Mallarmé, y de Baudelaire y de Rimbaud, respectivamente—, en el contexto de la amenaza fascista que ya asomaba los cuernos por España, se volvieron a aquélla no sólo como aciago presagio de la amenaza que encarnaría poco más tarde en la orgía nazi, sino con amor y gratitud filial, por lo que implicó buena parte de su herencia, el regalo de la lengua de Cervantes, que muy pocos como ellos han sabido recrear. V. PABLO NERUDA *Antología esencial*, selección y prólogo de Hernán Loyola, Buenos Aires, Losada, 2002, págs. 162-166 y CÉSAR VALLEJO *Poesía completa*, edición de Antonio Merino, Madrid, Akal, 1998, págs. 587-645.

otros— la transformación por parte de los ni tan destruidos y ni completamente olvidados elementos anteriores de la cultura, como las nostalgias imperiales de lo incaico y/o del virreinato o la re-construcción poética a partir de las ruinas de Machu Pichu...

La flor trasplantada del poema de Goethe³²⁴.

Y es que trátase del Cristianismo y/o del lenguaje, incluso críticos tan cultivados y sensibles al fenómeno artístico como Subirats, parecen olvidar a veces que aquello que sirve para oprimir también sirve para liberar y viceversa, y lo mismo puede predicarse de la educación, de las armas y de la política. De ahí que, para efectos de este trabajo, desde América Latina nos encontramos más cerca de la visión que sobre estos asuntos ha tenido un Enrique Dussel, la cual resulta aún más radicalmente crítica y, sin embargo, resulta también un poco más dialéctica que la de Subirats. Tempranamente, ya en su *Historia de la Iglesia en América Latina* (1983) vio que, en clave teológica, el pecado intramundano y únicamente posible consiste, desde Caín y Abel, en el “*No-al-Otro*”, y que

El No-al-antropológicamente-Otro (fratricidio) es la condición de posibilidad de totalización de la «carne» (*basar* en hebreo, *sárx* en griego). (...) El pecado, que se inicia como No-al-Otro, se afirma como autodivinización, como fetichización. Idolatría, como No-al-Otro-creador. Para poder decir con Nietzsche «Dios ha muerto» era necesario antes matar su epifanía: el indio, el africano, el asiático. La idolátrica totalización de la *carne*, en nuestro caso del sistema moderno de la Cristiandad europea, produce dentro de la Totalidad (...) una escisión entre el que domina el «mundo» (nueva denominación de la *carne*, pero ahora ya divinizadamente totalizada) y el dominado.³²⁵

Desde esta perspectiva, el Cristianismo se mueve dentro del eje dual “dominación/liberación”, dependiendo de la praxis que de aquél se hiciese: una dominadora, centrada en la idea del pecado y del “pobre” y una liberadora centrada en la realización de la utopía del Reino de Dios, aquí y hora, en la tierra.

Más recientemente, en su *Filosofías del Sur* (2015), Dussel ha reflexionado, con gran conocimiento y perspectiva histórica, sobre la necesidad de una nueva teología que, sobre las bases no eurocéntricas de la Teología de la Liberación, permita

³²⁴ V. supra nota 315.

³²⁵ V. ENRIQUE DUSSEL *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492/1983*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1983, pág. 33; los destacados son del autor.

comprender a los seres humanos su relación con Dios y la espiritualidad, en un mundo transmoderno por venir, más allá de la modernidad eurocéntrica y del capitalismo metropolitano:

La teología de la cristiandad latino-germana metropolitana (y colonialista) es quizá la quinta esencia, la columna vertebral del eurocentrismo (aún más que la misma filosofía, aunque las dos disputan quien ocupa un peor lugar en este ideología). Presentando las teologías del cristianismo (no *mesiánico*) como la religión por excelencia, cuesta al miembro de la cristiandad dar a las otras creencias o religiones su respectiva *pretensión de verdad universal*. En una posición dogmática, la teología se presenta como siendo la única, que no puede ser sino la verdadera, la universal. Se confunde la elección y la revelación *como responsabilidad* a la elección y la revelación *como privilegio*, como propiedad, como descalificación de la pretensión de verdad de las otras. Además se confunde dominación cultural, económica o militar con validez universal (ya que el Otro no puede defenderse con argumentos al tener una posición asimétrica abismal).

Aun los grandes teólogos del siglo XX, tales como Henri de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar o Juergen Moltmann eran y *no pudieron no ser*, eurocéntricos. Renovaron creativamente las teologías europeas, pero no pudieron situar su subjetividad (y aún su corporalidad) en el “espacio colonial”, en el mundo del Otro colonizado. El Concilio Vaticano II, por su parte, “arregló” o solucionó en un ecumenismo intraeuropeo la distancia de la Iglesia con la Ilustración, pero de ninguna manera con el mundo colonial.³²⁶

De acuerdo con la mirada crítica latinoamericana y descolonizadora de Dussel, incluso la mejor teología de Europa era una que se compartía con los estudiantes asiáticos, africanos y latinoamericanos que acudían a sus aulas y terminaban repitiéndola, reproduciéndola como un eco, de manera parcial y acrítica. De acuerdo con este destacado pensador de origen argentino, en este contexto

Sólo en muy pocos casos, y será el camino tomado por la Teología de la Liberación latinoamericana, una comunidad de teólogos asumió en grupo la responsabilidad de pensar con su propia cabeza y creó una nueva teología no colonizada. Para ello debió echar mano de las ciencias sociales críticas que la teología eurocéntrica nunca había usado (como el marxismo, el psicoanálisis, una historia no eurocéntrica, etc.). Pero esta nueva teología será perseguida, no tanto por su contenido, sino por la pretensión de pensar *desde fuera de Europa y contra la Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocéntrica, machista, , racista*, etc., que había confundido su particularidad con pretensiones de universalidad. (...) Y si la Teología de la Liberación latinoamericana tenía una especial percepción por la cuestión de la pobreza, la africana la tendría en el aspecto de la cultura comunitaria y la asiática en problemas aún más arduos (...)

³²⁶ V. ENRIQUE DUSSEL *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, España, Akal, 2017, págs. 336-337; los destacados son del autor.

si hubo más de una encarnación del Verbo (...) La sola pregunta es ya condenable para una teología eurocéntrica.

La *descolonización epistemológica eurocéntrica de la teología* es un hecho que ha comenzado en la segunda mitad del siglo xx, pero que ocupará todo el xxi (...) saber situarse en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología.³²⁷

A una comprensión de ese complejísimo proceso cultural de imposiciones y pérdidas, pero también de ganancias y de reapropiaciones creativas, nos ayuda el concepto de transculturación, pero también para ser productivizado literariamente en el análisis, mostrando cómo las obras escogidas muestran la transculturación narrativa en los tres niveles identificados por Rama, pero, especialmente, en el de la cosmovisión y trabajo con el mito, que el crítico uruguayo identificó como el más alto y complejo. Pero antes de pasar a ver cómo opera este en la novela, veremos algunas versiones de la imagen de Jesús que han sido propuestas por autores latinoamericanos, que resultan de mucha utilidad para acercarnos a la visión que de Jesús se tiene en *Hijo de hombre*.

3.3. Jesús transculturado II. Entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y la utopía o Profeta y revolucionario: algunas visiones de Jesús en y desde Latinoamérica

Muchas son las visiones acerca de la figura de Jesús que pueden encontrarse en Latinoamérica, aún dentro del propio Cristianismo.

Sin embargo, descontando las que más o menos ortodoxamente se atienen más o menos ortodoxamente a los postulados teológicos de Roma, lo que caracteriza a las diversas líneas teológicas o de reflexión que han sido elaboradas en nuestro marco cultural es un marcado énfasis en la relación concreta de la espiritualidad cristiana, a nivel de teoría y praxis, con el contexto socio-histórico, con una clara opción por los pobres y los oprimidos, cuestión que se deriva —y a su vez influye—

³²⁷ V. Id. Ibid., págs. 338-339; los destacados son del autor.

en la interpretación que, en virtud de nuestra propia historia y sobre todo al calor de las luchas y los procesos sociales de las décadas del 60 y el 70 —una que buscó cambios sociales radicales y otra que se opuso reaccionaria y violentamente a ellos—, se ha hecho acerca de la figura de Jesús en nuestros territorios: un retorno al Jesús histórico del Cristianismo primitivo y un intento de síntesis de éste con el Cristo de la fe, en una opción claramente utópica de liberación de los oprimidos a través de la concreción del Reino en la tierra, de forma colectiva.

3.3.1. Teología de la Liberación: regreso al Cristianismo primitivo desde la América Latina del XX (o La utopía socialista ya estaba en la praxis de Jesús)

No es infrecuente encontrar ejemplos de radicalismo político a ambos lados del espectro religioso, pero dentro de la teología que comúnmente consideramos más característica o representativamente latinoamericana, ello es cierto con respecto a las posiciones más progresistas o de izquierda. Dentro de esas líneas, ninguna más justamente célebre, más discutida y combatida que la Teología de la Liberación.

Nacida en Latinoamérica entre los agitados años de 1968 a 1971, para Víctor Codina esta línea de reflexión teológica y práctica pastoral no podría haber nacido en otro contexto más que aquí, por ser éste un “continente pobre y cristiano”:

Este origen de la TdeL en AL no es casual: una reflexión de la fe a partir de las inquietudes de los sectores populares que sufren injusticia, difícilmente podía haber nacido en desde los países ricos del mundo. En los países ricos las preocupaciones son otras: la secularización, la abundancia que produce materialismo y ateísmo, la pérdida del sentido de la vida y el miedo a la guerra. En el Tercer Mundo las inquietudes son cómo sobrevivir, cómo sacudir a la injusticia, cómo salir de esta situación de hambre y miseria en la que las mayorías viven, cómo liberarnos. Pero en otros países del Tercer Mundo, de mayoría no cristiana (Asia, Africa), tampoco podía brotar una reflexión cristiana de este tipo. En AL, en cambio, se juntan las dos condiciones para poder desarrollar la TdeL: es una mayoría cristiana y empobrecida. De aquí ha surgido la TdeL.³²⁸

³²⁸ V. VÍCTOR CODINA *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Centro Ecueménico Diego de Medllín, Santiago, Rehue, 1986, págs. 5-68; para la cita, pág. 11.

Sin embargo, el lector se percata de que Latinoamérica siempre ha sido pobre y cristiana y, sin embargo, hasta la coyuntura histórica de finales de los sesenta y principios de los setenta, no se había dado esta teología. Por supuesto, esto tiene que ver con el fenómeno social que —según Hobsbawm— define al siglo xx: la revolución, que habiendo dejado procesos abiertos en Rusia y en China, desde 1959 también lo hacía en Latinoamérica a través de Cuba, abriendo un horizonte de cambio revolucionario, de transformaciones sociales profundas, si no sistémicas, al menos estructurales, como algo no sólo necesario, sino que también posible y cercano. Al respecto, Codina señala:

Pero la TdeL ha nacido en AL en un momento histórico determinado. Durante siglos AL no tuvo teología propia: importaba la teología que se fabricaba en Europa: su teología no sólo era el reflejo de la europea. La dependencia de AL respecto al mundo rico, no sólo era económica y política, sino también eclesial y teológica. Pero de pronto se inicia en AL una reflexión nueva, genuinamente latinoamericana. ¿Qué ha sucedido?

Podemos decir que lo que ha constituido la chispa para esta nueva reflexión teológica en AL ha sido la irrupción de los pobres en la historia y en la Iglesia (...) es decir, ha dejado de ser sectores pasivos y resignados para convertirse en agentes de su propio destino. Han surgido cambios sociales y políticos, profundas transformaciones, revoluciones y la realidad se mira ya con ojos nuevos y diferentes, como algo que puede y debe evolucionar.

Los pobres también se han hecho presentes en la Iglesia. Han surgido grupos populares que han reflexionado su vida a la luz de la Palabra de Dios y han visto las exigencias prácticas que de la fe deben deducir para transformar la realidad. Han nacido comunidades eclesiales de base, verdaderos núcleos dinámicos de la Iglesia, lugares de promoción, de liberación y de evangelización.

Los cristianos, unidos a otros sectores populares, se comprometen en la marcha de sus pueblos hacia un futuro mejor.³²⁹

Tenemos pues, que, como era previsible, también la Teología de la Liberación es, a su vez, una transculturación: reapropiación productiva de los *Evangelios*, pero también, como veremos, del inmenso legado teológico, en particular del Concilio Vaticano II y de ciertos aportes teórico-críticos del marxismo. Ello, pues, en dicho periodo de gestación previo a la constitución de la Teología de la Liberación como tal, hay —junto con ciertos antecedentes misioneros del XVI— dos importantes antecedentes eclesiales, estrechamente relacionados entre sí. El primero, fue precisamente el Concilio Vaticano II, abierto el 11 de octubre de 1962 por Juan XXIII

³²⁹ Id. *Ibid.*, pág. 12.

y —luego de muerto éste, en 1963— cerrado por Juan Pablo VI en 1965 y que representó una apertura de la Iglesia a los problemas del mundo y un cambio de su mentalidad tradicional, afirmando que sin progreso no puede haber una paz estable. El segundo, en tanto, fue la reunión del episcopado de América Latina en Medellín, en el 1968, reunión en la que se realizó no una simple comunicación oficial para su aplicación, sino una importante interpretación propia de los contenidos del Concilio Vaticano II, esta vez, desde Latinoamérica: en la situación de injusticia histórica y concreta de los grandes sectores sociales emprobrecidos del continente, se ve una violencia institucionalizada y racionalizada, una situación de “sistema en pecado”, que exige cambios estructurales y una respuesta profética y liberadora por parte de la Iglesia³³⁰. De ahí que, refiriéndose a esta teología, nos diga —ya con cierta perspectiva, en el año 1988— Juan José Tamayo-Acosta:

Hasta hace no mucho tiempo, la única teología reconocida como tal por lo de dentro y los de fuera era a académica, la elaborada por teólogos de profesión en los seminarios eclesiásticos y en las universidades pontificias. (...) La teología que nace del hontanar de la fe está empezando a aterrizar en la *praxis* como concreción del texto del evangelio de Juan: «Y la Palabra se hizo hombre y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14), y ha dado el salto cualitativo de decir la verdad a hacer-la-verdad-en-la-práctica. Los teólogos han tomado buena nota de lo que dijera Marx de los filósofos en sus tantas veces citada tesis 11 sobre Feurbach: «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo». El destino de la teología es indisociable, se confiese o no, de la ética y de la política. La ética, nos recuerda Schillebeeckx, es «bisagra y punto de unión entre las dimensiones mística y política de la fe cristiana».

La teología empieza ahora a bajar de las cumbres elitistas, donde tenía su sede, y está llegando al pueblo cristiano, que quiere dar razón de su fe y de su esperanza. (...) Como en los primeros siglos del cristianismo, en que el pueblo cristiano tomaba parte y partido en las disputas teológicas (...) Tras largos siglos de secuestro en los sótanos del Santo Oficio, la teología está dejando de ser el brazo

³³⁰ Para el proceso de formación de la Teología de la Liberación, V. CASIANO FLORISTÁN «Así nació la Teología de la Liberación. Carta a un amigo cristiano sobre el impacto de una nueva teología» y de RONALDO MUÑOZ «Dios liberador en América Latina. Génesis y niveles de la Teología de la Liberación» en VV.AA. *Iglesia Teología Política*, CESOC, Santiago, Chile y América, 1984, especialmente págs. 90-96 y 97-104, respectivamente; RENATO POBLETE s.j. «Antecedentes» y LUIS PACHECO «Aproximación histórica a los orígenes de la teología de la liberación» en VV.AA. *Diálogo en torno a la Teología de la Liberación*, ILADES, Santiago, Salesiana, 1986, págs. 59-70 y 71-88, respectivamente y el diálogo en las págs. 89-91; JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA *Para comprender la Teología de la Liberación*, Pamplona, Verbo Divino, 1991, págs. 25-49, y CHRISTOPHER ROWLAND «Introducción» en CHRISTOPHER ROWLAND (ed.) *La teología de la liberación*, traducción de Francisco Peña y Fernán González-Alemán, Madrid, Cambridge, 2000, págs. 19-38.

largo o la antena de repetición del magisterio eclesiásticos y está empenzando a recuperar su cometido específico: ser inteligencia crítica de la fe, ser reflexión recreadora del mensaje del mensaje cristiano atendiendo a las señas culturales de identidad propias de cada contexto.³³¹

En este marco general y específico, surge el libro seminal, que a la postre daría el nombre a dicha reflexión y práctica teológica en y desde América Latina. En 1971 se publica por primera vez —dedicado nada menos que a José María Arguedas y a Henrique Pereira Neto, el primero de los cuales aporta un largo epígrafe tomado de *Todas esas sangres— Teología de la liberación. Perspectivas*, del señero teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. En este libro se plantea ya, con claridad y contundencia, la perspectiva general de la Teología de la Liberación, que será común a la diversidad de autores que serán adscritos más tarde a ella, como una búsqueda de respuesta a la interrogante “¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”, articulando desde la fe cristiana el plano escatológico y metafísico, con el histórico-social de la existencia humana concreta. La Teología de la Liberación es entendida así como una “reflexión crítica —“a partir del evangelio”— sobre la praxis” cristiana de la “experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una realidad distinta, más libre y más humana”, que de esa manera se adecúe a los valores y orientaciones proporcionadas por Jesús y sus seguidores en los *Evangelios*. Para ello, esta teología —“inteligencia de la fe”— recurre sin complejos a los por entonces más modernos instrumentos de análisis de las ciencias sociales —conceptualizaciones crítico-revolucionarias o crítico-utópicas del marxismo, especialmente del propio Marx y de Bloch; asimismo, de la teoría dependencia de autores como Cardoso y Faletto, fundamentalmente³³²—, para dignosticar causas y vías de solución posible a la situación social en el contexto latinoamericano, que describe sin atenuantes como la de un “subcontinente”. Nos dice Gutiérrez, al que citamos *in extenso*:

³³¹ V. JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA op. cit., págs. 7-22 (para la cita págs. 14-15; los descatalogados son del autor).

³³² V. KARL MARX *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, traducción del alemán de Jaime Vergara, Madrid, Losada, 2005, especialmente págs. 13-19 y 23-178; ERNST BLOCH *El principio esperanza* op. cit., volumen I, págs. 295-338, volumen II págs. 196-201 y volumen III págs. 406-414 y 485-510; MATOS MAR (comp.) *La dominación de América latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, especialmente págs. 143-180.

La iglesia, hasta hoy estrechamente ligada al orden actual, comienza a situarse en forma diversa frente a la situación de despojo, opresión y alienación que se vive en América latina.

Esto ha provocado la inquietud de usufructuarios y defensores de la sociedad capitalista que ven alejarse a la que hasta ahora era, consciente e inconscientemente, uno de los pilares de esa situación. Esa preocupación se refleja, por ejemplo, en el «Informe Rockefeller»; después de afirmar que la iglesia se ha convertido en «una fuerza dedicada al cambio, cambio revolucionario si fuese necesario», se advierte, a la vez con indulgencia y aprensión que la iglesia se halla en «la misma situación de los jóvenes, movidos por un profundo idealismo, pero como sucede en estos casos, vulnerable a la penetración subversiva, pronta a emprender, si fuese necesario, una revolución para terminar con las injusticias, pero sin tener claro cuál es la naturaleza final de la revolución misma, ni sobre la forma de gobierno que pueda realizar la justicia que la iglesia busca». Ciertos sectores de la iglesia —como lo hemos recordado— comienzan a ser considerados como subversivos y a sufrir incluso una dura represión. (...) Pese a eso, los compromisos que los cristianos van tomando en América latina y los textos que tratan de explicitarlos, configuran poco a poco una auténtica opción «política» de la iglesia en el continente. En muchos de esos gestos no faltan ambigüedades, ciertos romanticismos y ligerezas, pero esto no debe hacer olvidar la línea de fondo. Es cierto, también que esa opción no es el hecho del grueso de la comunidad cristiana latinoamericana, pero sí el de sus sectores más dinámicos, de influencia creciente, y con mayor futuro. La iglesia, tomada en su conjunto, ha reflejado — y refleja todavía— la ideología de los grupos dominantes de América latina. Esto es lo que ha empezado a cambiar.³³³

Para Gutiérrez, esta voluntad de abolir la situación de “despojo, opresión y alienación” producto de los ideales desarrollistas y modernizadores de capitalismo en nuestro continente, de construir una “opción política” de “*liberación de toda forma de explotación*”, “*debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales han emprendido contra sus opresores*”, para construir así lo que más adelante denomina “*una sociedad nueva*”, que reconozca al ser humano como “el templo” en el que habita el Espíritu de Dios. De acuerdo con el teólogo peruano, “*la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esta lucha*”, pero no habrá una auténtica Teología de la Liberación “*sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios*”, cuando —en clave blochiana— se “*«den cuenta de*

³³³ V. GUSTAVO GUTIÉRREZ *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, especialmente págs. 21-74 y 113-175 (para la cita en el cuerpo, pág. 73, en párrafo aparte, págs. 173-175; los descatsados son del autor).

la esperanza» de que son portadores” y “sean los gestores de su propia liberación”. Hasta que ello sea así, la iglesia deberá “colocarse tajantemente y sin cortapisas mediatizantes del lado de las clases oprimidas y de los pueblos dominados”. Si la reflexión teológica no colabora a ese proceso y a un “compromiso de caridad”, de “verdadera fraternidad humana” como “don del Espíritu”, no sería sino “justificar términos medios y claudicaciones y racionalizar así un sutil alejamiento del evangelio”, pues “todas las teologías políticas, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, no valen un gesto auténtico de solidaridad con las clases sociales expoliadas”, ni valen “un acto de fe, de caridad y de esperanza comprometido —de una manera u otra— en una participación activa por liberar al hombre de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre”³³⁴.

Como lo vio con claridad Gutiérrez, esta teología fue abierta y soterradamente combatida, tanto desde fuera como desde dentro de la iglesia: ya fuere por intelectuales más o menos orgánicos o identificados con los sectores dominantes —de filósofos a teólogos o sacerdotes, pasando por los infaltables economistas— o desde pensadores de la ortodoxia cristiana —desde Roma a sectores del CELAM, entre los que destacan los nombres de Juan Pablo II y el por entonces cardenal y cabeza visible de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger— más o menos abiertamente cercanos a esos mismos sectores sociales, la Teología de la Liberación fue discutida y criticada como ninguna otra en el contexto de nuestra historia cultural, suscitando numerosas y enérgicas críticas, y encendidos debates³³⁵.

Asimismo, como también lo vio Gutiérrez, si bien no llegó a representar nunca a la mayoría de los creyentes, sí es cierto que ganó una considerable influencia en buena parte de los más activos y destacados autores cristianos del continente,

³³⁴ V. Id. Ibid., págs. (para las citas, págs. 387-388; los destacados son del autor).

³³⁵ V. JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA op. cit., págs. 145-190. Para los debates y críticas, V. las compilaciones de discusión VV.AA. *Iglesia Teología Política*, op. cit., especialmente págs. 128-133, 143-157 y 162-181; VV.AA. *Diálogo en torno a la Teología de la Liberación*, op. cit., especialmente págs. 9-57 y 177-284; VV.AA. *La Teología de la liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Bogotá/Caracas, CEDIAL/TRIPODE, 1988, especialmente págs. 42-108, 325-344, 423-427 y 473-476; la defensa de JAIME ESCOBAR M. y JOSÉ ALDUNATE s.j. *Por qué estamos con la Teología de la Liberación*, Santiago, Círculo de Análisis social, 1984, y la compilación abiertamente crítica de ELIODORO MATTE LARRAÍN (ed.) *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres. Una selección de artículos y ensayos*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 1988.

como —además del ya mencionado Gustavo Gutiérrez del Perú— Rubén Alves, Hugo Assmann, Leonardo y Clodovis Boff del Brasil; Enrique Dussel, José Míguez Bonino y Juan Carlos Scannone de Argentina; Juan Luis Segundo de Uruguay; Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz y Pablo Richard de Chile, además de otros adoptados venidos de Europa como José Comblin, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, un mártir del movimiento. Asimismo, ello puede verse en las obras de dichos autores, las que poco a poco han ido desplazando su interés temático a problemáticas contemporáneas como el género, la ecología, la glozabalización o la decolonización, en el caso de los que han podido seguir escribiendo³³⁶, sino también en su influencia dentro de obras colectivas de la iglesia como *El Evangelio Subversivo* (1977), documento emanado del encuentro de Riobamba, Ecuador, de agosto de 1976 (que terminó con la detención, encarcelamiento y expulsión de diecisiete obispos latinoamericanos y sus colaboradores), el *Documento de Puebla* (1979), emanado de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, como en interesantes trabajos individuales y colectivos contemporáneos³³⁷.

³³⁶ V. GUSTAVO GUTIÉRREZ *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1985, *El Dios de la vida*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989, *La verdad os hará libres*, Salamanca, Sígueme, 1990 y *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 2006; RONALDO MUÑOZ *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina*, Santiago, Nueva Universidad, 1973; JOSÉ COMBLIN *Teología de la revolución. Teoría*, traducción de C. Lizarraga, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1973; LEONARDO BOFF y CLODOVIS BOFF *Libertad y Liberación*, traducción de Alfonso Ortiz, Salamanca, Sígueme, 1985; LEONARDO BOFF *Teología del cautiverio y de la liberación*, traducción de Alfonso Ortiz, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, traducción de Alfonso Ortiz, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, *Un compromiso liberador. Selección de textos sociales*, traducción de Alfonso Ortiz, recopilación de Claudia Zarvos et. al., Pamplona, Verbo Divino, 1992, *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, traducción de Juan Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Lohlé/Lumen, 1996, *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Bilbao, Sal Terrae, 2002, *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos*, traducción de Paula Abramo Tostado, México, Dabar, 2004; ENRIQUE DUSSEL *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492/1983*, op. cit., *Ética comunitaria*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, dos volúmenes, 2014 y *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, op. cit.

³³⁷ V. VV. AA. *El Evangelio Subversivo. Historia y documentos del Encuentro Riobamba agosto 1976*, Equipo Tierra Dos Tercios, Salamanca, Sígueme, 1977; VV. AA. *Documentos de Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, III CELAM, México, 1984; JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA *Hacia la comunidad. I. La marginación, lugar social de los cristianos*, Madrid, Trotta, 1993; RAÚL FORNET-BETANCOURT (ed.) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003; XAVIER ALEGRE *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados. Estudios bíblicos desde la perspectiva de la opción por los pobres*, Madrid, Trotta, 2003; YVES CARRIER *Teología práctica de la liberación en el Chile de Salvador Allende*, prólogo de José Aldunate, S.J., Santiago, Ceibo, 2016.

3.3.2. *Divergencias y matices dentro de una cristología latinoamericana comprometida: dos casos-polos ejemplares acerca de la visión de Jesús*

En su excelente libro *Jesucristo y la Liberación del Hombre* (1981), y luego de hacerse cargo —aunque necesariamente de manera esquemática, pero con gran erudición y claridad—, tanto de los problemas hermenéuticos como de las distintas tradiciones críticas de acercamiento a la figura de Jesús, pues no olvida que los latinoamericanos, desde nuestra propia perspectiva, también somos herederos y resultado de esos acopios, investigaciones, planteamientos, estudios y debates previos, el teólogo brasileño Leonardo Boff nos dice que Jesús posee una condición especial en tanto que objeto de estudio: “no podemos hablar *sobre* Jesús como hablamos de otros objetos. Sólo podemos hablar a *partir de* él, como quien está tocado por la significación de su realidad”, es decir, desde la *experiencia*. Para Boff, aún cuando con Kierkegaard, Bonhoeffer y otros, quizás lo único que cabría ante Jesucristo sería callar y recogerse, “tenemos que hablar sobre y partir de Jesucristo, no ciertamente para definirlo a él, sino a nosotros mismos”; como vimos antes, con Bloom, la figura de Jesús es tan múltiple, honda e inabarcable, y las fuentes tan insuficientes, que nunca terminamos de descubrirla, y, sin embargo, en el intento, la proyección y el autodescubrimiento son de las cosas más factibles a la hora de acercarse a él. Asimismo, como hacia él “vamos con todo los que somos y tenemos, insertos dentro de un contexto histórico y social inevitable”, resulta de suyo natural que “una cristología pensada y ensayada vitalmente en América Latina deberá irremediablemente adoptar características propias”, dada nuestra propia realidad periférica:

Ahora podemos situar el contexto en cuyo seno nació la temática de Jesucristo liberador. Se parte de una comprobación: del hecho brutal e insultante de las grandes mayorías de nuestro continente cristiano viviendo y muriendo en condiciones inhumanas de existencia. Subnutrición, mortalidad infantil, enfermedades endémicas, bajos ingresos, desempleo, falta de seguridad social, de higiene, de hospitales, de escuelas de viviendas; en una palabra: el fenómeno de la insuficiencia de los bienes necesarios para una dignidad mínima de la persona. Tales son algunos de los indicadores que caracterizan la situación real

de inmensas porciones de nuestros pueblos. Comúnmente se llama a esto subdesarrollo.³³⁸

En paralelo a esta degradada situación, Boff observa que se encuentra “la otra realidad de nuestra gente: la fe cristiana con sus policromos valores, la hospitalidad, el calor humano, el sentido de la solidaridad, el inmenso anhelo de justicia y de participación, el gusto por las fiestas”, todo lo cual estaría siendo “manipulado, de forma desintegradora, por el mito del progreso capitalista, con su correspondiente consumismo elitista”³³⁹.

Dado este contexto, ¿cuáles serían, de acuerdo con Boff, estas características propias de una cristología emanada a nivel tanto de la teoría como de la praxis desde América Latina?

En primer lugar, habría en la reflexión y en la práctica teológicas desde América Latina una *Primacía del elemento antropológico sobre eclesiológico*, lo cual significa que, más que la Iglesia, lo que importa desde América Latina es “al hombre quien ella debe auxiliar, elevar y humanizar”, lo que debe darse no desde los modelos importados desde Europa, sino creativamente desde acá, “dentro de estructuras con características propias”, sin perder el énfasis en el hombre y, en especial, en los pobres y oprimidos.

En segundo lugar, tenemos la *Primacía de del elemento utópico sobre el fáctico*, esto es, que lo “determinante del hombre sudamericano no es el pasado (nuestro pasado es un pasado europeo, de colonización), sino el futuro”. En este sentido, lo que interesa es “la función activante del elemento utópico”, no desde luego en tanto que escape de la realidad presente o mera ilusión, sino en tanto utopía que nace —blochianamente— “del principio «esperanza», dentro de nuestro horizonte de América Latina, responsable de los modelos de perfeccionamiento de nuestra realidad, que no deja que el proceso social se estanque o se absolutice ideológicamente, sino que lo mantiene en permanente apertura hacia una transformación más creciente”. Para Boff, como cristiano, “La fe promete, y muestra realizada en Cristo, una utopía de un mundo totalmente reconciliado, como potencialización de aquello que aquí

³³⁸ LEONARDO BOFF *Jesucristo y la Liberación del Hombre*, traducción de F. Cantalapiedra, revisión de Ediciones Cristiandad, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pág. 16.

³³⁹ V. Id. Ibid. pág. 17.

crearemos con sentido y amor”; para Boff la construcción de “un mundo más fraterno y humano” es un trabajo teológicamente relevante, en la medida en que anticipa utópicamente “el mundo definitivo prometido y mostrado como posible por Jesucristo”.

En tercer lugar tendríamos lo que Boff denomina la *Primacía del elemento crítico sobre el dogmático*, es decir, que “frente a las tradiciones eclesiásticas y a las instituciones eclesiales” que en otro tiempo pudieron ser funcionales, la práctica y reflexión latinoamericanas desde y sobre Jesucristo, asumen una perspectiva crítica acerca de sus componentes anacrónicos u obsoletos, poniéndolas en cuestión en tanto que “centro de un conservadurismo que dificulta el diálogo entre fe y mundo, Iglesia y sociedad”. De esta forma, la crítica “asume un carácter acrisolador y purificador del meollo de la experiencia cristiana, para que pueda ser encarnada dentro de la experiencia histórica que estamos viviendo”.

Un cuarto elemento característico de una auténtica cristología latinoamericana, sería la *Primacía de lo social sobre o personal*. Desde su perspectiva teológica, “la marginación social de inmensas zonas de la población”, es el “problema que más aflige a la sociedad latinoamericana”, por lo que una práctica y reflexión en y desde Latino América, desde y sobre el mensaje y la vida de Jesús, “no puede situarse en una dimensión de conversión personal solamente”, pues la marginación social es un fenómeno que consituye un mal estructural, que como tal trasciende a las personas individuales. En este sentido, a imitación de Jesús, debería “atender a los que carecen de nombre y de voz”, acentuando “particularmente las dimensiones seculares y liberadoras que el mensaje de Cristo encierra”, y resaltando “adecuadamente el futuro que en él se promete a ese mundo en el que está creciendo, entre la cizaña y el trigo, el reino futuro, no para algunos pirvilegiados, sino para todos”.

Un quinto y último elemento, en tanto, sería lo que Boff denomina como la *Primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia*. Para Boff, la debilidad de la cristología tradicional reside precisamente ahí “donde cree tener su fuerte: en la sistematización filosófico-teológica”, siendo que “no ha llevado a una ética y a un comportamiento típicamente cristianos”. En esta cristología tradicional, el seguimiento de Cristo, que

es el tema fundamental de los *Evangelios*, “ha sido muy poco sistematizado y traducido en actitudes concretas”, pues la ortodoxia —como “pensar correcto sobre Cristo”— ocupaba “la primacía sobre la ortopraxis, el correcto actuar a la luz de Cristo”. Por ello, y debido a que la “reflexión teológica en América Latina es muy sensible a la dimensión práctica del mensaje de Cristo”, al no sólo hablar de la liberación, sino a liberar y ayudar a quienes luchan por liberarse, es que la ortopraxis tiene primacía sobre la ortodoxia, en la cristología que surge de entre nosotros³⁴⁰.

Así también podemos observar, cambiando lo que hay que cambiar, los mismos énfasis generales en la reflexión del teólogo argentino Rubén Dri, quien perteneció al movimiento “Sacerdotes para el tercer mundo”. Su reflexión teológica se encuentra también muy autoconscientemente *situada*: en su libro *La Utopía de Jesús* (1987) —cuya gestación viene de los años 1966 a 1974, en su experiencia concreta en el barrio “Mariano Moreno” del Chaco, donde la Argentina limita con el Paraguay, y más tarde, la experiencia de la clandestinidad y el exilio durante la dictadura militar—, Dri escribe y ofrece sus reflexiones “al servicio de cuantos creen, esperan y luchan por advenimiento del Reino proyectado por Jesús de Nazareth”, “Desde Latinoamérica, y en especial desde sus sectores insurreccionados”, en el entendido de que ya desde la época de gestación de su libro, entendía la insurrección “como un momento fundamental para la realización del Reino propuesto por Jesús”. Para Dri, la traducción correcta de las palabras del texto griego de los Evangelios, no es que el Reino de Dios “ha llegado”, sino que “está llegando”, esto es, como proceso que se inició en la historia, pero que no se ha realizado y se proyecta, por tanto, hacia el futuro de su posible realización.

La proyección, como proyecto arrojado hacia delante, es utopía, pero en tanto “lo que puede y exige ser realizado”: *utopía creativa* la llama Dri, que separa de la mera utopía como “momento necesario de evasión” de una realidad dolorosa, en la medida en que aquélla es la anticipación utópica que “proyecta el futuro”, que “comunica fuerzas e impulsa a la acción”. Al contrario de la crítica religiosa de Marx, para Dri el Reino “no es opio adormecedor, sino fermento incitador a la vida y a la acción transformadora” de las condiciones sociales de dominio y explotación, que,

³⁴⁰ V. Id. Ibid. págs. 78-82.

tanto entre países como al interior de cada uno —dominación imperialista y de clase, respectivamente—, impiden la paz social y la convivencia pacífica de los seres humanos como hermanos, desde una economía de la escasez, a una de la abundancia, que Dri no vacilará en calificar de socialista. Y para él,

No hay tal vez un lugar más privilegiado para comprender el proyecto del Reino y la praxis de Jesús de Nazareth; y no hay tal vez posición social más apropiada que la de los sectores oprimidos e insurreccionados del mismo. (...) Dos son las carecterísticas esenciales que hacen de Latinoamérica ese lugar de privilegio: ser un continente dominado por el imperialismo, y el constituir la religión cristiana, a cuya esencia pertenece el continuar y el desarrollar el proyecto del Reino, la religión de la mayoría de sus poblaciones oprimidas. (...) Punto por punto —salvadas siempre las distancias entre el estadio todavía primitivo en que se desarrolla el proyecto de Reino en la Biblia y el superevolucionado que nos pertenece— la situación que nos describe la Biblia puede aplicarse a América Latina. Si allá los patriotas debían huir a los cerros, también ello sucede en nuestro continente. Si allá se padeció el exilio, también se lo padece en nuestros pueblos. En cada uno de nuestros pueblos también están los sacerdotes, los escribas, los fariseos y los herodianos; por suertem, no faltan los zelotes, los macabeos y los discipulos de Jesús; menester es decir, que tampoco faltan los esenios, los qumramitas y los que buscan la salvación en una meditación de tipo sapiencial.³⁴¹

Para Dri, y esto es una constante en el pensamiento de las distintas líneas de la Teología de la Liberación, esta concepción se encuentra en la figura misma de Jesús. No obstante la concepción primera del proyecto del Reino hay que encontrarla en los profetas, linaje al que pertenece Jesús, y que no hace sino profundizar y radicalizar en su propia enseñanza y *praxis* vital, siempre como algo concreto y no espiritualizado, no abstracto. A partir de su propia experiencia de vida, comienza a descubrir una nueva lectura de Jesús:

Comencé a sospechar que la “entrada triunfal de Jesús en Jerusalén” era algo más que eso, algo más que un mero acontecimiento para ser recordado “litúrgicamente” cada año; que los preparativos que hace Jesús para entrar en Jerusalén y luego para realizar la Eucaristía tenían todos los rasgos de la clandestinidad; que a Jesús no le interesaban las verdades dogmáticas sino la práctica de la liberación; que la práctica y el proyecto de Jesús revolucionaban los ámbitos económico y político; que las discusiones que Jesús tuvo con sus enemigos luego de la toma del Templo, eran ideológico-políticas.³⁴²

³⁴¹ V. RUBÉN DRI *La Utopía de Jesús*, Buenos Aires, Nueva América, 1987, págs. IX-XIV (para las citas en el cuerpo, págs. XIII-XIV y para la cita en párrafo aparte, págs. IX-X).

³⁴² V. Id *Ibid.*, pág. XII.

Para esta interpretación, según Dri hay que distinguir entre el Jesús de la historia y el de la fe, y cómo en este último se dieron los siguientes procesos: primero, de espiritualización, separando entre espíritu y cuerpo, elevando el segundo y degradando el primero, herencia cultural griega que tendría su origen en la ideología “de clase” dominante en el mundo esclavista griego; segundo, de sacralización, que consagra las verdades espiritualistas, como las de la justicia en el ámbito post-mortem del trasmundo, para justificar y mantener un orden social, ideología cuya práctica institucionalizada se delega en lo que Dri no vacila en llamar una “burocracia sacerdotal”. Su propuesta es buscar al Jesús histórico a través del Jesús de la fe, pero no el de la Iglesia, de la ortodoxia romana de la teología sacerdotal, sino a través del testimonio de fe de los *Evangelios*, esto es, a través de la opción y propuesta de Jesús, cuyo pensamiento y acción se incarta en la tradición profética de la “primera confederación israelita”, que es diaconal, es decir, no jerarquizante como el pensamiento sacerdotal, sino que de servicio a los oprimidos y en contra de los opresores, pues al no reconocer otro señor como no sea Yahvé, luchaba “denodadamente contra todos los opresores del pueblo pobre: rey y su corte, maestros de la Ley, jueces venales, ricos”³⁴³.

Para el lector atento, resultará claro que no sólo por el uso *a posteriori* de ciertas categorías de análisis como “clase” o “burocracia” antes de que históricamente pudiera hablarse de ellas, sino sobre todo por el énfasis en la concreción del Reino aquí en la tierra, pero no como algo principalmente interno, sino más bien colectivo y social, incluyendo momento de insurrección y oposición revolucionaria a los poderes socio-económicos, políticos y eclesiásticos, la lectura de Dri coincide casi punto por punto con la que viéramos hicieron autores de la tradición marxista, a los que, una vez hecha la crítica de religión como crítica de la política, interesa el contenido de reivindicación vinculados con el mesianismo religioso-político que vehiculó la figura de Jesús en los agitados momentos de su aparición en la Galilea y Judea de su época.

Para Dri, sin embargo, no hay problema en que su interpretación de Jesús coincida con la de autores marxistas y ateos, pues para él, como para cualquier buen

³⁴³ V. Id Ibid., págs. 21-33 y 43-58 (para las citas, pág. 58).

cristiano, de lo que se trata es de acercarse y seguir lo más de cerca la enseñanza y práctica de aquél. Por otra parte, aunque se sitúa epistemológicamente en el materialismo de Marx, ocupando extensamente las categorías de análisis marxistas e identifica la llegada del Reino con la instauración del socialismo³⁴⁴, sí nos parece que habría una gran diferencia: para él la utopía de Jesús es la única gran utopía a seguir. Realizada históricamente por la persona de Jesús y acogida por “primera confederación israelita”, ésta subsume a la muy posterior socialista, coincidiendo con ella, pero superándola en radicalidad y verdad de sus motivaciones.

Aunque con una impronta cristiano-pacifista como la de Boff, algunas de las mismas ideas-fuerza se vuelven a encontrar en textos posteriores de esta tradición. Este punto de coincidencia utópica en cuanto a los proyectos, “el Reino (de Dios)”³⁴⁵

³⁴⁴ V. Id Ibid., págs. 59-83 y “Ruén Dri: la teología de la liberación” en: <https://www.youtube.com/watch?v=M0dvnGXX6ao>, además de “Rubén Dri Socialismo y Cristianismo” en: <https://www.youtube.com/watch?v=7g7YBGfeXSg> (última visita 28.07.2018).

³⁴⁵ Cabe mencionar aquí que ni la utopía de la Teología de la Liberación, su trabajo por realizar aquí en la tierra “el Reino de Dios” ni los episodios que acontecen en la novela (el rito ápero y rebelde vinculado con el imaginario cristiano, de Itapé, y el intento de revuelta campesina en Sapukai), correspondería en propiedad con lo que podríamos identificar como ejemplos de “milenarismo”, esto es, de «una modalidad de la escatología cristiana», que consiste en «la creencia de algunos cristianos, basada en la autoridad del *Libro de la Revelación* (20:4-6), que dice que Cristo, después de la Segunda Venida, establecería un reino mesiánico sobre la tierra y reinaría en ella durante mil años antes de la resurrección de los demás muertos» en el Juicio Final, y en la que «se equipara a los fieles sufrientes» vivos con «los mártires cristianos» que serían resucitados para habitar como ciudadanos ese reino de mil años, en el entendido de que la Segunda Venida se produciría durante la vida mortal de esos creyentes. En su estudio clásico del tema para el contexto europeo, *En pos del milenio* (1957), Norman Cohn asegura que el término «se ha convertido de hecho en un etiqueta convencional para un tipo de salvacionismo», que se caracterizaría por ser de carácter: 1) colectivo, «en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad»; 2) terrenal, «en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo»; 3) inminente, «en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino»; 4) total, «en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección», y 5) milagroso, «en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales». Como se ve, incluso si pensamos que, por ser cristianos, para la realización de la utopía de “el Reino” los Teólogos de la Liberación están de acuerdo con el punto número 5, es decir, con el carácter milagroso, nos parece que más dudoso aún sería el número 3, que lo declarara como inminente. Asimismo, incluso si estuviesen de acuerdo con todos los anteriores, la diferencia fundamental radica en que el Reino se construye paso a paso, siguiendo el ejemplo de Jesús, mas no hay delcración expresa ni tácita de la creencia en el reinado de mil años de Jesús, en tanto que Cristo, antes del juicio final. V. NORMAN COHN *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, traducción de Ramón Alaix Busquets, y del apéndice y notas de Cecilia Bustamante y Julio Ortega, Madrid, Alianza, 1997, págs. 11-17 (para las citas, págs. 14-15; los destacados son del autor). Un intento de distinción de la utopía de la Teología de la Liberación del lascasianismo, puede encontrarse en FERNANDO ARMAS ASIN “Un discurso sobre el pasado: Las Casas, el lascasianismo y la utopía de la Teología de la Liberación” en ANA DE ZABALLA BEASCOECHEA (comp.) *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2002, págs. 93-112.

y “Comunismo”, como “horizonte”, esto es, como dirección hacia la cual se orienta un proceso que incluye fases anteriores como la socialista, pero que se encamina hacia un mundo que se piensa fraterno, sin divisiones odiosas o injustas, sin maltrato de unos hombres con respecto a otros, es un elemento central de contacto entre distintas vertientes del Cristianismo y del pensamiento socialista³⁴⁶. Asimismo, ello motivó que muchos cristianos y, dentro de ellos, también los autores de la Teología de la Liberación, se acercaran a la obra de Marx y a la de otros pensadores socialistas, en distintos niveles: desde los que, como Gutiérrez, ocuparon muy conscientemente el instrumental del marxismo para realizar su análisis crítico de la sociedad que le tocó vivir, sin seguir la ideología de base hasta sus últimas consecuencias, sino manteniéndose en la actitud pacifista típicamente identificada con el Cristianismo, hasta otros que, como Dri, epistemológicamente se asientan en el materialismo de Marx identificaron la consecución del Reino en la tierra con la instauración del socialismo, y estaban dispuestos a la insurrección para lograrlo. Como fuere, lo que hay que hacer notar es que, como se ve, en todos estos casos, los autores cristianos creían estar siguiendo el ejemplo de Jesús.

En este punto, cabría preguntarse, la Teología de la Liberación, ¿ha hecho una “recepción acrítica y tardía”, un “uso acrítico” como se ha dicho del instrumental teórico-crítico del marxismo? O aún más, ¿es la Teología de la Liberación, como se ha dicho, una suerte de “caballo de Troya” del marxismo dentro del Cristianismo?³⁴⁷

A pesar del énfasis que, como hemos visto, esta teología hace en el aspecto utópico del Reino, que la emparenta tanto con ciertas visiones del Cristianismo primitivo como la acerca para algunos al fenómeno del “mesianismo teológico-político” que vimos a propósito de la lectura histórico-social de la figura de Jesús, nos parece que, en general, habría que responder negativamente. Esto, porque, más allá de la ideología consciente de tal o cual autor —ya que, para ser justos, habría que

³⁴⁶ Dicho diálogo ha quedado atestiguado en diversas compilaciones de textos. V.

³⁴⁷ V. FERNANDO MORENO *Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación*, ILADES, Santiago, Salesianos, 1977, especialmente págs. 7-9, 15-22, 53-102; JOSÉ MIGUEL IBAÑEZ LANGLOIS *Teología de la liberación y lucha de clases*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1985, especialmente págs. 7-15, 17-51 y 125-164; VV.AA. *Iglesia Teología Política*, op. cit., especialmente págs. 135-137, 152, 156-157 y 162-163; VV.AA. *Diálogo en torno a la Teología de la Liberación*, op. cit., especialmente págs. ; VV.AA. *La Teología de la liberación a la luz del Magisterio op. cit.*, especialmente págs. ; ELIODORO MATTE LARRAÍN (ed.) op. cit., págs. .

examinar cada caso concreto, pues hay notorias y notables diferencias de uno a otro—, nos parece que ello no es así, al menos en lo que respecta a sus figuras más destacadas: todos sus autores buscan seguir honestamente a Jesús, colocando el acento en su testimonio de vida, en sus enseñanzas y en su comportamiento, en su práctica vital, y escapar de la esquizofrenia de ver la redención cristiana según la mentalidad griega, es decir, sólo en el hecho de la encarnación de un Dios en un hombre, de lo perfecto en lo imperfecto, de lo trascendente en lo contingente, de lo imperecedero en lo perecedero, o, según la mentalidad romana, sólo en la muerte en la cruz, en tanto sacrificio justo que debe efectuar lo perfecto con lo perfecto, esto es, Dios consigo mismo, a través de la muerte de su hijo para expiar nuestra enemistad con Él, el abuso de nuestra propia libertad³⁴⁸.

En este sentido, cabría recordar, por ejemplo, el ensayo de los hermanos Boff intitulado “Marx, ni padre ni padrino de la teología de la liberación” o la carta de apoyo que, pocos días antes de cumplir sus ochenta años y quince días antes de morir, escribiera Karl Rahner en apoyo a Gustavo Gutiérrez —que sí se valió en su obra del elementos teórico-metodológicos del marxismo—, en la que habla no sólo de su “gran admiración por el trabajo teológico” del peruano, sino que afirma ser “un convencido de la ortodoxia” de su labor, siendo —en opinión de quien es considerado como uno de los más grandes teólogos de siglo XX, sino el más grande— el que “La teología de la liberación que él representa es absolutamente ortodoxa”, no obstante su “carácter limitado” dentro “de la globalidad de la teología católica”. En dicha carta, Rahner apoya decididamente tanto la relación de la teología con su contexto social inmediato para efectos de una evangelización real y efectiva, como el reconocimiento de la “gran importancia” de las ciencias sociales en la teología moderna, aunque ellas no constituyan “una norma para la teología, ya que ésta se basa en el mensaje de Jesucristo, el evangelio, en el magisterio de la Iglesia Católica”; para Rahner, “no se puede hacer teología sin tener en cuenta las ciencias profanas”³⁴⁹. Quienes (re)lean de manera suficientemente abierta y desprejuiciada *Beber en su propio pozo* de Gutiérrez y/o *Jesucristo y la Liberación del Hombre* de Boff, podrán percibir de

³⁴⁸ V. LEONARDO BOFF *Jesucristo y la Liberación del Hombre...* op. cit., págs. 388-393.

³⁴⁹ V. VV.AA. *Iglesia Teología Política*, op. cit., págs. 122-127 y 133, respectivamente (para las citas en el cuerpo, pág. 133).

inmediato o a poco andar la base interna religiosa y hasta auténticamente espiritual que —aún dentro de un gastado y conflictivo marco teorico-práctico institucional cristiano-católico— tienen ambas cristologías.

Tal vez sea bueno volver a Leonardo Boff, quien a nuestro entender ha sido quien —en ese y otros libros— de manera más extensa, erudita y honda, ha escrito sobre Jesús desde esta tradición teológica latinoamericana. Si examinamos un caso tan importante para esta tesis dentro del sentido del mito cristiano como es la muerte de Jesús, que reaparece implícitamente pero de manera fundamental en la novela, Boff, independientemente de sus propias posiciones y énfasis crítico-sociales, es capaz de identificar claramente tanto lo que ya ha periclitado en la teología tradicional, debido a sus limitaciones, como aquello que, a pesar de ellas, sobrevive como un valor permanente.

Así, por ejemplo, en lo que respecta al modelo del “sacrificio expiatorio”, de Jesús muerto por el pecado del pueblo, Boff la critica por corresponder a una base sociológica que en la cultura romana y judía antigua permitía los sacrificios cruentos y expiatorios, o que lo hacía comprensible, pero inadecuado para los tiempos modernos. Asimismo, Boff lo critica porque “el aspecto vindicativo y cruento del sacrificio no se compagina con la imagen de Dios padre que Jesucristo no reveló. Dios no es un Dios aireado, sino alguien que ama a los malos e ingratos (Lc 6,25). Es amor y perdón. No espera los sacrificios para otorgar su perdón”. La tradición profética en la que de acuerdo con esta cristología latinoamericana se incarna Jesús, no coloca el acento en el aspecto sacrificial, en el dolor o la formalidad de los holocaustos, sino “en la bondad y la misericordia, en la justicia y la humildad. Dios no quiere las cosas del hombre, sino simplemente al hombre: quiere su corazón y su amor”, pues

El auténtico sacrificio consiste en abrirse a Dios y en entregarse a él filialmente. Cada hombre es sacrificio en la medida en que se entrega y acepta la finitud de la existencia, se sacrifica, se desgasta y empeña su ser, su tiempo y sus energías en la búsqueda de una vida más liberada para el otro y para Dios. Cada uno es sacrificio en la medida en que acoge la muerte dentro de su vida. La muerte no es el último átomo de la vida: es la misma estructura de la existencia, que es mortal y que, por eso, en la medida en que vive, va muriendo lentamente hasta acabar de morir y de vivir. Acoger la muerte dentro de la vida es aceptar la caducidad de la existencia, no como una fatalidad biológica, sino como una

oportunidad de dar libremente la vida que nos va siendo arrancada. Yo debo evitar que se me esfume la vida por el desgaste biológico. Con una libertad que acepta el límite infranqueable, puedo entregarla y consagrarla a Dios y a los otros.³⁵⁰

Boff no ve sólo el espacio para ejercer la crítica, sino también para destacar lo permanente dentro de la tradición teológica, pues en esta idea de la “aceptación de la muerte dentro de la vida” —tan cercana al “morir antes de morir” que antes vimos en la interpretación mística de la figura de Jesús— se puede comprender en qué medida es que “la idea del sacrificio está profundamente enraizada en la existencia humana”, no la tragedia de su identificación “con los gestos y los objetos del sacrificiales”, sino como “expresión profunda del hombre a Dios”, que como vimos “constituye el verdadero sacrificio”.

Esto debiera bastar como prueba de que, no obstante el énfasis pueda estar puesto en el aspecto colectivo, histórico social de la liberación a través de la utopía del Reino, de su espiritualidad práctica y concreta, no es menos cierto que en esta teología hay una honda comprensión de ciertos aspectos de las “verdades verdaderas”, transhistóricas, que vehicula el Cristianismo como religión y como mito. Para Boff, como cristiano, Jesús no fue sólo ni principalmente un hombre cuya propuesta y práctica de vida chocó y puso en cuestión tanto las prácticas eclesiásticas como políticas de su época, sino que hizo eso *porque*, en tanto que ser humano y desde —y, al mismo tiempo, *a pesar de y por*— su condición humana, estaba orientado por completo hacia Dios:

Con Jesucristo se dio un avance cualitativo dentro de la historia de la salvación: por primera vez la propuesta divina y la respuesta humana, palabra y realidad, promesa y realización, llegaron a una perfecta adecuación. En él se dio la salvación, de forma absoluta y escatológica. En él los dinamismos y las posibilidades latentes de la creación toda se concretaron y llegaron a la total plenitud. Por él entrevemos el futuro del mundo y del sentido radical del hombre y del cosmos. Cristo se consituye así en el punto de encuentro de la hermenéutica religiosa, de la historia del mundo y de los hombres.³⁵¹

³⁵⁰ V. LEONARDO BOFF *Jesucristo y la Liberación del Hombre...* op. cit., págs. 394-395.

³⁵¹ V. Id. *Ibid.*, págs. 42-78 (para la cita, pág. 78). Este trabajo contiene un trabajo anterior del propio autor, al que corresponden estas reflexiones: *Jesucristo, Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (1976).

El Reino no es sólo espiritual, pero, precisamente porque lo es de manera principal, se expresa revolucionando radicalmente la visión del mundo y las actuaciones del individuo y, desde él o ella, eventualmente, del colectivo; el modelo es la vida de Jesús, que en su individualidad realizada, muestra el potencial de todos y de cada uno. Sin embargo, dada la prioridad antropológica y colectiva de la teología latinoamericana, ello se ve como un paso necesario para la utopía del Reino de Dios “como revolución global y estructural del viejo mundo” capitalista en el que estamos hace ya varios siglos.

Hay un par de cuestiones que son de máximo interés para nosotros aquí. Primero, que es sólo a partir de esa condición interna —la de estar completamente orientado a Dios— que se expresa de manera radical, hasta en el momento mismo de la muerte, en su práctica vital, que Jesús resulta una persona en abierto contraste y oposición con los poderes político-sociales y eclesiásticos de su tiempo; *es una consecuencia, mas no una causa*. En la novela veremos que es la situación concreta, personal e individual, la que guía a los personajes y no convicciones ideológicas, teorías sociales revolucionarias ni nada que se le parezca. Sin embargo, veremos que muy menudo, de manera consciente, los personajes saben que su situación personal es compartida colectivamente, y si la figura de Dios nunca aparece explícitamente actuando o ni siquiera como tema o convicción personal, sí aparece a través de la figura de Jesús que ellos representan intertextualmente o, como lo veremos más adelante, dentro de una tradición intertextual, a través de una tranfiguración narrativa. Los personajes no se orientan hacia una idea atracta de Dios, sino hacia su representación —a imagen y semejanza— más concreta: el servicio al prójimo, hasta el sacrificio de la propia vida por un otro que, en su diferencia, por compartir mi propia condición y situación, es parte de un *nosotros*.

Asimismo, el énfasis colectivo y concreto de la novela, nos muestra algo que coincide con una apertura que acerca a la teología latinoamericanista de Boff a las líneas de la mística como el sufismo: frente al dogma cristiano que señala que Dios encarnó sólo en un hombre a través de la historia, por representar Jesús una verdad espiritual a través del mito, a través de un arquetipo (el del ser humano completo, que ha realizado el sentido de la vida humana orientándose a Dios a través de lo concreto

del mundo por medio del servicio a su prójimo), Boff no sólo reivindica la verdad del mito, sino que en su teología coloca el acento en el contenido utópico que condensa este arquetipo. De esta forma, para Boff, Jesús es el hombre unido a Dios, pero al ser el arquetipo de todo ser humano maduro muestra a todo ser humano la potencialidad que está en él, lo que se expresa colectivamente en la práctica concreta de la utopía colectiva del Reino, que no es una ilusión, sino un modelo histórico realizado por un hombre concreto, pero aún no realizado colectivamente. Con esto, la lectura de Boff se aleja evidentemente del dogma cristiano romano, acercándose a la visión mística de que todos somos Dios, pues no hay otra cosa que ÉL. A nuestro juicio, comprender esto es fundamental para alcanzar el sentido de la novela: de ahí, que no sólo los personajes relacionados con Jesús expresen su espiritualidad concretamente, a través del servicio, del *donarse a otros*, sino que no sea sólo un personaje en la novela el que puede y debe ser identificado intertextualmente con Jesús: Jesús es cada hombre o mujer que es capaz, aún en medio de la miseria, la explotación, la humillación, de trascender sus condiciones concretas de existencia, sobreponiéndose al dictum nietzscheano de que uno sólo es bueno cuando es feliz y no al revés, como plantea el Cristianismo.

Por último, **al analizar la novela, veremos cómo ya estaban la prioridad de los elementos antropológico, utópico, social, crítico y de ortopraxis, es decir, cómo en *Hijo de hombre* ya estaban concentradas, con anterioridad a la formalización teórico-práctica de la Teología de la Liberación, todas las prioridades que caracterizan a su cristología latinoamericana de la liberación.** Asimismo, es menester mencionar acá que **el lector debe tomar especial nota de los planteamientos expuestos acerca de la idea de la “aceptación de la muerte dentro de la vida”, pues ellos son fundamentales para comprender la perspectiva crítica de la novela que ahora nos interesa, para comprender cómo se reconfigura en su interior la imagen de Jesús.**

4. Jesús en el arte de la palabra II. Sobre la transfiguración ficcional o segundo excursio teórico necesario sobre una taxonomía específica propiamente literaria y otra tradición en la que se incerta Hijo de hombre

Si no son infinitas, al menos sí son indeterminadas las alusiones sueltas a Jesús en la gran literatura y no resulta posible ni productivo hacer un catálogo y ni siquiera —como hemos intentado hacer hasta acá con la música y la pintura, la escultura y el cine— una enumeración caótica que por intención connote un conjunto imposible de ofrecer por extensión. No obstante, resulta imposible no recordar ciertas escenas tan notables como ésa —tan clave para reconocer el sentido de la obra— en que Iván refiere el relato de “El Gran Inquisidor”, crítica feroz a la degradación de la Iglesia y a la pérdida de sentido espiritual de la sociedad de su tiempo —y del nuestro— en *Los hermanos Karamazov* (1880) de Dostoievski, o la recreación báquica que de “la última cena” realiza el personaje de Peeperkorn en *La montaña mágica* (1924) de Mann. En el caso de las obras que están más directamente relacionadas con la figura de Jesús a un nivel más estructural, esto es, en que a propósito de ella se construye el relato y/o que el sentido total o general de la obra no puede comprenderse sin ella, es difícil no recordar de inmediato algunos cuantos ejemplos de novelas tan célebres como *El idiota* (1869) de Dostoievski, *Cristo de nuevo crucificado* (1948) de Kazantzakis o *El evangelio según Jesucristo* (1991) de Saramago.

En el caso de nuestra América, acerca de las pariciones de distintas manifestaciones de la figura de Jesús, pensamos en su aparición a Ergueta y su diálogo con él en *Los siete locos* (1929) de Arlt o en el personaje de Rendón Willka de *Todas esas sangres* (1964) pero también en ese humo rosado que asciende desde la bahía de Chimbote, en las críticas de y a Cardozo, en el ascenso de Maxwell a la montaña, en la pregunta a Gustavo (Gutiérrez) y en las reflexiones sobre la esperanza —cita de San Pablo mediante— que el narrador del “¿Último diario?” realiza en su *El zorro de arriba, el zorro de abajo* (1971, póstuma) de José María Arguedas; en casos como el del cuento “La prodigiosa tarde de Baltazar” de *Los funerales de la Mamá Grande* (1962) o el célebre episodio de la ascensión a los cielos de Remedios la Bella,

que la salva de la muerte y el del destino de soledad de su estirpe, en *Cien años de Soledad* (1967) de García Márquez³⁵².

También puede rastrearse en poemarios como *Sermones y prédicas del Cristo de Elqui* (1977) y los *Nuevos sermones y prédicas del Cristo de Elqui* (1979) de Parra, retrocediendo a *Leyendas del Cristo Negro* (1967/1969) de Mahfud Massís, a *En la calzada de Jesús del Monte* (1949) de Eliseo Diego, los poemas “Convite y prefiguración” (1948) —diálogo poético entre Cristo y Huidobro— y “Única razón de la Pasión de N.S.J.C.” (1949) de *Liturgia* de Eduardo Anguita, hasta llegar al *Jesucristo* (1933) de Pablo de Rokha, en que ya leemos una temprana lectura marxista y latinoamericana del mito cristiano, en donde se da la dialéctica del discurso de la imagen poética que se une al pensar materialista e histórico, y en que la intimidad del discurso amoroso dirigido a la poeta y compañera se une a la meditación crítica del momento histórico presente, a cómo es que las semillas de éste y del futuro se encuentran el pasado, en un discurso libertario que busca integrar lo religioso y lo político, la imaginería del Cristianismo con los contenidos y propuestas del marxismo-leninismo del autor, en que la búsqueda de transformación revolucionaria de la sociedad capitalista no se desentiende de “el misterio y el vacío de la existencia”, constituyendo así, por los elementos de esta dialéctica, un importante antecedente literario —quizás el más importante en nuestras letras— de la novela que examinaremos un poco más adelante, en el momento central de esta investigación³⁵³.

³⁵² V. ROBERTO ARLT *Los siete locos*, Buenos Aires, Losada, 2011 y *Los lanzallamas*, Buenos Aires, Losada, 2013; JOSÉ MARÍA ARGUEDAS *Todas esas sangres*, Buenos Aires, Losada, 1964 y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell, Barcelona, ALLCA XX/Universitaria, 1997; GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ *Los funerales de la Mamá Grande*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001 (para “La prodigiosa tarde de Baltazar”, págs. 81-96) y *Cien años de soledad*, edición conmemorativa, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, Colombia, Alfaguara, 2007.

³⁵³ V. PABLO DE ROKHA *Antología*, Santiago, Multitud, 1954, págs. 142-191 (para la cita págs. 145-146). V. además EDUARDO ANGUITA *Poesía Entera. Obra Poética Completa*, Santiago, Universitaria, 1994, págs. 161-184 (especialmente págs. 166-168); ELISEO DIEGO *En la calzada de Jesús del Monte*, La Habana, Letras Cubanas, 1987; MAHFUD MASSÍS *Leyendas del Cristo Negro*, segunda edición corregida y aumentada, Santiago, Orfeo, 1969; NICANOR PARRA *Obras completas & algo + II. De «News from Nowhere» a «Discursos de Sobremesa» (1975-2006)*, edición establecida por Niall Binns e Ignacio Echeverría, con la colaboración de Adán Méndez, Galaxia Gutenberg, Chile, 2011, págs. 1-75.

Mención aparte merece —además de *Hijo de hombre* de Roa Bastos y como ya se dijo— el caso del conjunto de la obra de Carlos Droguett, muy especialmente el subconjunto constituido por las novelas que nos parecen como sus obras mayores y maestras: *Eloy* (1960), *Patas de Perro* (1965) y *El compadre* (1967)³⁵⁴; aunque mucho menos implícito en el caso de las dos últimas, ya se trate de un ex-zapatero, devenido en legendario y perseguido bandido rural, de un niño-adolescente genial, con un real par de patas de perro en la urbe latinoamericana o de un obrero de la construcción, borracho y enamorado, en las tres pueden rastrearse elementos intertextuales fundamentales de la figura de Jesús: los tres son crucificados —ya sea en el campo, en el cuartel de policía o sobre un andamio— por la ley y la pobreza, y, sobre todo, por su soledad. Y ello no debiera de extrañar, en el caso de un autor que

³⁵⁴ En un principio, esta tesis se planteó como un estudio que consideraba como *corpus* principal no sólo a *Hijo de hombre* de Roa Bastos, sino también *El compadre* de Carlos Droguett. Al respecto, nos permitimos citar a continuación algunas palabras que ya hemos publicado sobre la relación entre ambas: «Las dos novelas están fuertemente unidas, además del tema, por la poesía; sin embargo, si en *Hijo de hombre* el tono es triste y melancólico, calmado y sin estridencias, el ritmo es —salvo contadas excepciones del tal o cual diálogo o párrafo— lento, incluso cansino a ratos, de frase corta y mucho punto seguido, con énfasis en la *fanopeia*, en la poesía de las imágenes, mientras que en *El compadre*, en cambio, el tono es triste pero rabioso, pasional hasta la estridencia, mientras que el ritmo es tenso y rápido, acezante a ratos, y destaca sobre todo la *melopeia*, es decir, el énfasis puesto en los recursos eufónicos y eurítmicos del lenguaje; no es casual que ambos autores hayan comenzado —al igual que otros destacados narradores— como poetas en verso y que la novela de Droguett comience con un extenso y logrado poema en verso. Asimismo, si bien ambos están unidos por la figura de Jesús —sobre todo como el Cristo sufriente de la Pasión— como eje estructural, mientras en la novela de Roa Bastos —al menos en el capítulo que aquí comentamos— se destacan diferencias no sólo de clase, sino raciales, de género y hasta de salud, con un Cristo de Itapé hecho a imagen y semejanza de su escultor, escultor pobre y amerindio, masculino y femenino el mismo tiempo (como vimos, llevaba una peluca hecho con el pelo de María Rosa), enfermo de lepra, que metaforiza cómo la figura de Cristo se ramifica en muchos personajes, que encarnan en sus vidas concretas la figura del mártir muy fuertemente planteada (los intentos revolucionarios de la novela fracasan y son aplastados sangrientamente), mientras que en el caso de Droguett, este Cristo encarna muy particularmente en un personaje central, definido sobre todo por la variable de clase: Ramón Neira, proletario “humillado y ofendido”, obrero de la construcción crucificado en su andamio, en cuyo comienzo, al mismo tiempo que se critica a Jesús por ser “enemigo de la salud”, del goce y del bienestar corporal, para rescatar acto seguido el episodio de las bodas de Canaán y su vínculo con el vino, tan importante a lo largo de toda la novela; carne-pan sufriente del trabajo explotado y sangre-vino gozoso del ocio, que corresponden a una relectura dialéctica del dogma de la transubstanciación, en donde están el Jesús doliente del dogma y el Jesús gozador que aporta esta relectura droguetteana del dogma como mito (véase la nota siguiente), a imagen y semejanza de la de su maestro, el poeta Pablo de Rokha, y también a la del pueblo chileno que puede verse a sí mismo en esa representación de Jesús, doble y uno». V. CARLOS DROGUETT *Eloy*, prólogo de Alain Sicard, Santiago, Universitaria, 1994; *Patas de perro*, Santiago, Zig-Zag, 1965 y *El compadre*, México, Joaquín Mortíz, 1967, para la primera versión, y la recientemente aparecida nueva versión *El compadre*, prólogo de Fernando Moreno, Santiago, La Pollera, 2018. V. asimismo, para un brevísimo contrapunto entre *Hijo de hombre* y *El compadre*, nuestro trabajo ROBERTO AEDO «Más allá de las subalternidades crucificadas: la imagen de Jesús como símbolo articulador en *Hijo de hombre*», op. cit, págs. 147-148.

consideraba a Jesús como “el primer revolucionario del mundo”, que llegó a declarar que creía profundamente que “sólo hay literatura comprometida”, como “acto total que interesa al cuerpo y el espíritu del escritor, en términos teológicos, como un sacramento, en términos psiquiátricos, como un suicidio”, y que consideraba —siguiendo a León Bloy— que “el escritor que no escribe por la justicia, es un despojador de los débiles, un ladrón”³⁵⁵.

Sea como fuere, y contra lo que podría pensarse en un primer momento a propósito de las obras que retoman la figura de Jesús, tenemos que, por una parte, la cantidad de obras es mucho mayor de lo que podría sospecharse y, por otra, el tipo de acercamientos también resulta mucho más variado de lo que podría especularse en un principio, pues, si aplicamos una mirada taxonómica más fina, ni en el caso de las relaciones con una parcialidad o un episodio ni en el de las relaciones con la totalidad de la obra, los ejemplos que hemos dado son exactamente equivalentes.

En su excelente libro *La vida de Jesús en la ficción literaria* (1972), Theodor Ziolkowski propone el **concepto de “transfiguración ficcional”, como un tipo específico de posfiguración narrativa, esto es, de una obra literaria cuya “acción es «prefigurada» en una estructura mítica familiar”** y cuyo caso más (re)conocido sería el *Ulises* (1922) de Joyce, prefigurado en la *Odisea* homérica. **En el caso de la transfiguración ficcional propiamente tal, como su nombre lo indica, la posfiguración alude por correspondencia cultural al mito de Jesús, cuya vida funciona a menudo “como un esquema de acción que puede ser divorciado o abstraído de cualquier significado que alguna vez haya tenido” y que por ello se constituye “como base de una trama completamente moderna”, secularizada, puesto que “los paralelos son esencialmente formales y no ideológicos”, y que prefigura un capítulo o la novela (u obra) completa.**

Como fuere, más allá de ese hito puramente histórico, acerca de la transfiguración ficcional misma, **el héroe moderno cuya vida está prefigurada por la vida de Jesús “puede ser ocasionalmente un hombre bueno y hasta un**

³⁵⁵ V. CARLOS DROGUETT *Escrito en el aire*, Santiago, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, para la cita en el cuerpo acerca de la literatura comprometida, pág. 14, y, para la cita sobre Jesús en párrafo aparte, págs. 80-81. En tanto, para la cita de Jesús como el primer revolucionario, TEOBALDO A. NORIEGA *La novelística de Carlos Droguett: Aventura y compromiso*, Madrid, Pliegos, 1983, pág. 35.

cristiano”, pero también “un paranoico obsesionado, un elitista nietzscheano, un funcionario de partido ateo o un sagaz oportunista”, pues es muy común que su aparición en la literatura moderna no sea un reflejo de la figura que delinean los *Evangelios*. En este sentido, para precisar su área de estudio e interés, nos dice Ziolkowski que

Nos ocupamos principalmente de acontecimientos que caracterizan la vida de Jesús tal como ésta está registrada en su fuente más familiar, y sólo secundariamente con el *kerygma* —el significado convencionalmente atribuido por la fe cristiana a estos acontecimientos. No deseo sugerir que estas novelas fueron escritas en un vacío espiritual. Muy a menudo están inspiradas por un fuerte sentido de la misión cristiana; y aún cuando el autor se vea llevado a por la hostilidad hacia el cristianismo institucionalizado, el impulso motivador puede llamarse generalmente «religioso». Pero el entendimiento del Cristo kerygmático se ve matizado en gran medida por las circunstancias históricas, mientras que la vida de Jesús —Al menos el registro de esa vida en los Evangelios— permanece constante. (...) En otras palabras, Jesús nos proporciona nuestros criterios en su capacidad de figura mítica o héroe cultural cuya vida consistió en una serie de motivos o mitologemas tradicionalmente asociados: bautismo, tentación, reunión de los discípulos, realización de diversos «milagros», proclamación de un nuevo modo de vida, la última cena, agonía solitaria, traición, juicio y crucifixión. (La resurrección, desde luego, penetra en el reino de la fe cristiana: el Jesús histórico fue crucificado, pero sólo el Cristo kerygmático de la fe fue resucitado).³⁵⁶

No obstante suscribimos las palabras de Ziolkowski y su propuesta conceptual —la que, como veremos a continuación, no sólo resulta de toda utilidad para nuestro estudio, sino que es mucho más preciso de lo que en principio aparece—, se hace menester señalar algunos matices con respecto a la perspectiva que este profesor de Princeton desarrolló en su día. Primero, que si bien nos interesa principalmente el hecho artístico-literario como se da en la novela que constituye nuestro *corpus*, no dejaremos de lado la consideración de la importancia de ésta en tanto que acontecimiento cultural, en tanto ejemplo privilegiado no sólo de “transfiguración ficcional”, sino también de “transculturación narrativa” en América Latina. Segundo, que si bien para efectos de nuestra propuesta de lectura de la novela es imprescindible atender a su reconfiguración de la figura de Jesús, este trabajo se realiza —tanto a nivel de la producción como sobre todo de la recepción— con el Jesús del mito, lo

³⁵⁶ V. THEODOR ZIOLKOWSKI *La vida de Jesús en la ficción literaria*, s/t, Madrid, Monte Ávila, 1982, págs. 24-25 y 79-80 (para las citas en el cuerpo de nuestro texto págs. 21 y 79-80). La cita dentro de esta cita realizada por Ziolkowski, corresponde a un trabajo de Vincent Ferrer Blehl, S. J.

que implica, como vimos al tratar el mito, dimensiones simbólico-semánticas (una verdad sobre el ciclo de la vida) y estético-literarias (su relación con la poesía) que, contra lo que suele pensarse, se relacionan con la historia y no prescinden del tiempo lineal, como a menudo se cree, pero la incorpora a una lógica que la subsume y la trasciende. En este caso en particular, ello supone que **aunque *Hijo de hombre* está desde luego fuertemente ligada a la historia político-social del Paraguay, y reivindica una cierta lectura humanista-revolucionaria del mito de Jesús, atendiendo según la tónica de la época al Jesús histórico más que al del *kerygma*, el trabajo con el mito implica, como esperamos (de)mostrar, la incorporación poética de elementos no realistas que aun cuando se identifican con la instauración y la lectura institucional que de ellos realiza la iglesia, no tienen por qué ser leídos sólo ni principalmente de esa manera, pues se toma a Jesús y a su historia como mito y no como dogma o verdad divinamente revelada, eclesiástica y teológicamente determinada. Ello ocurre, precisamente, con el fundamental simbolismo de la reencarnación del que, a diferencia de nosotros, por razones de metodológicas —reductivas y equivocadas, a nuestro juicio— Ziolkowski se desentiende.**

Por lo demás, y como veremos también a propósito de *Hijo de hombre*, por una parte, incluso cuando la intención de un autor es clara para sí y está ciertamente presente en la obra, la lógica y la concreción poéticas de la misma suele subvertirla y rebasarla; así por ejemplo, es claro que el *Quijote* es mucho más que una novela contra las novelas de caballería, como así también que *Crimen y castigo* es mucho más que un libelo contra el alcoholismo en Rusia. Asimismo, por otra, si bien la transfiguración no vehicula la ideología del dogma cristiano, al que más bien subvierte y/o critica más o menos abiertamente, el asunto tampoco puede ser “pura o principalmente formal”, pues nunca puede prescindirse por completo del sentido, de cierto(s) nivel(es) de significado presente en las acciones que aparecen en el relato del mito; es sólo frente a esos significados que puede funcionar la parodia, por ejemplo, tan propia de transfiguraciones de la segunda mitad del siglo XX, como *Messiah* (1954) de Gore Vidal o *El tambor de hojalata* (1959) y *El gato y el ratón* (1961) de Günter Grass.

Hechas estas aclaraciones, podemos ver que Ziolkowski precisa más la “transfiguración ficcional”, por la vía de diferenciarla de otras categorías de ficción que trabajan con la figura de Jesús y con las cuales suele o puede confundírsela. A propósito de estas diferencias, sintetiza Ziolkowski:

Insistamos, pues, en las diferencias a fin de aislar y definir lo que puede resultar ser una útil categoría literaria. En resumidas cuentas, la transfiguración ficcional difiere de la biografía ficcionalizante y del *Jesus redivivus* en la medida en que introduce a un héroe moderno y no al Jesús histórico mismo. Y se distingue de la *imitatio Christi* y de los «seudónimos de Cristo» en la medida en que su acción está específicamente basada en el Jesús de histórico tal como está pintada en los Evangelios, y no vagamente inspirada en la concepción del Cristo kerygmático tal como ha evolucionado en la fe cristiana.³⁵⁷

Desde aquí, Ziolkowski distingue distintos tipos de transfiguraciones ficcionales que se han ido dando, de las cuales, algunas son de interés para abordar nuestro objeto de estudio.

En este sentido, y luego ciertos antecedentes previos como el de la primera crítica sistemática del profesor de lenguas orientales Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), “quien retrató a Jesús como un nacionalista judío cuya ejecución política sólo posteriormente fue interpretada por sus seguidores como un acto de autosacrificio espiritual”, adelantándose así en dos siglos a las tesis de autores racionalistas, como la que vimos sostiene contemporáneamente el marxista Gonzalo Puente Ojea, surge ya en el siglo XIX un “socialismo cristiano” que, con elementos de socialismo utópico y anticlericalismo, “se inspiró en la nueva imagen de Jesús humanizado”, y cuyo impulso se extendió ampliamente por toda Europa, concibiéndolo principalmente como un reformador social, cuya vida toma en las obras la forma de un “«cristianismo práctico» o un «comunismo cristiano»”.

Más adelante, y muy influida por la ampliación que de las ideas teológicas de Bruno Bauer —uno de los mentores del joven Marx— hizo la así llamada Escuela Radical Holandesa y otros autores, a la sospecha creciente acerca de la inexistencia histórica de Jesús, hubo básicamente dos respuestas dominantes bajo el primer tercio del siglo XX, caminos ambos, que ya estaban preparados por la obra de Strauss, que

³⁵⁷ V. Id. *Ibid.*, págs. 17-45 (para la cita en párrafo aparte, pág. 45).

ofrecen una visión mítica de Jesús y de los que hemos hecho uso —actualizado— en este estudio: “la escuela de la historia de las religiones”, en la que destacan figuras como Sir James Frazer y Mircea Eliade, y “la crítica de la forma (o historia de la forma del Evangelio)”, en la que destacan autores como Hans Küng o Edward Schillebeeckx. Si la primera amplió las resonancias simbólicas del Cristianismo, por la vía de relacionar o buscar identificar más o menos exitosamente a Jesús “directamente con las principales deidades paganas, o bien interpretar su figura como una amalgama de características tomadas de otros héroes de culto”, la segunda buscó renovar el estudio de las fuentes, revitalizándolas en su valor documental indirecto, restituyendo el estatuto de realidad histórica de Jesús. Dentro de esta interpretación mítica, para Ziolkowski hay tres que resultaron ser productivas para la elaboración de transfiguraciones ficcionales:

Una concepción que considera a Jesús como un héroe de la cultura paralelamente a las otras grandes figuras de la humanidad. Una segunda teoría lo considera como el producto sincrético de elementos apropiados de una variedad de cultos pre-cristianos o paganos. Un tercer punto de vista, finalmente, lo ve como la personificación espontánea de del anhelo religioso de la primera comunidad cristiana. (...) La teología liberal —y, por derivación, tanto el socialismo cristiano como la psiquiatría— habían estado obsesionados (sic) por el carácter supuesto del Jesús histórico. Ahora que la historicidad de Jesús era discutida o al menos declarada irrelevante, la atención se desplazó de la persona de Jesús a la experiencia colectiva de las primeras comunidades cristianas que dieron forma a la imagen de Jesús. «En los Evangelios no tenemos otra cosa sino la expresión de la conciencia de una comunidad», escribió Arthur Andrews. «La vida de Jesús, tal como es descrita por los sinópticos simplemente expresa de manera histórica las ideas metafísicas, esperanzas religiosas, las experiencias interiores y exteriores de la comunidad que tenía a Jesús por su Dios de culto».³⁵⁸

A esta relectura mítica de Jesús le sucede una “marxista” Jesús, una revitalización comunista de su figura, más radicalizada que la del socialismo cristiano: Jesús es testimonio histórico de una protesta social ya no sólo contra contradicción flagrante del clero y la corrupción de los valores, sino contra las estructuras económico-políticas mismas de la dominación de unos hombres sobre otros, o, en el lenguaje marxista ortodoxo, de una clase contra otra. Si ya a finales del XIX,

³⁵⁸ V. Id. Ibid. págs. págs. 169-199 (para las citas en el cuerpo y aparte, págs. 174-175).

“Kalthoff argumentaba que Jesús no era sino la proyección mítica del anhelo de reforma social y política entre las masas sojuzgadas de Roma”, más adelante, para 1922, “cuando Upton Sinclair escribió el apéndice de su «Cuento de la segunda venida», Jesús era considerado como «el mártir revolucionario más grande del mundo, el fundador del primer partido proletario del mundo»”. Para esta tradición, si bien el Jesús transfigurado aparece a menudo “como miembro del Partido con carnet”, también es cierto que la expresión “Camarada Jesús” apunta a que “todos estos hombres se mueven más allá del rígido dogma y disciplina de Partido para encontrar al prójimo en el sentido más amplio de «camaradas» o «compañeros»”, en una suerte de “desplazamiento del dogma estéril a un compromiso más humano”. Asimismo, para esta tradición

(...) no es ni la alucinación del héroe ni la conciencia del narrador lo que produce los paralelos entre el héroe y Jesús. En cambio, es la historia la que ha creado la analogía al empujar al héroe (...) a una posición frente a la sociedad y la autoridad análoga a la posición que Jesús ocupó en la Jerusalén de su día. No hay ningún sentido de identificación mística o de *imitatio* paranoica: la analogía no es producida por la psiquiatría ni por la fe, sino por la conciencia histórica.³⁵⁹

Es menester señalar, en este punto, un par de cuestiones relevantes. En primer lugar, quisiéramos decir que, a cierto punto, concordamos con la visión crítica del teólogo Karl-Josef Kuschel, en cuanto a que Ziolkowski no toca el meollo del asunto:

Si se excluye completamente la pregunta acerca de la significación teológica de Jesús o si uno nos e pregunta acerca de los motivos que hace que tantos poetas, escritores, guionistas, dramaturgos y cineastas expresen su fascinación por Jesús, luego acerca de las razones que les impulsaron a incertarlo de manera sorprendentemente figurativa en sus obras y sobre todo acerca de la función teológica que esta recepción puede tener, entonces uno se queda bloqueado solo en la superficie de las cosas, es decir, en las formas, estructuras y categorías, sin hacerse cargo de la complejidad de la situación.³⁶⁰

Sin embargo, concordamos sólo hasta cierto punto, pues entendemos que el germanista y profesor de literatura comparada de Princeton no pretendió ni prometió nunca eso, reflexionar críticamente acerca del trasfondo teológico del uso de la figura de Jesús por parte de los creadores de la transfiguración ficcional, pero sí pretendió

³⁵⁹ V. Id. Ibid. págs. 47-73 y 213-260 (para las citas en el cuerpo y aparte, págs. 222, 226 y 243).

³⁶⁰ Kuschel citado por Toutin. V. ALBERTO TOUTIN op. cit. págs. 199-201 (para la cita, pág. 201).

un catálogo de obras para el ámbito europeo y estadounidense, y una taxonomía con contenido que dialoga con la historia política y cultural de las mismas, y nos parece que en ello cumplió a cabalidad, además de darnos, sobre todo, el concepto mismo de transfiguración ficcional narrativa, que nos permite una aproximación teórico-metodológica a *Hijo de hombre* en el contexto de una tradición literaria anterior en la cual también se inserta. A trabajos como el nuestro corresponde, más que, por ejemplo, el comenzar a delinear una tradición de transfiguración ficcional, con la perspectiva latinoamericana de una transculturación narrativa, también y muy especialmente, el indagar la verdad teológica de Jesús desde una cristología latinoamericana e ir más allá del ámbito de la teología, al del mito y al de la espiritualidad, pero también más allá del Cristianismo o cualquier otra religión, y todo ello, en el bien entendido de que —como olvidan algunos teólogos y pareciera olvidar también Kuschel— cuando se trata del arte, y no de textos teológicos o espirituales, la forma es también el fondo, la manera de decir es también lo dicho.

Asimismo, en segundo lugar, quisiéramos decir que, en el caso que nos interesa aquí —el de *Hijo de hombre* de Roa Bastos, perteneciente en la taxonomía de Cedomil Gioc a la generación del 42 o de Neorrealismo³⁶¹—, epocalmente intermedio en relación a las transfiguraciones ficcionales de cuño “marxista” y de las paródicas de lo que Ziolkowski llamaría las del “quinto evangelio” en Europa y Estados Unidos, el cambio no se verifica en el sentido paródico y degradado de estas últimas³⁶², no sólo porque este autor está etariamente más cercano a los primeros que a los segundos o por un simple “retraso” en el copia del “modelo metropolitano”, sino por razones propias de la historia de Nuestra América, diferenciales del contexto europeo y estadounidense que trabaja Ziolkowski.

En el caso de la obra que nos ocupa, esperamos poder mostrar, en un sentido inverso en el que suele hacerse la lectura, que aun cuando dentro del esquema taxonómico que Ziolkowski describe para las transfiguraciones ficcionales, *Hijo de hombre* se adscribe más o menos conscientemente a la tradición marxista, corriente de pensamiento con la que simpatizó en algún

³⁶¹ V. CEDOMIL GOIC *Historia de la novela hispanoamericana* op. cit., págs. 217-222.

³⁶² V. THEODOR ZIOLKOWSKI *La vida de Jesús en la ficción literaria* op. cit., págs. 259-307 (especialmente págs. 260-261).

grado Roa Bastos, nos parece que, no obstante y como veremos desde el título mismo, es la línea mítica la que aflora *por debajo* de la airada protesta y del deseo o la necesidad de la revolución social y política de las condiciones materiales de la vida, alumbrando con una *otra luz* por los “intersticios del discurso” crítico y llevándonos más lejos del mito en sí mismo, sino a ciertas verdades espirituales que el mito es capaz de comportar.

5. Hijo de hombre: fractales y metonimias paraguayas para una imagen latinoamericana de Jesús, el Cristo

Hechas estas diversas consideraciones y contextualizaciones teórico-críticas, nos encontramos en condiciones de retornar a *Hijo de hombre* para el desarrollo de nuestra propia propuesta de lectura de la obra.

5.1. Marco intratextual para la interpretación de la obra: título

Desde su título, estructura y epígrafes, la figura de Jesús de Nazaret asoma como el personaje principal tras los —a menudo entrañables— personajes que aparecen y reaparecen —como en un baile de máscaras, *metamorfosis de lo mismo*— a lo largo de la novela.

El título constituye una leve paráfrasis de una perífrasis: *bar nash*, “Hijo del hombre”, semitismo con el que —según los sinópticos y salvo cuatro excepciones en todo el Nuevo Testamento— sólo Jesús se refirió tanto al ser humano en general (por ej., Mt. 8: 20) como indirectamente a sí mismo (por ej., Mc. 8: 31). Dicho semitismo equivalía a una manera modesta de hablar en primera persona del singular y tiene antecedentes como la expresión “el hijo de Adán” (Sal 8: 5). No obstante, al mismo tiempo la expresión se refiere en clave cristológica al título con el que se designa a un “ser celeste, trascendental, quizá angélico e incluso divino, al que se da el Reino de Dios”, adquiriendo más importancia en los apócrifos (por ej., 1 Henoc 46-9), donde se le identifica con la figura de *Cristos*, es decir, del Mesías, al que ya nos referimos

en el capítulo sobre Jesús y que, como la lectora y el lector atentos recordarán, en la tradición judía equivalía tanto a un rey guerrero que liberaría de su yugo al pueblo de Israel (esto es, a “los/as creyentes”, como, después de Jesús, lo haría con los musulmanes el Profeta Muhammad), como a un mártir, a un ser humano completo que se sacrificaría por los demás, concepción que sí calza con Jesús. En los sinópticos, la expresión *bar nash* aparece tanto para hablar de “la vida presente” de Jesús, como para referir a las “predicciones de su pasión, muerte y resurrección”, y su posterior “venida como Hijo del hombre en un futuro glorioso”³⁶³. “Embutido de ángel y bestia” al decir de Nicanor Parra, esta doble condición, mamífera y angélica, terrenal y trascendente de hombres y mujeres, encarna en la figura de Jesús como *totalización de lo humano*.

No obstante, en la novela esta doble condición está utilizada claramente en favor de la acepción humano-terrenal de la expresión semítica, lo cual está también marcado textualmente no sólo en el sentido del título, y en la acepción que de éste hemos visto que se privilegia, sino que también desde la eliminación del artículo determinado en la traducción castellana como paráfrasis. Recordemos que, como ya vimos, destacados teólogos como Schillebeeckx y Küng, han insistido en que, a diferencia del modelo griego, Jesús no fue “Dios disfrazado de hombre”, sino un hombre a través del cual actuó Dios en este plano y al cual los cristianos ven como “mediador” y única “encarnación” del *Logos*, del Verbo. Como vimos por medio de Tillich, la doctrina de la Iglesia cristiana sostiene la paradoja —así lo reconoció por lo menos este destacado autor— de que sólo en un caso, el de Jesús, se dio el que, no obstante estar sujeto a las mismas “condiciones de existencia” de todas y todos, sólo un hombre histórico y concreto, Jesús de Nazaret, pudo realizar nuestra “naturaleza humana esencial”, que “incluye la unión de Dios con el hombre”. Sin embargo, como vimos también, según lo que el propio Tillich reconoce en tanto “representante de Dios ante los hombres” y realización de la “imagen de Dios en el hombre”³⁶⁴, Jesús estaría más cerca de la imagen y concepto que de él se tiene en la tradición islámica y

³⁶³ V. *Nueva Biblia de Jerusalén* pág. 1.434 y GEZA VERMES, *Jesús el judío* op. cit., especialmente págs. 171-202.

³⁶⁴ V. supra notas 221 y 222.

especialmente en el Sufismo: un profeta y santo, un maestro que encarna la “Palabra”, el “Espíritu de Dios”.

En la novela, no sólo se opta radicalmente por el aspecto humano de Jesús implicado en la fórmula “*bar nash*”, sino que también se radicaliza dicho componente por la vía de —como esperamos mostrar, ya *en* y *desde* ese fractal de la novela toda que es el primer capítulo— ampliar la “mediación”: de *una* persona, la de Jesús en el Cristianismo y su dogma de fe, a la de principalmente tres personajes, que van y vuelven, a través de sus capítulos, movimiento que encarna así, a nivel de la representación narrativa misma, algunos rasgos que vimos que según Boff —y nosotros modestamente coincidimos con él— caracterizaban a la cristología latinoamericana; así por ejemplo, la primacía de lo antropológico y de lo social.

En efecto, esta perspectiva hace que, como veremos hacia el final de nuestro análisis, desde esos tres personajes —número que que en su representación evoca, más o menos evidentemente, el ampliamente popular dogma de la Santísima Trinidad, del Dios trino y Uno—, y dado tanto el nivel arquetípico de Jesús como ser humano realizado, como el énfasis antropológico y social, en su humanización y en su colectivización, a través de una representación plural y no unitaria dentro de una misma novela —como, asimismo, por otros motivos simbólicos y metanarrativos que veremos hacia el final de de nuestra propuesta de lectura—, tenemos que en *Hijo de hombre* el alcance simbólico del protagonismo alcanza a todo un pueblo e, incluso, desde un cierto sentido, a la humanidad toda. Ello fue algo consciente por parte de Roa Bastos, siendo explicitado en un texto clave, amplia y justamente conocido y citado. Refiriéndose a esta obra, nos dijo su autor:

Su tema trascendente, al margen de la anécdota, es la crucifixión del hombre común en la búsqueda de solidaridad con sus semejantes; es decir, el antiguo drama de la pasión del hombre en lucha por su libertad, librado a sus solas fuerzas en un mundo y en una sociedad inhumanos que son su negación. Los protagonistas son múltiples, se mueven al nivel de la vida cotidiana con su carga de debilidades y penurias y se ven enfrentados a situaciones extremas que agotan en ellos su capacidad de renunciamento y sacrificio, sin que la degradación ni el sufrimiento logre aniquilar su núcleo último de bondad o de inocencia. Luchan y mueren para que ese destello sobreviva, acaso sin tener conciencia de ello, porque la esperanza en la redención del hombre por el hombre es tan fuerte como el instinto biológico. Yo seguí el gráfico de esta esperanza, en el comportamiento real de mis personajes de carne y hueso como «el recuerdo de

aquello que no se ha poseído nunca», y entonces sentí que una pulsación sanguínea de vida y verdad se sobrepuso en mi novela a su consistencia fantasmagórica de ficción, durando y aún proyectándose, al menos para mi sensibilidad, en la imagen ideal del hombre común de todos los tiempos y lugares.³⁶⁵

Asimismo, estos y otros sentidos complementarios pueden verse en los epígrafes de la novela: las tres citas bíblicas de Ezequiel (Ez. 12: 2; 12: 18 y 14: 8) y la del *Himno de los muertos de los guaraníes*.

5.1.1. Marco intratextual para la interpretación de la obra: epígrafes

Con respecto a las tres citas bíblicas del epígrafe, Hans-Josef Kuschel — parafraseado y citado por Toutin— ha reflexionado lo siguiente:

Todo el ministerio profético de Ezequiel se encuentra marcado por el exilio que vivió Israel en Babilonia. Sus palabras y oráculos giran en torno a una idea central: «El asedio y la destrucción de Jerusalén sí como la deportación expresan la acción punitiva de Dios contra un pueblo recalcitrante que se entregó continuamente a la idolatría, blasfemando el nombre de Yahvé, el Dios del pueblo de Israel». En este horizonte, Dios se dirige a su pueblo a través de su profeta, al cual llama «hijo de hombre». Con esta apelación se designa simplemente a un hombre escogido por Dios que vive en medio del pueblo al que éste lo envía. El pueblo es obediente y recalcitrante a las palabras y gestos que el profeta hace en nombre de Dios. Esta dimensión antagónica del ministerio profético arroja una luz y profundidad nuevas a los personajes que declinan la figura del «hijo del hombre» en la novela. A través de ellos no se busca describir simple y brutalmente la situación del hombre y la del pueblo paraguayo, sino también y sobre todo, la situación de violencia y oposición que encuentran entre sus mismos compueblanos aquellos que se sienten investidos de una misión que tienen que cumplir cueste lo que cueste. «*El hijo del hombre* es siempre un enviado de Dios [en el caso de los profetas, en los personajes de la novela, estos se sienten investidos por un deber para con sus semejantes] y que, a la vez, vive en conflicto en medio de las circunstancias imperantes en su época».³⁶⁶

Antes de ver con cierto detalle cada uno de los epígrafes, nos gustaría realizar algunas consideraciones a propósito de la cita anterior. Primero: a través de la figura de Ezequiel, se alude al exilio de Israel en Babilonia, esto es, esotéricamente, al exilio del conjunto de los creyentes en el mundo, en la materia, y los apegos que generan

³⁶⁵ V. AUGUSTO ROA BASTOS «El autor habla de su novela» en ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO *En torno a Hijo de Hombre...* op. cit., págs. 11-13 (para la cita, págs. 11-12).

³⁶⁶ ALBERTO TOUTIN ss.cc. op. cit., págs. 398-399.

sus goces o la creencia en ésta como única realidad, como metáfora de la condición humana, en tanto almas encarnadas que han olvidado de dónde vienen y para dónde van, y, en medio de esto, la figura de un profeta, es decir, uno de ellos que, por su cercanía con Dios, es escogido para recordarles la existencia de un único Dios, de su deber de adorarlo, advirtiéndoles de las a menudo feroces consecuencias para ellos en caso de no abandonar las múltiples formas que toma la idolatría. Esta situación de Ezequiel es, *mutatis mutandis*, la de todos los profetas, que ha menudo son tomados por locos, mentirosos o irrespetuosos de las tradiciones, siendo a menudo criticados y rechazados por la mayoría de su pueblo, a excepción de unos cuantos que los siguen; piénsese en Noé, Hud o Set, por ejemplo.

Esta condición es, por supuesto, en virtud de lo desarrollado en el segundo capítulo y de lo recién dicho antes, a propósito de la expresión semítica que da título a la novela, la misma condición de Jesús en tanto que profeta, con la diferencia de que, en su caso, y a diferencia de otros profetas, todo fue más extremo: él fue no sólo criticado y rechazado por amplios sectores de su propio pueblo, sino que también llegó a ser humillado, torturado y asesinado por los poderes imperiales y coloniales de turno. Y si tanto la condición de profeta como la expresión “hijo de hombre” unen a Ezequiel con Jesús, también es menester resaltar aquí que es en este último, en tanto que modelo cultural del hombre realizado en su máximo potencial humano por su entrega a Dios y el hallazgo experiencial de propia y más íntima naturaleza, pero también debido a su identificación con los más desposeídos, con los más débiles, por la naturaleza de su misión profética y la manera en ésta terminó, que las citas de Ezequiel en la novela conectan particularmente con los personajes que —al vencer y sobreponerse a sus condiciones de existencia— lo representan y encarnan en la transfiguración ficcional narrativa de la novela, mas, también, con el conjunto del pueblo paraguayo y, desde ahí, con la humanidad toda, que puede reconocerse más o menos en su esencial fragilidad, en su sufrimiento, en su precariedad.

Y a propósito de este sufrimiento, ello puede y debe ser entendido en varios niveles: como resultado de la injusta violencia ejercida para sostener la plusvalía resultante de los intereses de la clase dominante, es decir, como resultado de la explotación del hombre por el hombre, pero también como

castigo de Dios a nuestras múltiples formas de idolatría y, más profundamente, como una bendición, en tanto oportunidad de purificarnos y acercarnos de esta forma a ÉL, hasta llegar a la consciencia del estado de unidad. Como lo habrá notado el lector más perspicaz, creemos que todos estos niveles se dan en la novela, y que es posible establecer un paralelismo entre éstos y los niveles en que estudiamos a Jesús en el capítulo anterior. Asimismo, es menester recordar aquí que tanto para la sabiduría guaraní como para el esoterismo islámico (que es la tradición espiritual desde la cual hemos interpretado aquí, principalmente, a la figura de Jesús), “todo viene de Dios”; tanto lo “bueno” como lo “malo”, lo “gozoso” como lo “doloroso”, pueden llegar a entenderse en la lógica más o menos infantil de “castigo” o “premio”, a condición de que se comprenda que el punto de referencia para dicho calificativo es lo que nos acerca o aleja de ÉL. Sólo si nos sometemos humildemente a Su voluntad, tal vez pidiendo por Su clemencia y Su misericordia, pero soportando con coraje y compostura lo que sea que nos haga vivir, es que podremos —si Él lo permite— comprender la razón y el sentido profundos de cada experiencia³⁶⁷.

Dicho esto, he ahí que, aunque en Ezequiel, Dios utiliza la expresión “hijo de hombre” para dirigirse a este profeta, en la primera de las tres citas (“Hijo del hombre, tú habitas en medio de casa rebelde”) se alude aquí, en primer lugar y por recontextualización de lectura, a la situación histórica de Jesús: al alejamiento tanto de Israel como de Roma de Dios, y a la consecuente situación de Jesús frente a los poderes tanto religiosos como políticos de su tiempo, y, en segundo lugar, al contexto de tensión revolucionario-mesiánica que ya vimos en un capítulo anterior, tanto dentro del pueblo de Israel como en la relación entre éste y el colonialismo del

³⁶⁷ Un pequeñísimo botón de muestra: nos levantamos de madrugada (4:30 a.m.) a escribir otra parte de la tesis, cuando nos percatamos de que el archivo de la misma no estaba en el ordenador... y, sin revisarlos, por costumbre, borramos todos los archivos recobrados de la papelería donde, por error absolutamente involuntario, podría haber estado. Buscamos en los respaldos y, justo en esta ocasión, no habíamos guardado —como solemos hacer luego de cada sesión de trabajo— respaldo en disco duro externo ni en el mail del trabajo de la noche anterior. No hubo otra, pues, que reescribir todo el trabajo de la sesión anterior. Luego de maldecir —más que por dificultad, por sorpresa y tedio— un par de veces, nos pusimos a trabajar no en lo que habíamos pensado, sino en lo que pensábamos que ya estaba hecho, y ahí estaba el sentido: por un lado, es evidente que esta versión quedó más honda y clara, y, por otra, para volver a recibir —una vez más— nosotros mismos esta lección de la que dejamos constancia por escrito más arriba y aquí mismo; hasta el día en que haya sólo confianza y aceptación, sin duda ni queja.

Imperio Romano, pero que debemos recordar aquí: si bien es cierto Jesús distinguió claramente entre lo que era debido tanto al César como a Dios, y no estuvo a favor de la lucha armada, la radicalidad de su misión (cumplir la ley mosaica en espíritu y no sólo en la letra, “sanándola”, además de rescatar a las ovejas descarriadas de Israel), necesariamente lo hizo aparecer en dicho escenario como un hereje frente a rabinos y fariseos (pues comía y bebía con los sujetos más despreciados de su tiempo socio-cultural, ya que “no respetaba” preceptos rituales como el ayuno o el descanso en el sábado) y como un agitador social frente a las autoridades civiles y militares del Imperio de turno (es decir, como alguien cercano a lo que el pueblo judío esperaba como Mesías, un líder santo y guerrero que liberaría a Israel de la esclavitud, por entonces romana; como es sabido, multitudes se reunían a su alrededor y entre sus seguidores más cercanos figuraban también algunos revolucionarios zelotas). Por ello, si bien insistió una y otra vez en que su Reino no era “de este mundo” (Jn. 18: 36), sabía que su desempeño, que su misma *praxis* espiritual cotidiana, no traería “la paz, sino la espada” enfrentando a padres e hijos (Mt. 10: 34-35), por lo que no es extraño que las autoridades religiosas de su pueblo complotaran para entregarlo y que las seculares de Roma, luego de ensañarse con él y humillarlo especialmente por su condición de Mesías en tanto que “Rey de los judíos” (Mc. 15: 26), lo ajusticiaran con la crucifixión, el martirio y la muerte destinados a los rebeldes y agitadores sociales ³⁶⁸, lo que en la novela de Roa Bastos se conecta con el impulso revolucionario paraguayo (y latinoamericano), frustrado y aplastado aquí en su forma de revuelta campesina, que vuelve como el “retorno de lo reprimido” en su historia y en la de la novela, a través de padre e hijo: Casiano y Cristóbal Jara.

El segundo epígrafe (“Come tu pan con temblor y bebe tu agua con estremecimiento y con anhelo”), refiere tanto al aprovechar la existencia terrenal como un regalo de Dios, gozar de los placeres de la subsistencia mientras se pueda, dada la condición precaria y pasajera del ser humano —en el caso de Jesús, él dijo que mientras estuviera con sus discípulos, había que celebrar ese amor, que ya habría tiempo para ayunar cuando no estuvieran juntos (Mc. 2: 19-20)—, como al hacerlo sin darlo por sentado, con conciencia de gratitud a Dios, lo que se relaciona en la

³⁶⁸ V. Id. Ibid., págs. 25-25 y ANTONIO PIÑERO *Jesús y las mujeres* op. cit., págs. 19-23.

novela tanto con opciones marginales de ciertos personajes que como el Doctor Dubrovsky y María Regalada, y al igual que Jesús, se dedican al servicio de los más débiles y desposeídos, dando la espalda al mundo como prioridad, como con la situación de marginados de los personajes y grandes sectores sociales, que no obstante la explotación y hasta esclavitud que a veces significa para ellos vivir con la posibilidad real y hasta inminente de ser asesinados por sus “empleadores”, son capaces de disfrutar plenamente con —y hasta de— lo mínimo, como ocurre en ciertos momentos con Natividad y Casiano, aun en medio del horror de la esclavitud disfrazada de trabajo. Asimismo, es menester hacer notar que refiere tanto al pan, es decir, principalmente a la satisfacción de las necesidades de carácter más físico, más concreto (aunque, por el dogma de la transubstanciación, en el contexto del ritual de la misa el pan representa un alimento espiritualizado, el alimentarse de la esencia, de la luz que vehicula el maestro), como al agua, que por el contrario nos habla sobre todo de la necesidad más interna, metafísica (no obstante, por su papel en la composición del cuerpo humano, también está conectado con el aspecto concreto), que como veremos aparece en la novela por medio de la sed, a propósito de dos de las tres transfiguraciones transculturales, Gaspar Mora y de Cristóbal Jara, y también en momentos de vida o muerte, tanto en su infancia como en su adultez, en el caso de Miguel Vera.

El tercero, en tanto (“Y pondré mi rostro contra aquel hombre, y le pondré por señal y por fábula, y yo lo cortaré de entre mi pueblo”), nos habla, por una parte, del posible castigo divino para con los explotadores y traidores, representados en la novela por personajes como Juan Cruz Chaparro —conocido también como “Juan Kurusú”, brazo derecho de Aguilero Coronel— y el extelegrafista y luego jefe político Atanasio Galván, respectivamente. No obstante, por otra, también nos habla de la capacidad de Jesús y de sus encarnaciones en la novela para representar, en y desde su individualidad, a toda la humanidad, desde la perspectiva del creador: ya se trate de Dios o del novelista, consiste en dejar un signo, una historia —como símbolo y/o alegoría de la condición humana—, para quienes puedan verlo y entenderla, respectivamente. Así por ejemplo, nos dice Miguel Vera como narrador, a propósito

de esa representación de Jesús que es Gaspar Mora, pero, ahora, en una parusía en clave de enamorada:

También ahora la puedo imaginar a María Rosa buscando, esperando al desaparecido, purificándose en la espera, como si de golpe hubiera descubierto que todos los hombres eran uno solo y que precisamente ese hombre ya no estaba y quizá no regresaría nunca.³⁶⁹

Los versos del cuarto epígrafe (“... He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos... / Y haré que vuelva a encarnarse el habla... Después que se pierda este tiempo y un nuevo tiempo amanezca...”), sintetizan algunos aspectos de los anteriores: ya sea en el tiempo histórico (futuro y posible de una post-revolución) o en el nuevo ciclo del tiempo mítico —pues ambos están presentes tanto en el Cristianismo como en la novela—, el creador ha de hacer que la voz —el verbo, el aliento que anima, pero también la memoria social y de la especie— vuelva a encarnar; en el caso de la novela, como veremos a continuación, en los sujetos (re)creados —narradores y personajes— *en y por* el lenguaje literario, que en este caso establece también la mediación problematizada de la traducción de lo social por lo individual, pero asimismo la de un caso de bilingüismo muy particular en el contexto latinoamericano.

5.1.2. Marco intratextual para la interpretación de la obra: estructura

En cuanto a su estructura, en su versión definitiva, prologada en 1983 y publicada al año siguiente, la novela se compone de 10 partes, cada una de las cuales funciona muy bien en tanto que relato de forma independiente, pero que, atendiendo a sus múltiples imbricaciones de personajes, de trama y, sobre todo, al ritmo semántico de su recreación transcultural del protagonista de los *Evangelios*, se potencian como un todo³⁷⁰ y forman en su conjunto uno de los más sorprendentes monumentos

³⁶⁹ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre*, op. cit., págs. 52 y 214 (para el paralelismo con la espera de Dubrovsky, por parte de María Regalada).

³⁷⁰ V. JEAN ANDREU «Hijo de hombre, fragmentación y unidad», *En torno a Hijo de Hombre...* op. cit., págs. 89-106 (especialmente págs. 92-98 y 104-106).

documentales acerca de la historia profunda de su Paraguay y, por extensión analógica, de nuestra América. Como reconoce el propio Roa Bastos en un importante texto antes citado, a propósito de la estructura que se le impuso, de la forma de la novela:

De esta manera, el desarrollo del tema se me impuso desde el comienzo con su propia forma: como la progresión de una sinfonía bárbara a través de sus variaciones fundamentales. De aquí que los capítulos de la novela mantengan la estructura inicial del cuento que le dio origen, eslabonados entre sí no por simple yuxtaposición sino por las necesidades del ritmo y de la fluencia interna de la narración. No he perdido mucho tiempo en estas preocupaciones de estilo o de composición arquitectónica. Pienso que la novela americana se está despojando de su barroquismo formal a favor de una mayor flexibilidad orgánica en su construcción. Con respecto a esta simbiosis de dos géneros, en el caso de mi novela, la he utilizado solamente en función de las ventajas que me ofrecía para el rápido juego de las mutaciones, el desplazamiento y espesor de la vida captados por el ritmo narrativo como una estructura en movimiento y las modulaciones insospechadas que a veces se obtienen de los contrastes.³⁷¹

De esta forma, la novela que sintetiza el cuento originario, su multiplicación y articulación novelesca, se asemeja a una “sinfonía bárbara” que se da “a través de sus variaciones fundamentales”, que no responden a las exigencias de una arquitectura pre-pensada y determinada (a la manera de otras obras maestras, como *Conversación en la Catedral*, por ejemplo), sino que a las necesidades de ritmo y fluencia de las variaciones, esto es, del ritmo semántico de los cuentos, las historias nucleares que corresponden a cada una de las tres transfiguraciones transculturales en la novela, es decir, según una lógica poético-mítica:

¿Es una novela simbólica o alegórica? Me decepcionaría comprobarlo. Su acción transcurre en el Paraguay, un país signado culturalmente por la fusión del idioma hispánico con un idioma primitivo, es decir, cercano todavía a la naturaleza, a los elementos, a los mitos. No sé en qué medida he podido contener la irrupción de este trasfondo mítico. Creo, sin embargo, que la novela americana es inevitablemente poética. La vibración lírica o mágica es uno de los puentes de acceso a la realidad ambiental y a la psicología de los tipos humanos cuya simplicidad no es por ello menos rica, puesto que participan de ese animismo primario que el ambiente les confiere. No he pretendido hacer una novela regional o americanista, en el mal sentido del término. No me interesan el color local ni el pintoresquismo, como tampoco las ingenuas premisas de las novelas de tesis o que se proponen una *praxis* determinada. Si ello ocurre, debe

³⁷¹ AUGUSTO ROA BASTOS «El autor habla de su novela» op. cit., pág. 12.

irradiar de la temperatura natural del contexto. Sé que nadie puede lograrla precipitadamente, por la sola fuerza de su pensamiento.³⁷²

En consonancia con lo planteado en el primer capítulo y en momentos anteriores dentro de éste mismo, Roa Bastos muestra plena conciencia tanto del carácter poético como de la perspectiva abierta (no-regionalista o universalista, en el sentido de indagación situada de la condición humana) de su novela. Por supuesto, esta perspectiva abierta no significa formalismo o ausencia de todo compromiso ético-estético:

Ya se ha generalizado y arraigado la convicción de que el novelista debe ser un testigo de su época y sus novelas un testimonio, un acto de participación, el más intenso posible, en la vida intelectual y espiritual de sus semejantes. Ello no está dado por la integridad estética, únicamente; emana sobre todo de su pasión moral, de su espíritu de responsabilidad.

En *Hijo de hombre* he tratado de encontrar uno de los muchos y cambiantes rostros de la verdad de nuestro tiempo, del hombre de todos los tiempos, de la raíz misma de la colectividad a la que pertenezco, en la pulsación vital de sus luchas y sacrificios; de esa verdad que, como lo dice Faulkner, el hombre no puede violar sin remordimiento. Y menos el escritor que debe testimoniar sobre ella.³⁷³

En efecto, y a diferencia de lo que ha solido pensar y destacar la mayoría de la crítica y como hemos afirmado antes, “la pasión moral” y “el espíritu de responsabilidad” de Roa Bastos, su compromiso como ser humano y escritor, se expresa poético-literariamente antes que histórico-políticamente, y la lógica de estructuración de la narración corresponde así a las representaciones de las figuras de Jesús en la novela, es decir, del mito recreado poéticamente y no de la historia social que sirve de marco vital para estos personajes; sólo el último de ellos, Cristóbal Jara, se relaciona con el episodio histórico más presente y no sólo aludido en la novela, esto es, la Guerra del Chaco. Si no se comprende esto, el lector corre el riesgo de encontrar desconexión entre los distintos núcleos narrativos, no logrando ver que cada uno de éstos es una “variación fundamental” del mismo símbolo (Jesús) y del mismo tema (la crucifixión del hombre común en su búsqueda de liberación, que para nosotros no es sólo —ni principalmente— una cuestión político-social). Un ejemplo de ello es la lectura crítica de David Maldavsky, que busca —a nuestro juicio—

³⁷² Id. *Ibid.*, págs. 12-13.

³⁷³ Id. *Ibid.*, pág. 13.

erróneamente en Vera la unidad de la trama: la figura del narrador-personal, del personaje de Miguel Vera, en efecto atraviesa toda la novela, pero lo hace, primero, para dar una visión intimista, parcial y desencantada de algunos de los hechos —que contrasta tanto con la perspectiva del narrador base como con la de Macario, narrador personal traducido y enmarcado por el mismo Vera— y para conectar, a nivel de la vida concreta de un personaje, a las tres representaciones de Jesús en la novela³⁷⁴.

Asimismo, esa unidad en la diferencia, que se expresa a nivel de personajes en las tres transfiguraciones transculturales de Jesús y narrativamente en lo bien que funcionan sus partes a la vez como relatos autónomos y como conjunto, se encuentra ya simbólicamente cifrada en su estructura: el número diez representa la “realización espiritual” y el “retorno a la unidad”, ya que visualmente reúne al primer entero con la ausencia de sí (1 y 0), detrás de lo cual está la primera unidad (1+0), pero también en cuanto implica la unión potencial de todos los demás números (9+1; 8+2, 7+3, etc.)³⁷⁵.

Así, vemos cómo el simbolismo numérico de la estructura de la novela se corresponde con la lógica poético-metonímica que hemos visto: Jesús, en tanto ser humano realizado en su naturaleza esencial, representa la portencialidad de todos los seres humanos y, en la novela no es uno, sino que son varios personajes, en su diferencia, las distintas encarnaciones como realizaciones de diversos aspectos del Uno que somos, simbolizado en la figura de Jesús. Este mismo sentido de unidad en lo diverso, junto al intertexto bíblico principal que estructura la novela, se encuentra, asimismo y como lo vimos, ya desde el título.

Otro aspecto de la estructura es el tratamiento del tiempo y del espacio. Con respecto a esto, cabe destacar que, como bien señala Sergio Ramírez, *Hijo de hombre* “altera el discurso cronológico, lo mismo que los planos espaciales, a la manera como poco después empezará a hacerlo Mario Vargas Llosa a partir de *La ciudad y los perros* (1962)”, por lo cual debemos ver su autor “como un precursor de lo que será la

³⁷⁴ V. supra nota 100.

³⁷⁵ V. EDUARDO CIRLOT op. cit., pág. 337.

modernidad literaria del continente, de la que él mismo será figura señera después de la aparición de *Yo el Supremo*³⁷⁶.

En cuanto a dichas “alteraciones”, en el plano temporal éstas suponen la estructura que vimos a propósito del mito: una mezcla de tiempo cíclico e histórico, lo cual se expresa espacialmente en que el tiempo pareciera no pasar, pero pasa, por los cuales tanto los sujetos como los lugares son y no son lo mismos; como nos dice el narrador al inicio del fragmento siete del capítulo III, “Estaciones”:

Una estación y otra. Siempre parecía la misma. La misma gente en los andenes. Caras de tierra en sequía. Las casas, los campos dando vueltas hacia atrás. Todo igual, como si el tiempo no se moviera sobre el trompo inmenso y lento.³⁷⁷

El narrador se refiere a las estaciones de tren, pero la palabra estación también remite a las épocas del año; no tiempo sin espacio ni espacio sin tiempo. Las estaciones se parecen unas a otras, como los rostros de los individuos, y esas caras “de tierra en sequía” hablan simbólicamente de la necesidad espiritual humana, de su falta del “agua de la vida”. Sin embargo, todo “parece” igual, porque detrás del estancamiento y de la falta de vida lo que hay es la continuidad, la permanencia del ciclo de la misma. Ya al comienzo de la novela se nos dice que

En aquel tiempo el pueblo de Itapé no era todavía lo que es hoy. A más de tres siglos de su fundación por mandato de un lejano virrey de Lima, continuaba siendo un villoriperdido en el corazón de la tierra bermeja del Guairá.³⁷⁸

En esta cita pueden verse, con aún mayor claridad, ambos elementos: el tiempo cíclico e histórico del mito. Durante tres siglos Itapé pareció no cambiar o cambio contingentemente, mas no de manera esencial, pero ahora es otra cosa; un pueblo o una ciudad, pero algo distinto de un villorio, sin dejar de ser Itapé, al mismo tiempo. Asimismo, la estación de Spukai es y no es la misma antes que después de la explosión, y en el tiempo histórico vemos cómo hasta los personajes principales van repitiéndose, retornando a través del tiempo a los mismos espacios en diferentes

³⁷⁶ V. SERGIO RAMÍREZ «Un friso oscuro y esplendoroso [Prólogo a *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos]» en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/un-friso-oscuro-y-esplendoroso-prologo-a-hijo-de-hombre-de-augusto-roa-bastos/html/4b0471ee-7be6-4586-be7e-aa8dd3c27e05_2.html (revisado por última vez el 03.12.2018).

³⁷⁷ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre*, op. cit., pág. 111.

³⁷⁸ Id. *Ibid.*, pág. 38.

capítulos, pero también cómo hasta y sobre todo los principales van muriendo, de muerte natural —por enfermedad— o asesinados: Gaspar, Cristóbal, Miguel. No obstante, de la visión de mundo de la novela, entendemos que, con otros nombres, historias personales, en otros pueblos, algunos tomarán el relevo de éstos, cumpliendo una función análoga, mientras realizan su propia variación del ciclo de la vida.

Como ocurre con la figura de Jesús, en tanto profeta, hubo otros antes de él y también después, hasta que Muhammad selló la profesía; su situación fue y no fue la misma. Y cosa análoga ocurre con Jesús en tanto que santo, que maestro espiritual, como arquetipo del ser humano realizado, pero también y en occidente sobre todo, en tanto que hombre sufriente, castigado y degradado. Sin embargo, siempre es y no es lo mismo, pues como en la música o en la literatura, son variaciones dentro de un mismo tema: más que el “eterno retorno de lo mismo” o lo puramente cíclico, lo que tenemos es un movimiento en espiral, en que hay sedimentación y en que, por sobre y/o por debajo de la linealidad, lo que viene después es también producto de lo anterior, pero sin repetirlo nunca exactamente; la situación de Cristóbal es y no es la de Casiano. Quien también ha visto claramente este aspecto temporal-espacial de la estructura de la novela, es Alberto Toutin:

El desarrollo temporal de esta novela describe un movimiento orbital que comienza con la aparición del cometa Halley (1910) y culmina con el retorno de los combatientes del Chaco a Itapé (1936). El primer hecho vincula la marcha de la historia a un acontecimiento cósmico de tipo cíclico y de gran importancia simbólica en el imaginario mítico guaraní. El segundo hecho vincula la marcha de la historia a un acontecimiento histórico, la Guerra del Chaco, que se conecta con un movimiento tan cíclico como el anterior, marcado por las recurrentes y engañosas banderas de lucha por las que el pueblo pobre es movilizadado en aras de la patria. Engañosas, pues lo único que de hecho se obtiene es que su condición de miseria y de olvido se agudice más. Así, tanto el acontecimiento cósmico como el acontecimiento históricoremiten uno y otro a una visión de la historia que más bien gira en espiral de manera cíclica, dando al lector la impresión de estar en algo ya conocido y desgraciadamente ya vivido.

El eje temporal circular se refuerza mediante la imbricación con el eje espacial. En efecto, los recuerdos de infancia evocados por Miguel Vera en el capítulo I, así como las mismas observaciones que él hace de los retornados de la guerra en el capítulo X, tienen como escenario la aldea de Itapé. Estos recuerdos del personaje con el espacio de resonancia de otros ecos y de otras historias se remontan a los inicios míticos e históricos del Paraguay, transmitidos por quien es la memoria viva de esta aldea, Marcario Francia.³⁷⁹

³⁷⁹ V. ALBERTO TOUTIN op. cit, págs. 414-418 (para la cita, págs. 414-415).

Es cierto que podría decirse que los *flashbacks* de la novela retroceden hasta mucho más atrás que el retorno del Halley en 1910, por ejemplo, hasta la infancia de Macario al lado de “el Supremo”; no obstante, la misma presencia del Halley, en tanto *yvaga-ratá*, en tanto “*fuego-del-cielo*”, invoca una recurrencia anterior que, como bien señala Toutin, se conecta con la visión mítica o, como dice Vera en la novela, con el “remoto pasado” del “Génesis de los guaraníes”³⁸⁰; otro paralelismo o equivalencia entre los mitos de la cosmovisión guaraní y de la judía que hereda el Cristianismo. También nos parece que acierta cuando señala que otras maneras de reforzar el carácter cíclico de la cosmovisión de la novela “es la repetición, ya sea de objetos que reaparecen en contextos diferentes o de ciclos de acciones efectuados por personajes diferentes”, lo que ejemplifica en el primer caso con la hebilla del dictador Francia que se conecta con un aerolito y aparece mencionada en los capítulos I y VII y en el segundo con el vínculo entre la mano herida de un personaje y una orden de fusilamiento en consecuencia, como puede verse en los capítulos I y VIII³⁸¹. Pero no sólo dice relación con la vinculación analógica entre distintos tiempos y personajes, sino también entre distintos espacios como el afuera y el adentro del sujeto, el de la acción concreta y de la memoria, el arriba y el abajo, el cielo y el desierto, en el caso de la hebilla y el aerolito, o el que va del dictador al ex-revolucionario y combatiente, de Francia a Cristóbal, de Karáí Guasú a Kiritó, en el caso de la orden de fusilamiento.

Aunque coincidimos con Toutin en el carácter principalmente cíclico del tiempo en la novela, insistimos —como lo planteamos y ejemplificamos antes— en que ello lo es en el sentido que vimos del mito, es decir, *como tiempo cíclico e histórico a la vez*: cíclico, en tanto comienzo, desarrollo, término y recomienzo del ciclo de la vida, ya sea a nivel de naciones, familias o individuos, ya se trate de años, meses o días; histórico, en el sentido del cambio de personajes a través del ciclo y/o de un ciclo a otro, además de que cada uno se hace partir de otros anteriores, de lo cual hay siempre sedimentos, memorias, experiencias, junto a lo cual cabe agregar nuevos contextos, circunstancias inéditas, que permiten las variaciones dentro de la continuidad. Asimismo, de acuerdo con lo visto en el segundo capítulo, esta

³⁸⁰ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre*, op. cit., pág. 47.

³⁸¹ V. ALBERTO TOUTIN op. cit, págs. 416-418.

cosmovisión del tiempo mítico actúa nuevamente como una encarnación de la figura de Jesús en la forma de la novela: la síntesis poética de unión de los contrarios a propósito del tiempo cíclico y del lineal, se corresponde con la que en el espacio se produce de lo alto y de lo bajo, en la medida en que la figura de Jesús actúa como imagen de la totalidad, como ser humano realizado que representa una síntesis de la Divinidad y del hombre concreto, de lo infinito y de lo finito.

5.2. Algunas mediaciones narrativas I. La figura del narrador

En estricta coherencia con lo que hemos observado en el sentido del título de la novela a propósito de Jesús, la novela no tiene un solo narrador como “única encarnación del Verbo”, sino que, *porque ese uno es todos*, también tiene varios narradores. Sin embargo, dentro de esta polifonía narrativa, dos narradores descatacan claramente como principales; muy distintos entre sí, ambos son sin duda los fundamentales de la novela como conjunto. Y es importante decir que ya desde estos dos narradores, se ve esa condición dual que sintetiza simbólicamente Jesús: Dios y hombre, hombre mensajero de Dios, el narrador impersonal enmarca al personal, que como veremos cuando volvamos a él al final de este capítulo, es también un protagonista aún más complejo de lo que suele creerse, precisamente por ser humano, y, en su caso también, *demasiado humano*.

Veamos, pues, brevemente, cuáles son estos dos narradores principales y cuáles son los demás.

El primero es un narrador base, impersonal y extradiegético, con visión por detrás, que narra los capítulos pares, los que va alternando con los impares a cargo del segundo narrador, Miguel Vera, narrador personal y con algunos tintes —por lo menos, desde una cierta distancia— antiheroicos³⁸², en la medida sobre todo en que

³⁸² Acerca de la discusión sobre el carácter “heorico” o “antiheorico” de Vera, V. PACO TOVAR, «Las personas del verbo en *Hijo de hombre*, de Augusto Roa Bastos», págs. 79-95; ENRIC MIRET, «En torno a *Hijo de hombre*», págs. 73-87 (especialmente págs. 76-79); ALAIN SICARD, «Traición, expiación y escritura en dos textos de Augusto Roa Bastos», págs. 107-121 (especialmente págs. 109-113) y «El agujero en el texto (Apuntes para una relectura de “Hijo de hombre”)», págs. 187-206

fue el traidor involuntario y testigo intradieгético de muchos de los sucesos narrados, pertenecientes éstos a distintas épocas y lugares dentro de Paraguay, y que, citado por el narrador base, narra buena parte de la novela, tanto en forma de relato/recuerdo interno, en su conciencia, como por escrito, cuando en el capítulo VII “Destinados”, se citan *in extenso* entradas del diario que llevó durante su estadía en la prisión, antes de ser llamado a uno de los frentes en la Guerra del Chaco³⁸³.

El tercer narrador es una celadora de la orden Terciaria, también personal e intradieгético, cuyo relato se encuentra enmarcado en un capítulo preciso, el IX — capítulo agregado en 1982—, intitulado “Madera quemada”, y cuyo discurso constituye la transcripción de un testimonio oral en el contexto de un juicio o de una evaluación de los hechos parte de la autoridad; por los giros apelativos que usa la narradora en el fragmento dos del capítulo, nos damos cuenta que ella narra frente al nuevo alcalde, que por el capítulo siguiente sabemos que es el primero elegido democráticamente, Miguel Vera. Los hechos, corresponden a los abusos de Melitón Isasi, alcalde de Itapé durante la Guerra del Chaco, particularmente de las mujeres jóvenes, una de las cuales, Felicitas Goiburú, queda embarazada y es obligada por Isasi —hombre casado que realizaba sus abusos adúlteros todo lo secretamente que puede hacerse en un pueblo pequeño— a abortar, a pesar de que ella quería tener a su hijo. Isasi es muerto y crucificado en la cruz del Cristo de Itapé, por los hermanos Goiburú —que cuando niños conoció Miguel Vera— en venganza por lo que hizo a su hermana.

Fuera de estos tres narradores, hay multitud de otros enmarcados, entre los cuales cabría destacar como ejemplo, al principio, las narraciones orales de Macario Francia referidas por Miguel Vera y, al final, la doctora (abogada) Rosa Monzón, quien narra el fragmento de una carta al final de la novela, en la que nos informa que es ella quien encontró los manuscritos de Vera que hemos leído hasta justo antes, y por la cual nos enteramos, nada menos, de la muerte de éste por un balazo alojado en

(especialmente págs. 205-206) en ALAIN SICARD y FERNANDO MORENO (coords.) *En torno a Hijo de Hombre de Augusto Roa Bastos* op. cit.

³⁸³ Nos parece complejo intentar argüir que toda la narración, que la novela en su totalidad sería una creación de Vera; ello, pues para que dicha interpretación tuviese real asidero, Vera tendría que haber ficcionalizado su propia muerte, gregando él el fragmento de la carta de Rosa Monzón, de lo cual no hay marcas ni indicios, por lo que nos atenemos a la propuesta de que el narrador base es el impersonal y con visión por detrás, que cede espacio a las demás voces.

su espina dorsal; cuando volvamos a la figura de Miguel Vera, retomaremos también este punto.

5.3. Algunas mediaciones narrativas II. Cultura bilingüe: presencia del guaraní en el castellano paraguayo de Hijo de hombre y más sobre su significación en la obra de Roa Bastos

El primer capítulo comienza con la presentación de Macario, un “viejecito achicharrado”, “tembleque y terroso”, hijo de uno de los esclavos del dictador Francia —apodado “El Supremo”, protagonista de la segunda novela de la trilogía—, al que, aunque ya muerto hace muchos años en relación al presente del relato, conoció en su infancia y del cual escuchó y aprendió, junto con otros pocos niños, parte de la historia que ahora nos cuenta, y en la que Vera como narrador a menudo vacila, dudando sobre la veracidad y validez de sus recuerdos, metanarrativamente, calificando su narración de “testimonio a medias”.

Lo escuchábamos con escalofríos. Y sus silencios hablaban tanto como sus palabras. El aire de aquella época inescrutable nos sapecaba la cara a través de la boca del anciano. Siempre hablaba en guaraní. El dejo suave de la lengua india tornaba apacible el horror, lo metía en la sangre. Sombras de sombras. Reflejos de reflejos. No la verdad tal vez de los hechos, pero sí su encantamiento.³⁸⁴

Como fuere, lo que leemos tiene al menos, en esta primera parte, una doble mediación lingüística. Como narrador personal de esta primera parte, en cuyo fondo y por detrás se encuentra la figura del narrador impersonal base, Vera transcribe lo escuchado cuando niño a Macario, dicho por éste siempre en guaraní, lo que por supuesto implica ir del guaraní al castellano, pero, en este caso, con connotaciones del van del ámbito de lo oral-mítico-infantil a lo escrito-racional-adulto, de lo precolonial o lo post o neocolonial, de lo antiguo a lo moderno. Reflexionando acerca del problema de oralidad/escritura y oído/ojo en esta novela, aunque desde un marco

³⁸⁴ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre...* op. cit., págs. 41-42.

conceptual y hermenéutico principalmente filosófico y completamente occidental-europeo, William Rowe describe parte de esta mediación en los siguientes términos:

Para Heidegger, la subordinación del lenguaje a la voz comienza en Occidente cuando los griegos designan el lenguaje como “*fone sematike*: una vocalización que significa”, o sea, como expresión. La alternativa, cuyas huellas se encuentran en los comienzos de la filosofía y que nuevamente se nos presenta como tarea, es pensar el lenguaje desde el sentido primario y preplatónico de *logos* y *legein*: el dejar-estar-allí que reúne. Es cuestión de derivar el lenguaje del Ser y no de la expresión. A este nivel, no queda diferencia entre el ojo y el oído y desaparece el binarismo oralidad/escritura. El apellido Vera, que pertenece al protagonista y autor interno del texto de Roa, involucra el campo semántico de veritas (veras 1495, de veras 1605), que ya no contiene la huella del griego *a-letheia* que habla de la no ocultación (no *lethe*). Vera está firmemente dentro de la verdad entendida como representación mimética, terreno establecido por la representación platónica del ser como idea, y base, por lo demás, del pensamiento conceptual. La verdad de Vera está interferida, sin embargo, por otro régimen de signos, , a tal punto que su discurso resulta traicionero, no sólo a nivel del relato, sino a nivel del signo.³⁸⁵

Así, pues, muy a la manera con la que comienza la novela en nuestra lengua, en el *Quijote*, *Hijo de hombre*, en su capítulo primero —cifra y/o fractal de toda la novela— es también —cambiando lo que hay que cambiar— no sólo un relato que enmarca otros relatos, sino que en el comienzo, en el origen de la novela, ese relato es explícitamente, al menos en parte, una *traducción*., lo que es una manera de representar, temático-narrativamente, lo que vimos en el primer capítulo acerca del guaraní como “alma”, como “motor interno” del castellano paraguayo. Intentaremos seguir profundizando en la narración, recuperando e incorporando esta óptica, ahondando en ella.

Lo primero a considerar es que se trata aquí, en tanto que novela situada y escrita (aunque no físicamente) desde el Paraguay, de un caso de una realidad, que, como también ya vimos en el primer capítulo, es una de una cultura bilingüismo, de un caso de relativa disglosia tal, que haría que fuese hasta inverosímil cualquier ficción que no tuviese en algún grado la presencia de lo guaraní.

Asimismo, es menester recordar que, **en términos transculturales, el castellano de la obra de Roa Bastos no sólo nos habla de la desculturación (de los**

³⁸⁵ V. WILLIAM ROWE «*La oralidad y las trazas visuales: Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos*» en *Hacia una poética radical. Ensayos de hermenéutica cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, págs. 119-129.

hablantes y dialectos guaraníes perdidos) y de la aculturación resultante (la ganancia de la lengua castellana), sino también, al mismo tiempo, de distintas formas de resistencia cultural, tanto de la lengua que sobrevivió por medio de ciertos grupos guaraníes no simulados por la colonización, como de los procesos de neoculturación, ya sea que se trate de un guaraní o de un castellano paraguayo, o de ambos. De esta forma, como dijimos, a través de la incorporación de los “ritmos afectivos” de la oralidad guaraní y de su cosmovisión interna, como un alma que anima su castellano paraguayo, Roa Bastos no sólo preserva la memoria de su pueblo, sino que la incorpora al castellano del continente, enriqueciéndolo, y a nosotros con él.

No obstante, para Roa Bastos, en la obra, la integración que vimos se produjo de ambos sistemas lingüísticos a lo largo de la historia del Paraguay, de introducir “los ritmos afectivos” del guaraní en el castellano, para configurar su prosa en castellano paraguayo no fue algo natural ni fácil; sin ir más lejos, **se trataba —de acuerdo con lo que vimos que significaba para él— de un intento de resolver — simbólica y materialmente, en la literatura— el exilio lingüístico y cultural del Paraguay, que bien puede ser visto, a su vez, como una metáfora del exilio de la condición humana: para algunos, de la naturaleza, de su puro “ser animal”; para otros, de Dios, del único viviente que nos insufló algo de su Espíritu antes de bajar y encarnar.**

Al principio, en la época de los cuentos de *El trueno entre las hojas* (1957), dice haber fallado al intentar una reproducción “casi fonográfica o literal del habla mestiza”. Sin embargo, como ha mostrado convincentemente Bareiro Saguier, una vez depurada de “interferencias «híbridas»”, de la “parla mestiza” que caracteriza a sus obras anteriores, a partir de *Hijo de hombre* “es posible detectar en la narrativa de Roa Bastos páginas enteras en que un guaraní-hablante cree reconocer una prosa escrita no sólo con el «sentido», con la «emoción vital» de lengua aborigen, sino incluye con las características formales del guaraní”³⁸⁶.

³⁸⁶ V. RUBÉN BAREIRO SAGUIER «Estratos de la lengua guaraní...», op. cit., pág. 26. Los destacados son del autor.

La crítica más actual coincide con esta visión de *Hijo de hombre* como el momento en que el estilo de Roa Bastos —su uso literario particular del castellano como castellano paraguayo— se afianza, se consolida, haciéndose capaz de sintetizar ambos mundos, ambas formas de decir el mundo. Así, para Gustavo Martínez y Margarita Carriquiry, sólo desde de *Hijo de hombre* la relación entre el castellano y el guaraní “pasará de la citación a lo dialógico (no ya solamente entre los personajes, sino entre las mismas lenguas dentro del propio entramado del texto narrativo) cuando el primero sea recreado y flexibilizado a tal extremo por Roa que se vuelve apto para hacer escuchar la voz autóctona”, en vez de “ser salpicado meramente por alguna de sus palabras, con el consiguiente peligro de un pintoresquismo inocuo, por más que no fuera esa la intención del autor”. De esta forma,

Lo superficialmente característico cede lugar así a la manifestación de la identidad profunda de un pueblo y su cultura. Esto se consigue mediante la adopción de un ritmo más asociado al fluir de la sensibilidad que al encadenamiento lógico, tan consustanciado con la lengua y la perspectiva dominante. El guaraní late al unísono con la vida en lugar de buscar racionalizarla ante todo. El mundo, la naturaleza y los seres no son vistos ni reducidos a la condición de meros recursos a utilizar, de crasa materia prima a explotar sin más valor que el económico ni otra dimensión que la meramente física. Por eso es una lengua abierta a todo lo existente, en diálogo permanente con el ánimo de todo lo que forma parte del entorno vital de sus hablantes. De allí las perspectiva mítica con la que está íntimamente vinculada...³⁸⁷

En la novela, ello implica un acercamiento evidente a la poesía, a sus ritmos y a su lógica analógica; asimismo, un importante grado de transculturación narrativa. En este sentido, si nos atenemos por ejemplo al primer nivel de los tres identificados por Rama, el de la lengua, tenemos, por ejemplo, la aparición protagónica de la lengua guaraní en el castellano paraguayo de los diálogos:

Algunos lo seguían procurando alborotarlo. Pero él avanzaba lentamente sin oírlos, moviéndose sobre aquellas delgadas patas de benteveo.

—¡Guá, Macario Pitogüé!

Los mellizos Goiburú corrían tras él tirándole puñados de tierra que apagaban un instante la diminuta figura.

—¡Bicho feo..., feo..., feo!

—¡Karái tuyá colí..., güililí...!³⁸⁸

³⁸⁷ V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., págs. 9-15 (para las citas en el cuerpo y aparte, pág. 12) y MARÍA VERÓNICA SERRA «Bilingüismo y dualidad en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos». *Hologramática Literaria*, 1, 2005-2006, págs. 24-46.

³⁸⁸ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre...* op. cit., págs. 37-38.

Pero la presencia del guaraní no sólo se ve en la aparición de tales o cuales palabras o expresiones que atraviesan la obra, como un gesto más o menos rupturista o conservador, según se prefiera, sino que, como vimos antes y ha hecho notar el mismo Roa Bastos y parte de la crítica, este idioma es una suerte de ánima o de sabia que corre por debajo del castellano paraguayo de la novela. En este sentido, Bareiro Saguier ha identificado tres recursos básicos del guaraní en el castellano paraguayo de Roa Bastos. El primero, es que cuando “el autor apela a la interpolación —sensiblemente disminuida en cantidad— no realiza ya la traducción interruptora, sino que metaforiza el vocablo o la frase en el curso de la escritura inmediata posterior”; en su ejemplo (“Este privilegiado cerrito de Itapé —agregó el predicador— se va a llamar desde ahora *Tupá-Rapé*, porque el caminode Dios pasa por los lugares más humildes y los llena de bendición”), Bareiro Saguier muestra claramente cómo el sentido de la expresión “*Tupá-Rapé*”, que significa en castellano “Camino de Dios”, “se halla inserta en el discurso mismo del sacerdote”.

Una segunda gama de recursos identificada por este autor, consta de “recursos de carácter sintáctico, con extensiones a lo semántico”, por ejemplo, cuando en la manera de ir de una idea a otra “no se sigue el desarrollo de dialéctico del pensamiento occidental, es decir, no existen mayormente entre ellas las partículas fundamentales de ligazón o consecución”, sino más bien “movimientos de impulso, como golpes o zancadas, mediante retomas de una palabra o de una idea, a veces de manera explícita, otras a través de implícitos de orden emocional y no racional”. Consideremos el siguiente ejemplo:

Los convoyes se llevaron a las asustadas mujeres que huían a Puerto Casado del peligro de las bombas. La única que se quedó en la base fue precisamente la que unos días antes hubo de ser arrojada como un bicho apestado. Se acordaba de eso porque aquel día cayó sobre el campo la manga de mariposas al comienzo de la sequía. Eran millones y millones. Venían en oleadas sucesivas. Pronto la llanura se puso a tiritar bajo ese manto de lava dorada y aleteante. Hasta el verde

de la laguna se volvió amarillo. El aire estaba tan espeso, que asfixiaba. Las señoras se marcharon en los camiones tosiendo y escupiendo mariposas.³⁸⁹

Aún cuando fuera de casos como el adverbio de modo “precisamente” no hay grandes alteraciones de la sintaxis en este párrafo, nos parece que ejemplifica muy bien cómo se da el quiebre con lo estrictamente lógico-aristotélico que tan bien identifican Bareiro Saguier, Martínez y Carriquiry: de la huida de las mujeres del campamento por el comienzo de la Guerra de Chaco y de la permanencia del entrañable personaje de María Encarnación, más conocida como Salu’í —a la que volveremos cuando vemos el caso de la transfiguración narrativa de Cristobal Jara, momento en que veremos una clave que evidencia, como otras tantas que haremos, el carácter mítico-poético de la novela—, la que se queda para ayudar como enfermera en el frente, el narrador, sin precisar quién se acordaba de este contraste —de la huida masiva de quienes exilian y permanencia de la única desterrada— se pasa a la imagen de las mariposas amarillas, que es el acontecimiento/imagen que marca y fija ese recuerdo en no sabemos quién o quiénes. La vinculación entre huida/permanencia y la aparición masiva de estas mariposas amarillas, es emocional, experiencial, y la lógica es más poética que aristotélica. Para entrar en el sentido de la imagen más allá de la fijación del contraste ya mencionado solamente, hay que ver qué simbolizan o pueden simbolizar las mariposas amarillas en este contexto. Con antecedentes literarios en la poesía china y un muy popular subsecuente literario en *Cien años de soledad*, la veremos cuando entremos en Cristóbal y en Salu’í; por ahora digamos que se relacionan tanto con fugacidad de existencia como con la resurrección, significados que, desde el simbolismo de Jesús y el mito cristiano. También que este ejemplo y lo que acabamos de decir nos parece que funciona no sólo a propósito de cómo el guaraní aparece en el castellano paraguayo de Roa Bastos, sino también en la relación que vimos de esta narrativa —y la de otros grandes autores hispanoamericanos de la época— con la poesía y con la lógica mítico-poética, no sólo para asociar unas imágenes con otras, alterando la sintaxis castellana desde la oralidad guaraní interior, sino como cuando, a propósito de algo cotidiano, la imagen poética tiene el efecto de

³⁸⁹ Id. *Ibid.*, pág. 286.

ampliarlo y ahondarlo, de manera tal que que esa cotidianeidad puede expresar una verdad oculta o abrir sus sentidos, complejizándose, pero de manera, por así decirlo “viva” y “natural”, espontánea y vitalista, como la oralidad.

Asimismo, no sólo —sino principalmente— en los momentos narrados indirectamente por Vera, en la narración de Macario a Vera y a otros niños del lugar, podemos observar un caso análogo —aunque mucho más clásico y enmarcado narrativamente que, digamos, en *Pedro Páramo*— a lo que identificó como el segundo nivel de las operaciones transculturadoras en la narrativa latinoamericana: el de la estructura. Aquí, el narrador intenta asumir o al menos referir el relato proveniente de la oralidad guaraní que media a través de su adultez y racionalidad, no sabemos si, en el verosímil de la novela, autoconscientemente por escrito o no. Y, en este sentido, no sólo está la mediación que Vera realiza de los relatos de Macario, sino que también encontramos el relato de la celadora de la orden Terciaria, del ya mencionado capítulo IX, que recoge el relato oral que en tribunales —no queda claro tampoco, si como transcripción escrita— ella hace de un crimen al que volveremos más adelante. Estos dos ejemplos son los más destacados narrativamente dentro de muchos otros en una novela que rescata la oralidad —y elementos tanto del guaraní como del castellano paraguayos— como formas de estructurar partes de la narración a través de distintas técnicas narrativas que no corresponden necesariamente a la de “la corriente de la conciencia” —que tal vez pudiese ser el caso de estos pasajes mediados por Vera—, sino más bien de situaciones cotidianas en que los hablantes populares pueden verosímilmente producir su discurso.

Por último, a propósito de la presencia del guaraní, hay que considerar aquí el tercero de los tres niveles que Rama identifica en la transculturación narrativa del continente: el mítico. Como todo idioma que representa la historia de un pueblo o una civilización, el guaraní, junto con con sus grafemas y fonemas, con las imágenes acústicas de sus significantes, también tiene implícitamente cargas de significados que escapan a la mera significación referencial, sino que dicen relación con una carga más abstracta, pero no por ello menos real o importante, como la de su visión de mundo. Roa Bastos era muy consciente de dos aspectos de dicha carga en el caso concreto del guaraní, que nos parecen fundamentales para comprender la novela y

que se relacionan directamente con lo que vimos a propósito de Jesús: el componente mítico y el utópico. Con respecto a las implicancias a nivel de la cosmovisión que vehicula y constituye la lengua guaraní, nos Dice Roa Bastos:

La cosmogonía guaraní concebía el lenguaje humano como fundamento del cosmos y la prístina naturaleza del hombre. Núcleo de este mito de origen es el esotérico e intraducible ayvú rapytá o ñe'eng mbyte râ como médula de la palabra-alma: el ayvú del comienzo de los tiempos. Ruido o sonido impregnado de la sabiduría de la naturaleza y del cosmos engendrándose a través del austero y melodioso Padre del comienzo y del final; suscitador de la palabra fundadora. Palabra secreta que nunca es pronunciada ante extraños, y la que con tataendy (llama-delfuego-sagrado) y tatachiná (neblina-del-poder-creador) conforman los tres elementos primordiales de la cosmogonía de los antiguos guaraníes. Sus divinidades primigenias no fulminaron las leyes del castigo contra el que aspiraba a la sabiduría. Concertaron la comunión entre el saber y el hacer, entre la unidad y la pluralidad, entre la vida y la muerte. Todo hombre era Dios en el camino de la purificación, y el Dios -o los muchos dioses de aquella teogonía- era el primer hombre y también el último. No impusieron el exilio, sino la peregrinación de la persona-muchedumbre hacia la tierra-sin-mal que cada uno llevaba dentro y entre todos.

En la sociedad paraguaya del presente, desequilibrada por el poder opresor, también la voz ancestral ha sido confiscada: ese lenguaje último en el que un pueblo amenazado y perseguido se refugia. Lenguaje sin escritura que encerró en otro tiempo la médula de la palabra-alma —semilla de lo humano y lo sagrado—, trata de encontrar ahora su espacio de palabra, la irradiación de la realidad a través de la irrealidad de los signos.³⁹⁰

Como en la cultura hebrea, es también la palabra la que establece el fundamento de la realidad; sus sonidos están impregnados “de la sabiduría de la naturaleza y del cosmos engendrándose a través del austero y melodioso Padre del comienzo y del final”. Nos dice Meliá que, para el guaraní, “la palabra lo es todo”, una palabra que “hace lo que dice” y “define la vida del guaraní en todas sus instancias críticas —concepción, nacimiento, recepción de nombre, iniciación, paternidad y maternidad, enfermedad, vocación chamánica, muerte y *posmortem*—”, por lo que este “don de la palabra por parte de los padres ‘divinos’ y la participación de la palabra por parte de los mortales, marcan lo que es y puede llegar a ser un guaraní”: al nacer, el ser humano “será una palabra que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana” al educarse, esto es, al “desarrollar la palabra en la historia, en cuanto escuchada y proferida —profetizada”. Meliá nos advierte que si

³⁹⁰ V. AUGUSTO ROA BASTOS «La escritura: una metáfora del exilio» op. cit., pág. 2.

bien todo esto “podría parecer una gratuita transposición del platonismo occidental al universo guaraní, tiene sus pruebas documentales registradas por diversas fuentes etnográficas”, es decir, “se trataría de verdaderas experiencias indígenas”. Por todo ello,

(...) es precisamente en la palabra, dicha en mitología y en ritual, pero también en la comunicación cotidiana, donde está alojada la sabiduría y la filosofía de ese pueblo. (...) 1] El guaraní es su religión y su religión es la palabra; 2] la búsqueda de la “tierra-sin-mal”, tema más bien escatológico que articula “un dualismo espiritual del ser humano (alma-palabra celeste; alma-animal terrestre) a una lógica de sublimación de la corporalidad, y que gira en torno al tema de la aniquilación cósmica de la cual es posible escapar por el acceso *hic et nunc* al paraíso —una escatología que afirma la finitud humana, pero al mismo tiempo persigue la superación inmediata de esta condición por la ascesis o por el exceso”, según comprensión de E.B.Viveiros de Castro (1987, pp. xxxvi)—, y 3] la cuestión de un pensamiento guaraní aparentemente inclinado a la melancolía y a la desesperación, aunque ese pesimismo guaraní y concepción trágica del mundo en que vivimos es mezcla sutil de esperanza y desánimo, pasión y acción: en medio de su miseria los hombres son dioses” (*ibid.*, p. xxiv).³⁹¹

También como en los hebreos, se encuentra la figura de un Padre “del comienzo y del final”, que es la fuente “de la palabra fundadora”. Como en el misticismo, Dios es el origen de todo y se expresa a través de la naturaleza y del lenguaje legado a los seres humanos. Meliá nos cuenta que en la compilación intitulada “*Ayvú rapytá* (1959), *Palabras fundamentales*, o el fundamento del lenguaje humano”, traducido al castellano por León Cadogán, que contiene “himnos sapienciales de esos profetas y teólogos de la selva, de palabra inspirada, de profundo misticismo y amplia visión espiritual”, podemos asistir “nada menos que al *origen de la palabra*, al fundamento de la palabra, a las palabras primordiales y originales”. Ahí leemos:

Cuando la tierra no era,
en medio de las tinieblas primigenias,
cuando no había conocimiento de las cosas,
hizo florecer en sí el fundamento de la palabra:
lo convirtió el verdadero Primer Padre Ñamandú
en propia sabiduría divina.

³⁹¹ V. BARTOLOMEU MELIÁ «La filosofía guaraní» en ENRIQUE DUSSEL, EDUARDO MEDIETA Y CARMEN BOHÓRQUEZ (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, págs. 47-51 (para las citas en el cuerpo, pág. 50 y aparte, pág. 49).

(...)
Habiéndose incorporado y erguido como hombre,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo,
con su saber que se abre cual flor
conoció para sí mismo la fundamental palabra futura.
(...)
Cuando no existía la tierra
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera como flor la palabra fundamental,
que con Él se tornara divinamente cielo;
esto hizo Ñamandú, el padre verdadero, el primero.³⁹²

El naturalista suizo-paraguayo Moisés Santiago Bertoni, en su investigación *La civilización guaraní* (1956), asegura que, junto con el “acatamiento de las leyes naturales”, uno de los preceptos fundamentales de la religión guaraní es que hay “un Dios Supremo que todo lo creó y que todo lo gobierna”, que es “un puro espíritu siempre invisible”, lo cual probaría que los guaraníes llegaron a la concepción del *Incognitus Deus*, del *Dios Incógnito*: “*Tenondeté* es Dios espíritu”, el que está más alto, el “más misterioso e inaccesible”, “no invocable”. Como en el misticismo, este Dios “es autor de todo lo malo, como de lo bueno” —*Añanga* no fue sinónimo del Diablo sino en aquellos lugares en que hubo misioneros cristianos—, por lo cual “es deber del hombre soportar los dolores más intensos y las peores desgracias sin renegar ni desesperarse, y si es posible, sin quejarse”; de ahí que en el guaraní no haya “expresiones para la *imprecación*, la blasfemia, el reniego, la maldición”³⁹³. De ahí también el temple, la paciencia y resistencia atribuida al pueblo guaraní, que coincide con la atribuida a Jesús aún en medio de los dolores y humillaciones de la Pasión y que puede verse asimismo en los personajes de la novela, particularmente en aquellos que lo encarnan más directamente.

³⁹² V. Id. *Ibid.*, pág. 50.

³⁹³ Sin embargo, en varios pueblos guaraníes hay ejemplos de la existencia de un «Dios-Espíritu» como algo diferente y «por encima del Dios Creador parcial y rector». Bertoni, siguiendo a Koch-Grünenberg, da el ejemplo de Makunaíma «creador de las cosas, gran transformador», que sin embargo «emplea la perfidia, la burla, el engaño con los hombres y las otras deidades, e incurre en actos inmorales, como el de seducir a la mujer de su hermano» y que le resultaría «parecido al Júpiter grecorromano». De esta forma, «Makunaíma es unas veces un verdadero Dios Creador y poderoso, y otras, un ser débil, y tonto hasta el ridículo». V. MOISÉS S. BERTONI *La civilización guaraní. Religión y moral: la religión guaraní, la moral guaraní, psicología*, Asunción, Ministerio de Agricultura y Ganadería, 1982, Parte II, págs. 32-81 (para las citas en el cuerpo, págs. 44-45, 50 y 58, y en la nota, págs. 76-77; los destacados son del autor).

Fundamental es también cuando en la cita anterior de Roa Bastos, éste asegura que “Todo hombre era Dios en el camino de la purificación, y el Dios —o los muchos dioses de aquella teogonía— era el primer hombre y también el último”³⁹⁴. Esto coincide en lo central con con el simbolismo del mito cristiano: el hombre abierto a su ser interior no sólo es Dios, sino que, como Jesús, lo sabe conscientemente. Asimismo, que como se dice en el Islam y en *Tasawwuf*, *no hay nada más que Dios*: todos los seres humanos, desde el más elevado al más bajo tienen esta condición como parte de su humanidad, y cuando el hombre se sufre, Dios se sufre con él y viceversa. Por supuesto, en el caso del pueblo guaraní ellos rezaban frecuentemente “al Sol, Tupâ”, palabra dada por los primeros catequizadores al Dios que trajeron y que evoca “un concepto espiritual en su esencia y algo antropomorfizado en su representación”, esto es, la “forma de Dios humanizada”, la “más próxima del hombre” y que, por tanto, “correspondería a Jesús”. Pero también, de acuerdo con la teogonía a la que hace mención Roa Bastos, rezaban con frecuencia “a los genios tutelares, a los espíritus”; los semidioses no son puros espíritus, sino “agentes justicieros” con “poder sobrenatural”, “aunque no creador”, mientras los espíritus de los difuntos —en la concepción guaraní “el alma es inmortal”— tienen “gran poder sobre los vivos” y permanecen por un tiempo en su morada pasada, con las mismas necesidades de entonces. Cabe señalar por último que, en este panteón, cada ser viviente “está bajo el amparo de un genio protector especial”³⁹⁵. Sin embargo, de acuerdo con esta visión plural de su panteón (de Dios, semidioses y espíritus), se desprende también —junto con el principio de Jesús como modelo del potencial de todos los seres humanos— el que en la novela Jesús no sea transfigurado en sólo un personaje, como ocurre en la inmensa mayoría de las transfiguraciones narrativas, sino que en varios.

Asimismo, es muy importante lo que dice con respecto a que “No impusieron el exilio, sino la peregrinación de la persona-muchedumbre hacia la tierra-sin-mal que cada uno llevaba dentro y entre todos”, pues se relaciona muy directamente con la visión latinoamericana de la cristología de la Teología de la Liberación que nosotros

³⁹⁴ V. supra el texto correspondiente a la nota 390.

³⁹⁵ V. MOISÉS S. BERTONI *La civilización guaraní...* op. cit., para las citas, págs. 47, 50 y 59.

vemos *avant la lettre* en la novela: la utopía del Reino como realidad social implica tanto una previa *transformación interna* del individuo, de su visión de mundo y, desde ahí, su praxis vital, como una posterior transformación externa, de carácter social, de servicio a los demás. Ello es propio del ministerio de Jesús y de quienes le siguieron o han querido seguirle desde entonces, pero también, como veremos, de los personajes de la novela, particularmente de aquellos transfigurados.

Por último, es fundamental ver que el guaraní —“semilla de humano y lo sagrado”— que no tiene escritura, se hace escuchar, según hemos visto, como una sabia que alimenta, desde adentro y en varios niveles, el castellano paraguayo de *Hijo de hombre*, “irradiando su realidad” a través de la “irrealidad de los signos”, buscando dar voz a aquellos perseguidos y amenazados, a aquellos humillados y ofendidos del pueblo que no pueden escribir en castellano, y funcionando a la vez como memoria y profesía, en que la razón sirve al mito, la historia al espíritu, a través de una escritura en castellano paraguayo que sirve a una oralidad guaraní:

Aun usando el esquema del bilingüismo, Roa Bastos se refiere a otra realidad diferente del uso de dos lenguas. Son modos de decir los que están en juego y en conflicto, representados por las dos lenguas en cuestión, pero no reducidos a su uso. La preocupación primera y última de la escritura de Roa Bastos es precisamente la de saber cómo, a través de la escritura, redimirá la oralidad, de manera que la escritura sea apenas la variedad baja, la servidora, y la lengua popular sea el espacio irreductible de la libertad. El bilingüismo diglósico había intentado siempre hacer lo contrario. Si el proyecto colonial, en su conjunto, y el misionero en particular, habían pretendido “reducir la lengua a escritura”, como analogía de una reducción del indio a vida política y humana, Roa Bastos, utilizándose de la misma escritura, procurará redimir el decir y devolverlo al espacio tiempo nuevo de una “tradición oral... que es el único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, copiar”³⁹⁶.

En efecto, ya vimos el contenido de visión de mundo mítico-espiritual que implica el guaraní, por el cual reducir su lengua viva hablada a un castellano escrito, implicaría para el indio ser reducido “a vida política y humana”, a pura materialidad socio-política, obliterando su dimensión metafísica y sagrada, condensada y representada materialmente en su palabra, en el guaraní oral. Volver a este lenguaje para insuflarlo en el castellano, es, pues, no sólo

³⁹⁶ V. BARTOMEU MELIÁ «La obra de Roa Bastos. Metáfora de la lengua en el Paraguay» op. cit., pág. 93.

transculturarlo, sino subvertir con ello toda la lógica colonial-evangelizadora. Su visión de mundo, su lógica mítico-poética en un castellano paraguayo, que vivifica el pasado en el presente, como instante en que se renueva, presentizándose, como una antigua verdad siempre nueva, lo que puede apreciarse con claridad en este pasaje de la novela:

Natí le pasaba las manos por los pegoteados cabellos. A la luz de los carbones encendidos hablaban más con los ojos que con las palabras, y en la oscuridad con sólo estar juntos. No necesitaban más para comprenderse puesto que entre un hombre y una mujer todo está dicho desde el comienzo del mundo. Ellos se juntaban y apoyaban en esa humilde comprensión de plantas, de animales, de seres purificados por la desgracia. Sus vidas podían romperse juntas, pero no separarse. Eso era tal vez lo que su cariño les hacía creer. Se acostaban muy apretados sobre el pirí sintiendo el pulso de la correntada entre las toscas, entre sus dos cuerpos, hasta que el sueño los encajaba, los mezclaba aún más el uno en el otro, y se iban como piedra hasta el fondo. Así transcurrió el primer año. Fue como un siglo. Pero ellos por lo menos estaban juntos.³⁹⁷

En medio de la más cruenta explotación, industrial y legal, después de la Guerra Grande de la Triple Alianza, en los yerbales del Takurú Pukú, esta escena entre Casiano y Natividad, en la IV parte de la novela, nos muestra cómo ambos, aún a pesar de lo degradado de su situación, reactualizan la primera pareja mítica del albor de los tiempos —en la mitología nuestra, de Adán y Eva—, para la cual aquello que se dijo *in illo tempore* sigue siendo cierto: acompañados del fuego, que representa tanto el calor de la pasión de los cuerpos como la luz del espíritu que los anima, permanecen unidos porque todo está hecho para su unión, para su unión de contrarios, pues de ella —imagen de la totalidad— depende la renovación de la vida y su ciclos. Su “humilde” comprensión de plantas y de animales, de estados primigenios de la vida, pre-rationales, que operan sin necesidad de lenguaje articulado en palabras y frases, se junta con el estado propiamente humano de la “purificación” en y por la desgracia, en lo que vemos cómo la cosmovisión mítica guaraní, tan dada al animismo, se junta con la cristiano-occidental: como lo comprendió el rey Lear, el dolor “purifica” en la medida en que con su despojo nos recuerda lo central y nos hace enfocarnos en ello, en no darlo por sentado, para poder

³⁹⁷ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., pág. 129.

gozarlo como corresponde, en lugar de preocuparnos por otros asuntos, de sufrir y/o disfrutar de cuestiones menos relevantes; asimismo nos recuerda —como en los esoterismos y en la cosmovisión guaraní— que tanto lo bueno como lo malo viene de Dios, y que hay que soportar lo que venga y aprender de ello. En este caso, lo central es la vida, la supervivencia, propia y la del ser amado, además de la posibilidad de compartir la vida con él; cuando el riesgo de perder estas cuestiones se presente, y Casiano y Natí —con Cristóbal en camino— no tengan ni siquiera este mínimo fundamental, se verán forzados a arriesgarlo todo en su fuga: sus vidas “podían romperse juntas, pero no separarse”, les hacía quizás creer su cariño, comenta el narrador. Y esta unión que es física y es espiritual, que es vegetal y animal pero también humana, es asimismo cósmica: el pulso de sus cuerpos, el latido de sus corazones conectados que hace circular la sangre —la vida— por sus venas, tiene su paralelo exacto en la corretada entre las toscas, pues así como es adentro es afuera y viceversa, y por ello, así como sus cuerpos se mezclan en el abrazo amoroso al que luego sobrevive el sueño, así también ellos se mezclan internamente, dentro del sueño al que caen como una piedra —una sola— al fondo del sueño, de sí mismos, esto es de todo lo que existe: así como hombre y mujer se unen en el abrazo amoroso, también lo hacen en el sueño y con la naturaleza que los rodea, formando un todo. La lógica animista, poético-mítica es clarísima: a través de Casiano y Natí, podemos ver una imagen del todo, de la identificación y disolución de ellos, consigo mismos y con la corriente de la vida, lo que, como ya hemos visto, pertenece —Cassirer *dixit*— al núcleo central de la verdad mítica.

A ello, al componente metafísico-espiritual de la cosmovisión guaraní y su subversión colonizadora como parte del castellano paraguayo, hay que agregar que en el castellano paraguayo de esta novela de Roa Bastos, palpitan los ecos de dos realidades utópicas. Por una parte, en el componente propiamente castellano de la variante paraguaya, la utopía del Reino de Dios o Ciudad del Sol (en la versión de Tommaso Capanella), en la encarnación de la sociedad cristiana que quisieron construir las misiones de los Jesuitas con sus reducciones desde 1609 (y cuyos antecedentes en el proceso colonizador del continente pueden retrotraerse a la que fundara Las Casas en Venezuela en 1515), que para Roa Bastos

constituyó en su conjunto, “sin duda, el experimento más original de la llamada ‘conquista espiritual’ en el Nuevo Mundo”, y que puede verse proyectado en el siglo XX en la utopía cristiana en clave liberacionista-latinoamericana de la Teología de la Liberación y/o incluso en la utopía socialista en clave revolucionario-marxista³⁹⁸.

Para Roa Bastos el valor de la utopía jesuita no estuvo sólo en la gesta, en los sacrificios y en las intenciones de los miembros de la orden por “evangelizar” y “convertir”, y así “salvar” a los aborígenes, sino que también en la *praxis* vital concreta de dicha experiencia:

Como en la antigua tradición cultural de los grandes libros que escriben los pueblos para que los aprticulares lean, el experimento jesuítico quedó como el libro escrito por un pueblo de iletrados que no conocían la escritura pero que conocían el lenguaje y la magia de los mitos, la ritualización social de la vida, la energía nutricia de la naturaleza. El sincretismo social y cultural de las Misiones fue incluso, en tanto fenómeno humano, más interesante que el simple mestizaje étnico o biológico. Este basto libro en ruinas abandonado en medio de la jungla estimuló (en algunos casos podría decirse que fascinó) el pensamiento y la imaginación de autores capitales del mundo de Occidente. (...) En el mundo clásico, para Montaigne los salvajes eran los únicos “hombres de bien”. Rousseau hizo el culto del “buen salvaje”. Voltaire mandó a Cándido —el arquetipo del optimismo universal— que fuera a visitar a los jesuitas del Paraguay y les envió, imaginariamente, un barco cargado de armas para su defensa. Se diría que piensa en un libreto cinematográfico. En su discurso sobre los jesuitas del Paraguay, Montesquieu establece las nociones mismas del poder y reúne las figuras paradigmáticas de Licurgo, de Solón, de Mahoma, de Jesús, en las relaciones entre política y religión, entre vida y cultura.³⁹⁹

Para nuestro autor, las ruinas de la experiencia de las misiones jesuíticas son un libro que no sólo habla de los jesuitas, sino que también y sobre todo son el signo, la escritura de un modo de decir y de vivir sin escritura, que no puede ser reducido a ella, pero que pervive en ella, tanto en esas ruinas como en el castellano paraguayo resultante, pero también en el imaginario utópico europeo, que hasta bien entrado el siglo el siglo XX verá a América Latina —sobre todo en casos como los de Cuba y Chile— como el espacio en que la revolución, con

³⁹⁸ V. AUGUSTO ROA BASTOS «Entre lo temporal y lo eterno» en AUGUSTO ROA BASTOS *Entre lo temporal y lo eterno* op. cit., págs. 189-230, y especialmente 191-196 (para las cita en el cuerpo pág. 191).

³⁹⁹ V. Id. Ibid., pág. 196.

distinto signo, era todavía posible⁴⁰⁰. Asimismo, como se ve nada menos que con Hegel, para Roa Bastos la comprensión de dicho proceso cultural no requiere sólo ni principalmente inteligencia como sinónimo de capacidad o coeficiente intelectual y/o de acervo o enciclopedia cultural, todo lo cual sobraba al gran filósofo alemán, sino de un acercamiento respetuoso —si no es que amoroso— y sin soberbia para con la diferencia, y, sobre todo, con un acercamiento de carácter directo, experiencial, todo lo cual, aunque con los errores e insuficiencias del caso, sí tuvieron los jesuitas.

Federico Hegel, en sus *Lecciones de historia*, se refiere con cierta sorna al “buen empleo del tiempo” en el Estado jesuítico, en el que los padres hacían cumplir a toque de campana... hasta las relaciones sexuales de los indios. A la luz de las estrellas, según las estaciones y los ritos de fertilidad de la propia tradición indígena, se ve al tropel de hombres que irrumpen desnudos y febriles en los gineceos. Uno advierte que la burla de Hegel es el típico chascarrillo alemán, pero también que es una broma ontológica. Así concebía el filósofo la fenomenología de los cuerpos salvajes que no podían entrar en el mundo de la Idea. Existían en un mundo natural que el creador de la dialéctica no podía comprender y en el cual su mente no podía entrar. Por extensión, la burla de Hegel hace resaltar la inquebrantable castidad de los padres, hecho que ningún autor, que ningún ha documento ha puesto en duda. Para aquellos hombres abroquelados en su férrea moral evangelizadora no existieron las tentaciones de San Antonio en el yermo.⁴⁰¹

Roa Bastos reconoce estos méritos de valentía, esfuerzo y consecuencia moral de la empresa llevada a cabo por los jesuitas en el Paraguay. Comenzaron por donde debían, siguiendo el modelo franciscano y aprendiendo el idioma sin escritura, realizando las primeras gramáticas y compilaciones de su léxico; una vez ya “en la lengua de los indios, los padres habían conquistado la mitad de su alma”. Luego vino el “infundirles y educar en ellos el insitnto profético de la verdad de Cristo”. Y pudieron hacerlo, aprovechando sobre todo “la intensa religiosidad ceremonial de los indios, su fe en la palabra profética de sus chamanes, la cohesión de los núcleos tribales en los rituales de la plegaria, del canto y de la danza”, además de ciertas coincidencias míticas y mesiánicas como la figura de Ñamandú, el “Padre-Último-Último-Primero”, al que los jesuitas identificaron en tanto que “Primer Padre” con la

⁴⁰⁰ V. ERIC HOBSBAWM *Historia del siglo XX...* op. cit., págs. 435-439 y ARMANDO URIBE ARCE y MIGUEL VICUÑA NAVARRO *El accidente Pinochet*, Santiago, Sudamericana, 1999, págs. 140-144.

⁴⁰¹ V. AUGUSTO ROA BASTOS «Entre lo temporal y lo eterno» op. cit., págs. 196-197.

divinidad menor Tupá, identificando así a éstos como perfectos equivalentes de Dios/Yahvé y Jesús/Cristo; “los *palos cruzados* (*yvyrá yuasá*) como sostén de la morada terrenal” fueron identificados con el símbolo de la cruz, mientras que la figura mítica de la “Tierra sin males”, lo fue con el paraíso cristiano; la potencia cósmico-creadora y la vida insuflada en los seres humanos a través del don de la palabra-alma creada por el Primer Padre, entre otros. La triple misión jesuítica fue: en primer lugar, “reducir y cristianizar las tribus guaraníes rebeldes que las armas de los conquistadores no habían logrado someter; en segundo lugar, “organizar un poder económico y militar sobre la base de los indígenas reducidos, con suficiente fuerza de disuasión para contrapesar el poder de los colonos encomenderos y de las propias autoridades civiles y militares que sólo se preocupaban de sus intereses pero no de los que correspondían a la Corona”, y, por último, “levantar con las Reducciones un muro de contención contra las invasiones de los baideirantes paulistas, feroces depredadores y cazadores de esclavos que constituían el riesgo mayor en las fronteras de los dos imperios”⁴⁰².

Sin embargo, entre las rebeliones indígenas, sangrientas guerras mesiánicas o de religión y la expulsión de los jesuitas, “la utopía de una comunidad religiosa y humanista”, en oposición a “la colonia absolutista y feudal” no llegó a realizarse, y, como bien remarca Roa Bastos, lo que “no se cuestionaron los jesuitas —ni en el proyecto ni en la puesta en obra— fue el que ellos también a su modo eran colonizadores” y que la tarea religiosa de cristianizar a los “gentiles e infieles”, era “a la vez una obra de colonización política”, y que “por humanista y abierto que sea”, dicho proceso supone, inevitablemente y como ya se sabe, “un cambio de vida, de cultura, de cosmovisión de los colonizados”, olvidando que “la conversión del indio exige dialécticamente la conversión del misionero”⁴⁰³. No bastaba, pues, con “liberarlos” de colonos y encomenderos esclavistas, para “conquistarlos espiritualmente”, pues no puede liberar el que no ha sido previamente liberado de sí mismo, y es por ello

⁴⁰² V. Id. Ibid., para las citas, págs. 205-206 y 210-212.

⁴⁰³ V. Id. Ibid., para las citas pág. 204.

incapaz de conocer, comprender y respetar que junto con su propia forma de encarnar y decir la verdad, hay también otras, tan válidas como la propia.

Sintetizando ambos aspectos de la misión jesuítica, el utópico-anticolonial y el de colonización-dominación, nos dice Meliá:

Generalmente se tiende a presentar las Reducciones como una utopía. Lo más peligroso es que las Reducciones sean presentadas como un idilio conservador, olvidándose de lo que estas Reducciones supusieron de cuestionamiento al sistema colonial y de ambigüedad en este mismo cuestionamiento. Las Reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia. Las Reducciones, las disfuncionales dentro del sistema, no se atravesaron a atacar al sistema colonial en sus mismas raíces. Este fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia a favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias, y que al fin se volvió contra los indios y jesuitas a la vez.⁴⁰⁴

Por otra parte, y ya fuera del ámbito de las reducciones, en la vertiente guaraní, que insufla secretamente de sabia y vida tanto al castellano paraguayo en general como al de Roa Bastos en particular —de acuerdo con Bertoni citado por Meliá—, tenemos otra realidad utópica: la de la praxis vital que le corresponde, el comunismo democrático de su organización política, en que los guaraníes habrían hecho realidad la “bella teoría” comunista, en la medida en que “esencialmente la organización del indio es comunista anárquica”. Al idealista, apasionado y notable ensayista paraguayo que fue Bertoni, en este punto lo apoyan los estudios más recientes de la etnohistoria guaraní, con trabajos como los de SúsNIK, de Necker y de Sahlins: como sintetiza Meliá, lo que reproducen las diversas sociedades guaraníes “es la voluntad que se expresa en un modo de ser que se expresa en un sistema simbólico, especialmente vehiculado por una lengua, que es el guaraní, que mantiene una economía de reciprocidad y que se configura como una sociedad sin estado; ahora, a pesar del estado”, lo que no sólo se identifica con la utopía comunista, sino con una anterior, la cristiana original, antes del Imperio, de las Cruzadas y de la colonización y evangelización de las Indias, pues esta economía de la distribución equitativa, una *economía de reciprocidad* que —como han mostrado Meliá y Temple— no consiste en un sistema de intercambio, pues “no se basa en el *interés para sí*, sino en el *interés*

⁴⁰⁴ Meliá citado por Ros Bastos en Id. Ibid., pág. 217.

por el otro”, esto es, en “el gesto totalmente ignorado por la naturaleza, del don”, y que por ello bien “podía compararse con la primitiva comunidad cristiana: ‘No llamaban propia a ninguna de sus posesiones, antes lo tenían todo en común [...] No había indigentes entre ellos’ (Hechos de los Apóstoles 4, 32-34)”. Respecto de este doble componente utópico paraguayo, nos dice Meliá:

Al presentar la experiencia de sus misiones en Paraguay, los jesuitas no sólo daban a conocer un método de evangelización, sino que apuntaban a una filosofía de vida que desde muy pronto inducía a la utopía. Utopía extraña, pues, porque en Paraguay habría puesto los pies en el suelo y, haciéndose realidad, se disipaba.

Quiero señalar un texto de Joseph Peramás (2004), *Platón y los guaraníes*, cuyo título original es *De administratione guaranica comparate ad Republicam Platonis commtarius*. Se trata de un estudio comparativo y sistemático entre la utopía ideal o filosófica que Platón diseñó en sus libros *La república* y *Las leyes* y la organización efectivas de las reducciones de Paraguay.

Hay que advertir que la forma de vivir guaraní, transformada ciertamente, y no del todo sustituida en las llamadas “reducciones guaraní-jesuíticas”, tuvo un amplio eco en la Europa del siglo XVIII como utopía que había tenido lugar en Paraguay. Pero esa idea no tuvo ninguna resonancia aquende del mar, aunque no han faltado las teorías de que el dictador José Rodríguez de Francia era en su forma de gobernar un jesuita teísta y laico.⁴⁰⁵

Todo este contenido espiritual e histórico, mítico y utópico —en términos de la memoria y utopía, del lenguaje guaraní como fundador de realidad y existencia, como alma de un cuerpo, en este caso, del arte de la palabra en el castellano paraguayo, como estrategia lingüística que subvierte la lógica materialista de la colonización evangelizadora—, subyace detrás de la traducción que realiza Vera de las narraciones orales que escuchó en guaraní de boca de Macario y de la búsqueda, del intento de Roa Bastos “de ser el escritor en castellano de una oralidad guaraní paraguaya”, fundiendo “*la voz de la oralidad en la escritura*”⁴⁰⁶.

5.4. Algunas mediaciones narrativas III. Otras mediaciones sociales

⁴⁰⁵ V. BARTOLOMEU MELIÁ «La filosofía guaraní» op. cit., para las citas en el cuerpo, págs. 47-48; para la cita aparte, pág. 49.

⁴⁰⁶ V. BARTOLOMEU MELIÁ «La obra de Roa Bastos. Metáfora de la lengua en el Paraguay» op. cit., pág. 93.

Asimismo, están las mediaciones sociales como resultado, por lo menos, de las diferencias de clase y edad (que instalan, desde luego, la problemática postcolonial acerca de la posibilidad de un discurso directo del subalterno y del rol de “agente” del narrador transcultural —Rama *dixit*— que fue Roa Bastos, y de su caso como autor mestizo, figura que caracterizada por su ambigüedad y antiheroicidad causó el rechazo de Arguedas, otro autor en una situación análoga⁴⁰⁷). Se observan también aquí las complejidades propias del tránsito que va de la experiencia vivida, narrada directamente y posteriormente recreada por la memoria —como diría Lihn, nuestra “versión presente de lo que fue”—, es decir, de la historia a la ficción, y también las complejidades de la función poética de esta última: no obstante ser como dice Vera “reflejos de reflejos”, sueños escritos a partir de los sueños que soñamos despiertos en nuestros zapatos y a los que llamamos “realidad”, las auténticas obras poéticas en verso o prosa —como la novela misma— rescatan el “encantamiento” de los hechos más que su verdad documental, una verdad profunda y no literalmente descriptiva, dicha en una forma que —con su belleza— llama a la repetición y que es capaz de hacer tolerable el horror de la existencia en la historia humana, pero también de “meterlo en la sangre”, haciéndolo parte consciente de nosotros: como memoria, como tristeza y enseñanza.

Esto nos lleva a recordar el tema de la mediación de la poética realista que realizamos en el el primer capítulo. En efecto, **la novela, más que “narrativa histórica”, que la crónica bélica y social del desgarramiento paraguayo en la Guerra del Chaco, busca —desde nuestra perspectiva— configurar una realidad poético-ficcional estrechamente ligada con la historia y la cultura del Paraguay, y con el destino de su pueblo, pero cuyo contexto intertextual —como transculturación y como transfiguración narrativa— le proporcionan un foco y un alcance mítico, existencial y universal a través de la figura de Jesús. Así, si la entrega total y heroica de Cristóbal en el frente queda en el testimonio apócrifo —y *testigo* significa etimológicamente *mártir*— de evangelista *sui generis* y**

⁴⁰⁷ V. ÁNGEL RAMA *Transculturación narrativa en América Latina*, op. cit., págs. 103 y 173-193 (especialmente 182-185).

negativo que es Vera, la de Gaspar, por ejemplo, que también queda a través del recuerdo de Vera de las narraciones de Macario, no tiene en cambio nada que ver con la Guerra del Chaco; no es, pues, el contexto histórico de la guerra lo que da cohesión y coherencia a ambas experiencias vitales de entrega, sino su reactualización mítico-poética del modelo espiritual y cultural —o de aspectos de éste, como veremos a propósito de cada personaje transfigurado y transculturado— de la figura de Jesús⁴⁰⁸ (y, como veremos también más adelante, la figura narrativa de Vera también tiene que ver directamente con la articulación de las distintas partes de la novela, más allá de su importante función de “evangelista negativo”). Esta función de la novela es destacada metanarrativa e indirectamente a propósito de “los versos de un compuesto” que —como cuenta la novela, junto a Casiano y Natí, en el capítulo IV intitulado “Éxodo”— es lo único que pudo escapar de la explotación de Takurú-Pukú:

El cantar bilingüe y anónimo hablaba de esos hombres que trabajaban bajo el látigo todos los días del año y descansaban no más el Viernes Santo, como descolgados también ellos un solo día de su cruz pero sin resurrección de Gloria como el Otro, porque estos cristos descalzos y oscuros morían de verdad irredentos, olvidados. No sólo en los yerbales de la Industrial Paraguaya, sino también en los demás feudos.

De estos cristos paraguayos —pero también latinoamericanos y de todo el mundo— y del Otro, pero sobre todo de una suerte de síntesis de ambos —porque después de la novela, ya no podemos olvidarnos de Gaspar, de Alexis, de Cristóbal, pero también de Casiano y Natí, de María Regalada y otros—, nos habla la primera parte y, desde ahí, toda la novela.

5.5. Parte por el todo: Gaspar Mora o la reconfiguración de la imagen de Jesús como artista

La historia que reconstruye Vera como narrador, como testigo más o menos indirecto, “evangelista negativo”, no-linealmente y a partir de los relatos orales de

⁴⁰⁸ Cfr. la opinión de Sergio Ramírez, para quien la Guerra del Chaco «es el escenario al que se dirigen todos los hilos de *Hijo de hombre*», en SERGIO RAMÍREZ op. cit.

Macario y de sus propias vivencias infantiles, es en esta parte la de Itapé y, en particular, la del “Cristo” de este pueblo. Ésta comienza con el sobrino del viejo Macario, Gaspar Mora —hijo de su hermana María Candé—, que fue un músico respetado a nivel nacional y constructor de instrumentos, condición de artista y de artesano que representa en él la del hombre en tanto “trabajador no alienado”, que crea libremente por el placer y la autorrealización de hacerlo y desarrollar con —y en— ello sus potencialidades humanas, que no se somete a la plusvalía —no siendo desposeído ni del producto ni del dinero que genera su trabajo—, pero que tampoco ha introyectado la búsqueda de la riqueza como un valor:

Gaspar olía a madera, de tanto haber trabajado con ella. De lejos venían a buscar sus instrumentos y pagaban lo que él les pedía. No era tacaño. Sólo dejaba lo suficiente para comprar sus materiales y herramientas. El resto lo repartía entre los que tenían menos que él. Levantaba las deudas de los agricultores a los que el fuego, el granizo o las langostas habían inutilizado sus plantíos. Compraba ropas y bastimentos para las viudas y los huérfanos. (...) Enseñaba el oficio a los que querían aprender. También levantó la escuelita y talló las cabriadas y los fustes de los horcones. (...) En todas estas cosas quedó su presencia. (...) La gente se tumbaba en el pasto a escucharlo. O salía de los ranchos. Me acuerdo de mamá que al oír la distante guitarra se quedaba con los ojos húmedos. Papá llegaba del cañal y trataba de no hacer ruido con las herramientas.⁴⁰⁹

La relación que establece Gaspar con el producto de su trabajo es una bien notable: una que establece el énfasis en el valor de uso y no en el de cambio. Ya en el comienzo mismo de su ensayo “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, cuya versión original data del año 84, siendo actualizado y re-publicado en su libro *Valor de uso y utopía* (1998), Bolívar Echeverría, uno de los pensadores marxistas más importantes que ha habido en Latinoamérica, no vacila en señalar la importancia fundamental de esta categoría en el pensamiento marxiano, en la medida en que para Echeverría ésta sería “el trasfondo de la crítica al capitalismo” realizada por Marx:

Las páginas que siguen parten de la idea de que el aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna está en el descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía. Se trata del comportamiento básico de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de “valores de uso” y, por otro, como un proceso de

⁴⁰⁹ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 48.

“valorización del valor” mercantil de los mismos. En términos estrictamente teóricos, una concepción de los que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o “natural”, en su presencia como “valores de uso”, precede y determina necesariamente la precepción que tiene Marx de aquello que viene a contradecir este modo de ser y esa presencia: del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan. Una concepción implícita que sostiene todo el edificio de la crítica de la economía política.⁴¹⁰

En este sentido, es menester recordar acá que, no obstante Marx se negó sistemáticamente —tanto en sus escritos, como en el contexto de la polémica con Stirner, en contra de la postura romántica acerca de la figura del genio— a que el arte fuese considerado fuera de la esfera de la producción, considerándola, en cambio, como una forma de trabajo, y, con ello, a la obra de arte “como cualquier otro producto”, como vimos antes, en el primer capítulo de este trabajo, varios autores de los más destacados dentro de los que —al interior de la tradición crítica marxista— concentraron lo mejor de su labor en la reflexión estética, entendieron que el arte, en tanto labor libre y creativa del ser humano, en tanto trabajo que ha podido o puede independizarse de las exigencias de la subsistencia material, es o puede llegar a ser una manifestación arquetípica del trabajo no alienado⁴¹¹. A propósito de estas cuestiones, desde su posición de artista e intelectual, de marxista latinoamericano, en el contexto de su reflexión acerca del fenómeno literario y artístico, ha planteado Ricardo Piglia:

Creo que la política de la sociedad en relación con la literatura es sacarla de ahí. Yo siempre digo en broma —y lo he dicho con muchos de ustedes— que esta sociedad no inventaría la literatura si no la hubiera encontrado hecha. No se le hubiera ocurrido a la sociedad capitalista inventar una práctica tan privada, tan improductiva desde un punto de vista social, tan difícil de valorar desde un punto de vista económico. Digo la producción del sujeto en su casa, con medios que él mismo puede controlar, que es una cosa que a la sociedad no le gusta nada (...) En la medida en que el sujeto es dueño de esos medios, la sociedad mira eso con desconfianza (...) —esto Marx ya lo discutió— la sociedad no puede entender ese trabajo improductivo, no puede entender algo hecho sin

⁴¹⁰ V. BOLÍVAR ECHEVERRÍA «El “valor de uso”: ontología y semiótica» en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, págs. 153-197; para las citas tanto en el cuerpo como en párrafo parte, págs. 154-155 (los destacados son del autor).

⁴¹¹ V. notas 65-70 y PIERRE-ULYSSE BARRANQUE «Estética de Marx, actividad artística y alienación», traducido por Jorge Gamboa y publicado el 26.03.2018 en <https://imagenesyespejismos.wordpress.com/2018/03/26/estetica-de-marx-actividad-artistica-y-alienacion/> (visto por última vez en el 04.12.2018).

interés económico. El arte sería contrario a esa lógica de la racionalidad capitalista.⁴¹²

De esta forma, a propósito de este caso en particular, la manera en que hemos visto que Gaspar se relaciona tanto con su actividad artístico-artesanal, como con los productos de la misma, representan, tanto por su autorrealización expresivo-creativa como sujeto (construcción y ejecución del instrumento), como por la no plusvalía (poseedor de sus medios de producción y del producto de su trabajo) y por cobrar en justicia a cada quien según sus capacidades, en otras palabras, tanto por reivindicar el valor de uso y no el de cambio, como por constituir un ejemplo claro y contundente de trabajador y trabajo no alienado, el caso de Mora constituye una oposición radical y directa a la lógica del modo de producción capitalista.

Pero no sólo ello, pues como vimos, por una parte él vendía a precio justo sus instrumentos y se dejaba lo mínimo para la reiteración de su actividad creativa (materiales y herramientas) y, por otra, no sólo donaba el resto a los más necesitados (agricultores endeudados, viudas y huérfanos), sino que enseñaba el oficio sin costo, construyó una escuelita y tocaba gratuitamente para todos quienes quisieran escucharle. Esto, nos parece que representa una crítica, una diferencia más radical que la que representaría el mero énfasis en la “forma natural” de los objetos como “valor de uso”: se trata aquí más bien de la *economía de reciprocidad* que hemos visto un poco antes con Meliá y Temple, basada en un *interés por el otro y no para sí*, el que trasciende la lógica de intercambio justo o injusto, y que por medio de la figura del don, de la donación o regalo, se identifica más bien con la cosmovisión guaraní y con las enseñanzas de las tradiciones espirituales, y, desde luego, con la enseñanza de Jesús.

Por esta actitud vital de servicio a la comunidad, Gaspar dejó un hondo recuerdo en ella, que lo sobrevivió muchos años después de su muerte biológica: el haber sido “el más hombre de todos”. La expresión del narrador remite, por supuesto, no a los indicadores de violencia y/o virilidad propios del machismo cultural y de lo que más hondamente Claudio Naranjo llamó “la mente

⁴¹² V. RICARDO PIGLIA *La forma inicial: Conversaciones en Princeton*, edición de Arcadio Díaz Quiñones y Paul Firbas, Talca, Universidad de Talca, 2015, págs. 117-118.

patriarcal”⁴¹³, sino más bien a los connotadores del “Hijo de hombre”: Mora, un hombre común y corriente, llegó a ser “el más hombre de todos” a costa de servir a los demás, en particular, a los más débiles y necesitados, realizándose en ello como ser humano. Dicho de otro modo, Gaspar Mora realizó tanto parte del ideal de servicio de las tradiciones espirituales desde una perspectiva humanista (“Ama a tu prójimo como a ti mismo”) como el ideal romántico que pervive aún en nuestros días de confusas y a menudo tan estériles postvanguardias, de “unir arte y vida”, de hacer, como Jesús de Nazaret, de la propia vida la más grande obra de arte:

Aun después de muerto Gaspar en el monte, más de una tarde oímos la guitarra. Cuando le escuchábamos ya nadie pensaba en morir —decía la chipera lunática de Carovení—. Se durmió en el corazón de la madera. (...) Pero algún día despertará y vendrá a llevarme (...) Le clavaron las manos y los pies... Pero el cometa lo despertará y lo volverá a traer del monte...⁴¹⁴

La “chipera lunática” no es otra que la menuda María Rosa, quien, junto a Macario, era para Vera quien mejor conocía a Gaspar y su historia. El cometa al que ella alude, no es otro que *yvaga-ratá*, el “fuego-del-cielo”, vinculado “a la idea de la destrucción del mundo, según el Génesis de los guaraníes”⁴¹⁵. Además del servicio a los más débiles, de la reunión del pueblo para escucharle, de su condición de artista y artesano como trabajador no alienado y hasta como artista de la vida, esto es, de hombre más o menos completo y autorrealizado, también esta unión del Génesis guaraní con el Apocalipsis cristiano y de la segunda venida de Cristo con el ansiado retorno de Gaspar al pueblo y a la vida de María Rosa, unen a Mora con la figura de Jesús. Si sólo por la vía nominal María Candé se vincula con la Virgen, la vinculación de María Rosa con María Magdalena se refuerza además porque ésta abandonó su “antigua vida” después de conocer a Gaspar: dejó de recibir de noche en su ranchito a los troperos y hombres que iban de paso por el pueblo; recordemos: “como si de

⁴¹³ Para Naranjo, esta manera dominante y controladora de relacionarse, más aún, de relacionarse por medio de la explotación con los demás, con el medio y hasta con uno/a mismo/a, es la causa profunda —la “silenciada raíz”— de fenómenos como la plusvalía y otros que tensionan y destruyen nuestra convivencia, nuestra vida en común. Véase CLAUDIO NARANJO, *Sanar la civilización*, págs. 21-232 (y especialmente, págs. 111-134).

⁴¹⁴ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., págs. 48-49.

⁴¹⁵ Id. *Ibid.*, pág. 47.

golpe hubiera descubierto que todos los hombres eran uno solo y que precisamente ese hombre ya no estaba y quizás no regresaría nunca”. Abierta queda la cuestión de si Mora correspondió carnalmente al amor de María Rosa y fue el padre de su hija o si, como aseguraba Macario —y asegura hasta hoy la Iglesia con respecto a Jesús—, éste “murió virgen”.

Sea como fuere, lo que sí sabe el narrador es que, en un momento, Gaspar desapareció del pueblo, sin avisar a nadie, dejando su casa abierta, llevándose sólo unas cuantas herramientas de trabajo; recién, luego de meses o años —el narrador no sabe precisarlo—, se supo que estaba solo, en lo más profundo del monte, enfermo de lepra. Al respecto, Macario comentó, siempre en guaraní, que “Los muertos no se mezclan con los vivos”, cuestión que desarrolla este diálogo clave que tuvo con su sobrino:

—Venimos a llevarte Gaspar —le dijo Macario—. Te hemos buscado por todas partes.

—Yo ya estoy muerto —contestó lentamente— Y puedo decirles que la muerte no es tan mala como la creemos.

Dijo Macario que se quedó en silencio un buen rato.

—Me va tallando despacito —contó que dijo después—. Mientras me cuenta sus secretos. Es bueno saber por lo menos que uno no acaba, que se continúa en otra vida, en otra cosa. Porque hasta en la muerte se quiere seguir viviendo. Eso lo sé ahora. La muerte me ha enseñado a tener paciencia. Yo le hago un poco de música... —dijo con una sonrisa, como en broma—. Para pagarle. Nos entendemos...

—Pero sufres, Gaspar.

—¿Sufro? Sí, sufro. Pero no por esto... Sufro porque tengo que estar solo, por lo poco que hice cuando podía por mis semejantes.⁴¹⁶

Aunque siguió sirviendo a sus semejantes, ahora con la oración leprosa de su música y la transmisión —vía Macario y luego de Vera— de su sabiduría, Mora asegura que ya está muerto. Esta “muerte” de la que habla obviamente no es la muerte física o biológica. En tanto que transfiguración ficcional de la figura de Jesús, su muerte se relaciona con lo que vimos en el segundo capítulo de esta investigación: la de su ego para el mundo, incluso como célebre y modesto servidor de su pueblo; es la muerte de su miedo a la muerte, por ello, no obstante lo doloroso de la enfermedad

⁴¹⁶ Id Ibid., pág. 54.

y del aislamiento, puede asegurar al mismo tiempo que “la muerte no es tan mala como creemos”.

Sin embargo, esta muerte no es aún total. Y ello está representado simbólicamente por la lepra. Si en un nivel, ésta representa la condición de paria del sujeto pobre, que lleva a Gaspar a no sólo servirlos, sino a estar más cerca de los sufrientes, a ser uno de ellos, contrayendo una de las enfermedades de los pobres que curaba Jesús, por otra parte, ya no desde una perspectiva simbólico-socio-política, como nos recuerda Skali,

En una óptica de enseñanza espiritual, el ciego, el leproso y el muerto designan otras tantas enfermedades y dolencias del alma que se encuentra, en el caso del común de los mortales, separada de su fuente divina. La lepra, que es una enfermedad contagiosa, indica incluso que un hombre cuya alma está enferma corre el riesgo de «contaminar» a su entorno a causa de sus juicios y de sus actos que no son el fruto de un pleno conocimiento de sí mismo.⁴¹⁷

Cabe preguntarse en este punto, ¿cuál podría ser el apego que aún no purificaba de su alma, que aún no hacía consciente y eliminaba de su *psique*? Nos parece que la clave está en su soledad, en incluso más: en el apego a su rol de servicio a los demás. Porque hasta gestos tan nobles como el servicio y la ayuda pueden estar contaminados con nuestros apegos, con nuestra compulsión neurótica, pues, como señala Naranjo: “Las necesidades neuróticas no se sacian en el mundo real, porque su naturaleza pasional es la de un pozo sin fondo”⁴¹⁸. Así, se entiende que le diga a Macario que —a diferencia de lo que dirían la mayoría de las personas en su situación— él no sufre por la lepra, sino por tener que estar solo y por haber hecho más cuando pudo por los otros. Y es que, si por su condición de generoso servicio a su comunidad y de artista de la misma, Gaspar podía influir en los demás —ahí su posibilidad de “contaminar” a los otros con su “lepra”—, también por la de artista tuvo más posibilidades de abrir su conciencia, pero también de perderse en algún nivel bajo de lo alto, pues los artistas pueden sintonizar —imaginar, intuir— y distorsionar verdades que porque no las han vivido directamente no comprenden a cabalidad. Refiriéndose a los poetas —arquetipos de todo artista—, dice en el *Corán*:

⁴¹⁷ V. FAOUZI SKALI op. cit., pág. 73; el destacado es del autor.

⁴¹⁸ V. CLAUDIO NARANJO *El engrama de la sociedad...* op. cit., págs. 27-56 y 117-159 (para la cita en el cuerpo, pág. 125), y *27 pesonajes en busca del ser...* op. cit., págs. 333-347.

¿Queréis que os diga sobre quién descienden los demonios? Descienden sobre todo embustero malvado que presta oído. La mayoría de ellos son unos mentirosos. Así como los poetas a los que siguen los descarriados ¿Es que no ves cómo divagan en todos los sentidos? ¿Y que dicen lo que no hacen? (*Corán* 26. 221-226)

No obstante, es claro que Gaspar no fue un “embustero malvado”, sino por el contrario, una persona de bien, que logró superar en alta medida lo que Tillich denominaba sus “condiciones de existencia”. Y, desde esta perspectiva, tiene mucho sentido el que se haya autoaislado, sacrificando lo que era más valioso para sí mismo —el estar con y el ayudar a los demás—, también por ayudarles, para no contargiarlos. También tiene sentido que, en medio de su proceso de “purificación”, de “bautismo” esotérico, en tanto que artista, se haya autoexpresado a través de una escultura de sí mismo como crucificado-leproso: antes que ver un auto-endiosamiento, desde la clave en que aquí estamos leyendo ello significa una autocrítica, una presentación artística-especular de su situación de enfermo que busca más o menos conscientemente terminar de sacrificar su ego.

María Rosa, que le llevaba cada tanto una pequeña carga de agua y provisiones desde que lo encontraron, se extravió en el monte a causa del maléfico *yvaga-ratá*, cuya figura mítica encarna históricamente aquí por el Halley, uniendo los dos tiempos en la novela, el mítico y el histórico. Cuando lo volvieron a encontrar, Gaspar llevaba varios días muerto. Mas, como recordará el lector, dicho cometa está asociado con la destrucción del mundo y con el Génesis de los guaraníes, lo que implica simbólicamente que, luego de la muerte, viene el recomienzo del ciclo, como luego de la crucifixión, de su sufrimiento purificador —representada por la escultura hecha a imagen y semejanza, pero, sobre todo, por su (auto)aislamiento y su imposibilidad de servir—, viene su renacimiento, el que está representado por el recuerdo del pueblo por sus buenas acciones. Lo vemos en las emocionadas palabras de Macario; en la esperanza de María Rosa, de verlo algún día regresar y, quizás, en su hija. Todo ello se sintetizó en una figura: una escultura que —en tamaño natural— realizó en madera “a su imagen y semejanza” y que clavó en una cruz. Cada Viernes Santo se lo desclavaba y se lo bajaba del cerro en andas, con cánticos y plegarias, llegando luego hasta la iglesia, a la que nunca entraban Cristo y procesión: llegaban

solamente hasta el atrio, en donde los cánticos se convertían en “gritos hostiles y desafiantes”, para luego regresarlo al cerro. Permítasenos citar este importante pasaje de la novela *in extenso*, por completo:

El Cristo estaba siempre en la cumbre del cerrito, clavado en la cruz negra, bajo el redondel de espartillo terrado semejante toldo de los indios, que los resguardaba de la intemperie. No necesitaban, pues, representar las estaciones de la crucifixión. Luego del Sermón de las Siete Palabras, venía el Descendimiento. Las manos se tendían crispadas y trémulas hacia el Crucificado. Los desclavaban casi a tirones, con una especie de rencorosa impaciencia. El gentío el cerro con la talla a cuestras ululando roncamente sus cánticos y plegarias. Recorría la media legua de camino hasta la iglesia, pero el Cristo no entraba en ella jamás. Llegaba hasta el atrio solamente. Permanecía un momento, mientras los cánticos arreciaban y se convertían en gritos hostiles y desafiantes. Un rato después las parihuelas giraban sobre el tumulto y el Cristo regresaba al cerro en hombros de la procesión brillando con palidez cadavérica al humeante resplandor de las antorchas y de los faroles encendidos con velas de cebo.

Era un rito áspero, rebelde, primitivo, fermentado en un reniego de insurgencia colectiva, como si el espíritu de la gente se encrespara al olor de la sangre del sacrificio y estallase en ese clamor que no se sabía si era de angustia o de esperanza o de resentimiento, a la hora nona del Viernes de la Pasión.

Esto nos ha valido a los itapeños el mote fanáticos y herejes.

Pero la gente de aquel tiempo seguía yendo año tras año al cerro a desclavar al Cristo y pasearlo por el pueblo como una víctima a quien debían vengar y no como a un Dios que habría querido morir por los hombres.

Acaso este misterio no cabía en sus simples entendimientos.

O era Dios y entonces no podía morir. O era hombre, pero entonces su sangre había caído inútilmente sobre sus cabezas sin redimirlos, puesto que las cosas sólo habían cambiado para empeorar.

Quizá no era más que el origen del Cristo del cerrito lo que había despertado en sus almas esa extraña creencia en un redentor harapiento como ellos, y que como ellos era antiguamente burlado, escarnecido y muerto, desde que el mundo era mundo. Una creencia que en sí misma significaba una inversión de la fe, un permanente conato de insurrección.

Tal vez a quien verdaderamente querían desagraviar, o al menos justificar, era a aquel Gaspar Mora, un constructor de instrumentos, que al enfrentar la lepra se metió en el monte para no regresar al pueblo. Nunca lo nombraban, sin embargo, en otra tácita y probablemente instintiva confabulación de silencio.

Yo era muy chico entonces. Mi testimonio no sirve más que a medias. Ahora mismo, mientras escribo estos recuerdos, siento que a la inocencia, a los asombros de mi infancia, se mezclan mis traiciones y olvidos de hombre, las repetidas muertes de mi vida. No estoy reviviendo estos recuerdos; tal vez los estoy expiando.⁴¹⁹

Puede verse que, como en el caso del cometa, el rito de Viernes Santo del pueblo de Itapé es otro ejemplo del proceso de apropiación re-creativa y diferencial

⁴¹⁹ Ibidem, págs. 39-41.

del Cristianismo por parte de la religión popular latinoamericana, en este caso, en el Paraguay. Hábil, delicadamente, el narrador base no descarta la verdad que encierra el misterio del dogma cristiano, pero es enfático a la hora de mostrar cómo, para los habitantes de Itapé, la imagen de Cristo en tanto que Dios encarnado, se humaniza aún más que en el Jesús bíblico, invirtiendo —desde una cierta perspectiva— el proceso de regresión psíquica que según vimos denunció Fromm a propósito del dogma homouseano: hecha “a imagen y semejanza” ya no de Dios sino de un coterráneo, de un modesto artista y artesano popular, moreno y leproso, que hasta hace poco estuvo entre ellos, fue completada con una peluca hecha con el cabello de María Rosa, un pedazo menos dado por un machetazo que le llegó en el intento del representante de la iglesia católica de mandar a prenderle fuego con ayuda de la policía, y una cruz negra como el destino de esos tantos y tantos cristos “sin redención de Gloria como el Otro”. Con este Cristo —que no hace todas las estaciones de la crucifixión ni entra jamás a la iglesia— ellos pueden sentirse aún más identificados, pues en este caso es como si no los representase, sino que (casi) *fuese* directamente ellos/as (moreno, mujer, enfermo, harapiento y solitario) y al que, como a ellos/as mismos/as, quisieran vengar.

—¡Fue un hombre justo y bueno! —Insistió Macario—. Hizo su trabajo. Ayudó a la gente. Todo lo que hizo tenía fundamento. En todas partes hay huellas de sus manos, de su alma limpia, de su corazón limpio... Donde suene un arpa, una guitarra, un violín, lo seguiremos oyendo. Esto fue lo último que hizo... —Dijo señalando al Cristo—. Lo trajimos del monte, como si lo hubiésemos traído a él mismo. No está emponzoñado por el mal. La lluvia lo lavó y purificó cuando lo traíamos. ¡Y mírenlo! Habla por su boca de madera... Dice cosas que tenemos que oír... ¡Óiganlo! Yo lo escucho aquí... —dijo golpeándose el pecho—. ¡Es un hombre que habla! A Dios no se le entiende..., pero a un hombre sí...! ¡Gaspar está en él...! Algo ha querido decirnos con esta obra que salió de sus manos..., cuando sabía que no iba a volver, cuando ya estaba muerto...!⁴²⁰

No obstante, con el tiempo la Iglesia acepta e incorpora —a pesar de la oposición de Macario— la imagen transcultural del Cristo de Itapé, dejándolo (como hiciera con el culto a los santos) dentro de los márgenes de lo permitido por la institución, cuestión que en la novela representa el complejo y lento proceso de apropiación transcultural que ha hecho a su vez la propia Iglesia, que ha incorporado,

⁴²⁰ Ibidem, págs. 60-61.

por razones de necesidad y conveniencia, mas no de dogma o convicción, a muchos de los santos populares al culto.

Como lo vio clara y dialécticamente Marx, la religión puede ser entendida, desde una perspectiva histórico-materialista, por una parte, como “*expresión-de*” y como “*protesta-contra*” el sufrimiento que deriva de la explotación, lo cual parece con toda claridad en la fragmento citado *in extenso* de la novela. No obstante, por otra parte, al desorientar al hombre, al hacerlo girar en torno a un eje, a un “sol ilusorio que no sea él mismo”, concretamente, al “engañarlo” acerca de las verdaderas causas de la explotación y de las posibilidades de transformarla y eliminarla, la religión sería, al mismo tiempo, la “dicha ilusoria” que no permite el surgimiento de la dicha real, un agente que justifica y ayuda a perpetuar la miseria social: el “opio del pueblo”. Al respecto, nos dice Marx:

En Alemania la *crítica de la religión*, en lo esencial ha llegado a su fin, y la crítica de la religión es la condición primera de cualquier crítica. (...) El hombre, cuya única realidad fantástica la ha encontrado en el cielo, donde buscaba el superhombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá desde ahora inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde busca y debe necesariamente buscar su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha ganado para sí mismo o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de hombres*, el Estado, la sociedad, etc. Ese Estado y esa sociedad produce la religión, una *conciencia invertida del mundo*, porque Estado y sociedad son un mundo invertido. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consolación y justificación. Se trata de la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. Enfrentarse a la religión, por lo tanto, es indirectamente un enfrentamiento a *ese otro mundo* que tiene su *aroma* espiritual en la religión.

Marx parte de los principios del materialismo filosófico: no hay una realidad metafísica que funda la física, sino más bien al revés. En este sentido, la religión es un producto de cuestiones concretas anteriores (realidades e instituciones económicas, políticas). Pero no un subproducto cualquiera: Marx reconoce en ella distintas funciones como las de consolación, justificación y sanción moral. En estas últimas

dos, ya se ve la función principal que le asigna: con admirable dialéctica, en una cita clásica, nos dice que:

La miseria *religiosa* es, por un lado, la *expresión* de la miseria real, y por otro, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura ahogada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión, en cuanto *ilusión* dicha del pueblo, es la exigencia de su dicha *real*. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir *que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones*. Así, pues, la crítica de la religión es, *en germen, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasía ni consuelo, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y en torno a un Sol auténtico. La religión constituye un sol ilusorio que gira en torno al hombre, mientras el hombre no gire en torno a sí mismo.

La *misión de la historia* consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el *más allá de la verdad*, averiguar el *más acá*. Y en primer término, la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus *formas no santas*. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.⁴²¹

En este caso, los itapeños, a través de ritual de Viernes Santo, aunque reapropiaron y recrearon a su propia imagen y semejanza, en el sentido del Cristianismo primitivo, la religión impuesta por la metrópolis colonial, también manifestaron durante todos esos años —indirectamente y no plenamente conscientes de ello— el descontento por sus propias vidas como protesta por el asesinato de Cristo y/o la desaparición e intento de olvido de Gaspar Mora, pero sin resolverse nunca por la revolución o al menos la abierta revuelta para buscar transformar directamente las condiciones materiales de su existencia, opción que, sin embargo, sí tomaron en otros pueblos, como se ve en varios capítulos a propósito de la revuelta campesina de Sapukai, que fue traicionada y terminó siendo una masacre campesina

⁴²¹ V. KARL MARX «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en: CHRISTOPHER HITCHENS (Comp.) *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente*, escogidas y presentadas por Christopher Hitchens, Buenos Aires, Debate, 2012, págs. 114-128 (para la cita, págs. 114-116, los destacados son del autor y fueron extractados de KARL MARX *Anales franco-alemanes*, traducción castellana de J.M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1970).

más, que, como la memoria de la Pasión de Cristo/Gaspar, vuelve de lo inconsciente a la memoria social y se proyecta utópicamente hacia el futuro como “segunda venida”, en tanto retorno o cambio revolucionario.

Este camino de revueltas y revoluciones traicionadas y/o aplastadas no es desconocido para nuestros pueblos y en este ejemplo puede verse cómo detrás de la práctica religiosa yace la pulsión revolucionaria, el anhelo apenas reprimido por el ritual, de una protesta por las actuales condiciones materiales y la necesidad de un cambio social profundo.

Sin embargo, hemos planteado antes que, a diferencia de otros críticos que tradicionalmente ven *lo político*⁴²² como el *non plus ultra* del análisis, de todo análisis, a nosotros nos parece que hay otros significados y búsquedas aún más hondos que las político-revolucionarias, pues si, como tímidos o reprimidos zelotes, el ritual de Viernes Santo de los itapeños es una muestra clara de su deseo de “impugnar” el orden social imperante y/o de “disputar” el poder, también es cierto que para ello que realizaron un rito, para el cual escogieron nada menos que la figura de Cristo encarnada Gaspar, cuestiones que debemos examinar algo más detenidamente.

En el caso del ritual como muestra de un Cristianismo transculturado, podemos recordar lo que vimos en el capítulo sobre el mito: el ritual de Itapé es una actualización, a su manera y desde su realidad, de algunos de los contenidos básicos del mito cristiano, haciendo de ese pasado un aquí y ahora, o mejor aún, reconociendo ese pasado en el aquí y ahora. Enrique Dussel —antiguo y atento lector de Marx, que conoce de sobra el pasaje e ideas antes citadas—, refiriéndose al rito de la eucaristía y en el contexto mayor de su reflexión acerca de las conexiones entre economía y rito, plantea desde Latinoamérica algunas observaciones que podrían postularse como

⁴²² Ya sea en esa generalidad algo amorfa y más o menos ubicua que toma en Ranciere, yendo de la política de las formas literarias a la relación de la política con el mero hecho de hacer literatura en cuanto literatura, por participar en lo que denomina —tan francesamente— la reconfiguración de “el reparto de lo sensible”, pero también, y más precisamente, a la Jameson, como la necesidad o anhelo más o menos inconsciente o reprimido de revolución frente a la dominación y opresión social de propietarios y defensores del capital. V. JACQUES RANCIÈRE *Política de la literatura*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2010, págs. 16-54 (especialmente 15-18) y FREDRIC JAMESON *Documento de cultura, documento de barbarie...* op.cit., págs. 12 y 15-20.

comunes a todo rito, en una visión que sintetiza ideas que van de Eliade hasta la Teología de la Liberación, cuando asegura que

En primer lugar, el *rito* se refiere a *textos* de acontecimientos pasados semejantes al presente, en los que debe descubrirse su actualidad. Es decir, se trata de un horizonte interpretativo donde los “aquí” y “ahora” presentes son descubiertos desde el “aquí” y “ahora” pasado releído [como una “Imagen” (Bild), diría W. Benjamin]. (...) En segundo lugar, el *rito* es una relación *práctica* objetiva y empírica en referencia a otra persona (...) Y esto no es de admirar, porque el *rito*, recuerdo de los sacrificios ancestrales, asume al cosmos, al acontecer histórico comunitario, a la totalidad de la realidad para efectuar un acto de reconciliación, de recreación de la armonía.⁴²³

En este sentido, examinar cuáles contenidos del mito cristiano actualiza el ritual del Viernes Santo de Itapé y por qué, nos dará una indicación de qué es lo que buscan más en el fondo, pues las ansias revolucionarias corresponden a una capa, más o menos superficial, en tanto que más o menos evidente en su contenido latente. Si atendemos a lo que toman los itapeños del mito cristiano, la figura del Mesías — como vimos en el capítulo sobre Jesús, del sanador— crucificado, actualizando ese pasado en el presente por medio del rito, en un primer nivel pueden verse aquellos contenidos socio-históricos, políticos: denunciado y entregado por los poderes religiosos, y luego torturado y muerto por los poderes político-económicos y militares de su tiempo, un hombre pobre es asesinado cruelmente sólo por amar y preocuparse espiritualmente por sus semejantes; frente a su creciente popularidad y autoridad, se le ve como un foco de peligro de una posible revuelta popular, de carácter mesiánico-político.

Sin embargo, en el contenido del mito propiamente tal, que es el que mantiene vivo el recuerdo de un hombre que, como revolucionario, no guió ninguna revolución ni revuelta, y que, como Mesías, en el sentido de quien anuncia el próximo fin de los tiempos o de quien liberaría al pueblo de Israel del yugo romano, no pasó de ser un “fiasco” desmentido a poco andar por la historia, lo que vemos es diferente: **por debajo del discurso dogmático católico (Dios sacrificó a su único hijo para limpiar los pecados y salvar a toda la humanidad), lo que vemos es una articulación —recurrencia con variaciones— del núcleo de todo mito que vimos**

⁴²³ V. ENRIQUE DUSSEL *Filosofías del sur...*, op. cit., págs. 346-347.

con Cassirer: el deseo/necesidad del sujeto de desaparecer, uniéndose a la corriente de la vida y sus ciclos, pero aquí ya no como sería en el dogma católico, es decir, como “ascensión al Cielo” o como “reintegración en la Gloria divina”. En este caso, sería más bien, por una parte, a través de comprender que “quien lo pierde todo, lo gana todo”, en el sentido de que quien entrega su vida terrenal, su cuerpo, gana la vida del espíritu en la unión con Dios, entendido como el “morir antes de morir”, que vimos en la tradición sufi, y, por otra, que la muerte no es el final, sino que un momento dentro del ciclo de la renovación de la vida y que, mientras Jesús es asesinado, lo que muere es su cuerpo físico, pero no así un estrato más sutil y más alto de sí, simbolizado por la resurrección, cuyo contenido es que la muerte puede ayudar a engendrar la vida que vendrá (eterna, para los creyentes), como en el plano terrenal la muerte de un animal puede ser el alimento y la posibilidad de la continuidad de la vida para otros, o como cuando un cadáver abona y fertiliza la tierra.

En el mito cristiano, a propósito de Jesús, no hay muerte sin resurrección y cada vez que se ritualiza su muerte en la cruz, se está aludiendo consciente o inconscientemente también a su resurrección, recogiendo así, simbólicamente, la verdad —a menudo oculta a plena vista— de la corriente de la vida y sus ciclos.

¿Qué es, pues, lo que podrían estar buscando inconscientemente los itapeños?

Creemos que lo que buscan más en el fondo es una solución para el problema de la muerte, que es parte constitutiva de la condición humana; independientemente de nuestra identidad de raza, género, clase, de nuestras convicciones político-ideológicas, o de cualquier otra variable biológica y/o cultural, la muerte es la única certeza permanente que tenemos luego de haber nacido. Todos nos vamos a morir, y aquí corresponde en propiedad el reflexivo, pues, aun cuando sea catalizada desde afuera, la muerte es una posibilidad existencial que siempre está dentro de nosotros, que es también nosotros. Frente a esto, hay, por supuesto, distintas soluciones posibles. Dentro de las que pueden desprenderse del mito cristiano, están por ejemplo, la creencia en la vida después de la vida, en la vida en un plano más sutil de condensación de la energía, de la materia. Sin embargo, nos parece que la solución que, de acuerdo a lo planteado en la novela tomaron los itapeños, fue otra,

ligadamente estrechamente a los contenidos del rito a los que hacía mención Dussel, los de reconciliación y relación práctica con un otro: la solución del problema de la muerte, a través de un rito que conmemora la muerte, pero, desde ahí, la vida, a través del recuerdo de la práctica vital de un ser humano concreto (Gaspar Mora, transfiguración literaria de Jesús) que, por la manera en que vivió, dio sentido a su vida, que queda como ejemplo y recuerdo, y, por ende, también al fin de ésta, a su muerte.

Si atendemos a Gaspar, vemos que él no buscó y hasta estuvo muy lejos de buscar una vía violenta de cambio social, y que, no obstante, es el testimonio de su vida lo que inspira a la gente a reunirse y recordarle, a canalizar su descontento a propósito de él. En este sentido, desde un punto de vista interno, esotérico, su práctica popular cae en uno de los peligros más advertidos por todos los profetas de las tradiciones de cuño abrahámico: la idolatría, en que “el Cristo de Itapé” o “del cerrito” se transforma, cambiando lo que hay que cambiar, en su propio *becerro de oro* ahora que el líder (Gaspar-Jesús y, según la analogía del Éxodo, su Gaspar-Moisés) ya no está para guiarles. En este punto, quisiéramos declarar que aún cuando entendemos a sociólogos y antropólogos y autores varios cuando, en busca de un reconocimiento o reivindicación de lo negado o destruido por el colonialismo, cuando en búsqueda de matrices de pensamiento no eurocéntricas, dejan de hablar de idolatría, para no repetir la condena cristiano-católica que impuso a sangre y fuego su verdad —como si “La Verdad” debiese o siquiera pudiese ser impuesta—, desestimando toda otra verdad o práctica religiosa de los pueblos sometidos como “paganismo” o “idolatría”. Ni falacias *ad hominem* ni falacias de autoridad: que los misioneros contra-reformistas hayan utilizado la categoría de idolatría de forma tendenciosa, indiscriminada y hasta errónea, no invalida la categoría en sí misma, como el que pudiese ser perfectamente aplicada también a ellos mismos. Entendemos también que esta categoría funciona dentro del marco de comprensión teísta y teocéntrico, propio de las tradiciones abrahámicas que defienden la existencia de un solo Dios y que en contextos diferentes, propios de otros tipos de creencias, pueden perder precisión y utilidad, hasta no tener sentido. Sin embargo, tratándose como se trata de una transculturación latinoamericana de la

figura de Jesús, es claro que resulta lícito y relevante hablar de idolatría, tanto dentro como fuera del marco estrictamente cristiano, pues, como vimos, las raíces de Jesús están en la tradición judía y, para efectos de este trabajo, por ser la visión más integradora de tan complejo fenómeno, hemos tomado como propia la perspectiva del Islam, y, en particular de ciertas líneas dentro de *Tasawwuf*. **Así, pues, aclarada nuestra perspectiva acerca de este punto, debemos señalar que, no obstante la legitimidad cultural práctica en tanto que creencia religiosa vivida en el mundo concreto de la vida al interior de la ficción, el caso del Cristo de Itapé es no sólo una reapropiación cultural productiva, un rito compensador, de descarga, de protesta y anhelo, sino también, desde una perspectiva esotérica, un caso patente de idolatría: se hace de un ídolo un Dios, y con su culto comienza el culto de los muertos, de los objetos o de lo muerto, en franca oposición a las tradiciones abrahámicas que creen en un solo Dios vivo, que es, en efecto, el *Único viviente*.** Al respecto, desde Latinoamérica y desde la tradición cristiana, y a propósito del más grande poeta místico de nuestra lengua, Gustavo Gutiérrez nos dice:

Juan de la Cruz nos ha recordado que ser creyente, es pensar que Dios basta. La noche de los sentidos, la noche espiritual deben desnudarnos y finalmente librarnos de las idolatrías. La idolatría en la Biblia es el riesgo de todo creyente. Idolatría significa confiar en alguien o en algo que no es Dios, entregar nuestras vidas a lo que hemos fabricado con nuestras propias manos. A este ídolo muchas veces le ofrecemos víctimas, por eso los profetas ligan estrechamente la idolatría y el asesinato.⁴²⁴

Desde un punto de vista ateo o no teísta, la adoración del Cristo de Itapé podría llegar a ser vista como una signo de liberación e incremento de la conciencia, en tanto que lo que se adora es una imagen de un hombre concreto, con lo que el culto y el rito se desplaza a lo humano como real en contraste con Dios como supuesta mera ilusión e invención humana. Ahora bien, desde el punto de vista teísta que antes hemos delimitado, adorar la imagen de un hombre es eso, adorar una imagen, un ídolo, pues aún cuando metonímicamente esté relacionada con la de Jesús y, por esa vía y sobre todo Cristianismo mediante, con Dios, como se dice en la tradición budista, “el dedo que apunta a

⁴²⁴ V. PEDRO CASALDÁLIGA y JOSÉ MARÍA VIGIL *Espiritualidad de la Liberación*, Guatemala, Lascasiana, 1993, pág. 268.

la luna no es la luna”; una imagen de la cosa no es la cosa, en este caso, ni siquiera el ser humano y mucho menos Dios, por lo que la idolatría es evidente: **Gaspar forjó una imagen de sí, pero como autoexpresión y autoconocimiento vía objetivación artística, mas no hay testimonio en la novela de que él mismo la haya adorado o la haya dejado para su posterior adoración, en conmemoración suya ni nada que se parezca.**

Además, no es más que una ilusión pensar que una revolución —que, como Cronos, ha probado devorar a sus propios hijos— resolverá los problemas de la vida y convivencia humana: sería una exageración criminal plantear que **construyeron un mundo reconciliado o sin clases y discriminaciones arbitrarias de vario tipo.** Asimismo, aunque puede argumentarse que muchas cosas cambiaron para siempre y para mejor (como la abolición de la nobleza y de su vínculo sagrado o celestial con el poder), sería una exageración ver sólo ese aspecto en la historia de las revoluciones modernas, y no ver al mismo tiempo cómo se auto-traicionaron y terminaron convirtiéndose, fatalmente y/o en buena medida, en aquello que supuestamente rechazaban: piénsese en el imperio napoleónico, en el control de los bancos en U.S.A., en las privatizaciones de empresas estatales y en el rol que cumplen ciertos ex-agentes de la KGB en la vida pública de Rusia, la discriminación de raza y género —hacia los negros y también hacia las mujeres y los homosexuales— que sigue habiendo en Cuba o cómo es que aún es fácil de hallar la plusvalía —con mega millonarios y presos políticos no reconocidos— en el proceso de China. Ya se sabe: una revolución también significa un giro en trescientos sesenta grados y, por lo menos en el siglo XX, la revolución y la historia han sido grandes ídolos. La misma ilusión corre para el caso de otros ídolos como el dinero, la fama y el poder, como lo prueban tantas historias de anónimos esclavos y explotados, pero también de famosos, poderosos y adinerados infelices, desde la diva de Hollywood, Marilyn Monroe, al multimillonario dominicano, Pedro Quezada. Nos dice Gutiérrez:

En América Latina estamos convencidos de que nuestro mayor problema en materia de creencia no es el rechazo a Dios sino la idolatría. El riesgo del creyente es idolatrar el poder y el dinero; esta idolatría del poder y el dinero es siempre, en un análisis de fe, la razón de la pobreza, de la miseria, de la injusticia. No hay que olvidar que América Latina es el único continente que es simultáneamente cristiano y pobre; en este hecho hay algo que no funciona

debidamente; en efecto, los mismos que proclaman su fe en el Dios de Jesús olvidan o despojan a la inmensa mayoría de esa población.

También estamos convencidos, y Juan de la Cruz ayuda a entenderlo, que en el proceso de liberación podemos crearnos, fabricar nuestros propios ídolos. Por ejemplo, el ídolo de la justicia. Parece extraño hablar así, pero la justicia puede convertirse en un ídolo si ella no está colocada en el contexto de la gratuidad, si no hay amistad con el pobre ni compromiso cotidiano con él. La gratuidad enmarca la justicia, y le da sentido a la historia. La justicia social (por importante que sea, y lo es) puede ser también un ídolo y tenemos que purificarnos de eso para afirmar con claridad que sólo Dios basta, y de este modo darle a la justicia misma la plenitud de su sentido.

Igualmente el pobre con el que queremos comprometernos, ser solidarios puede transformarse en un ídolo. Un ejemplo de esto es la idealización del pobre que algunos hacen en América Latina como si tuvieran que demostrar ante ellos mismos y ante los demás que todo pobre es bueno, generoso, religioso y que por esta razón hay que estar comprometidos con él. No obstante los pobres son seres humanos atravesados por la gracia y el pecado como cualquier otro ser humano: idealizar al pobre no conduce a su liberación. La razón de nuestro compromiso con el pobre nos es porque los pobres sean necesariamente buenos, sino porque Dios es bueno.⁴²⁵

Revolución y riqueza (máscaras alternativas de la justicia social y del poder) son dos ídolos que comienzan con la misma letra, pero *todos* los ídolos cobran su cuota de sacrificios, de muertos, comenzando por el alma de sus propios adoradores, a quienes velan del Espíritu y de la vida como posibilidad para el servicio a los/as demás y no de los/as demás. No señalar la idolatría popular que muestra Roa Bastos en la novela a propósito del Cristo de Itapé, puede tener muchas veces que ver no sólo con el rechazo de la aculturación colonial o con ver el problema desde fuera de la lógica teísta, sino también con esta idealización del pueblo —que hoy vemos en otros subalternos como de raza y de género, como los negros y las mujeres, por ejemplo—, tan típica hasta hoy en ciertos sectores de la intelectualidad de izquierdas.

Como fuere, es útil ver que entre el Jesús de Nazaret del dogma cristiano (parte de la Santísima Trinidad, única encarnación humana de la Divinidad y Mesías que vino a cumplir las antiguas profecías, sacrificado por su Padre/él mismo, para la salvación de toda la humanidad) y del histórico y esotérico (un maestro espiritual y profeta judío, Mesías en tanto que vino a sanar y a revitalizar la revelación, que aunque acompañado de zelotas no fue un revolucionario político violento, sino que su

⁴²⁵ Id. Ibid., págs. 268-269.

misma acción espiritual de sanación implicaba volverse hacia el Reino que está adentro, despreciando a las autoridades tanto políticas como eclesiásticas que cruzaron intereses para darle muerte), por una parte, y el pueblo que sólo llega a descomprimir ritual e idolátricamente su descontento, mas sin llegar a la transformar su situación, por otra, además de la opción político-revolucionaria, hay también otras: la de los sujetos que, no obstante la precariedad de sus situaciones vitales, optan por desarrollar sus potencialidades humanas y servir concretamente a los y a las demás, que es una de las formas más tradicionales en que la gente que ha hecho un trabajo interno de maduración se desenvuelven en el mundo. La contraposición de la mística con el mundo, es efectiva, pero tiene varios niveles simultáneos y no es tan absoluta como parece; desde sujetos iluminados en diverso grado que ejercieron labores de liderazgo y de poder, como Salomón, David o Muhammad, hasta místicos que, como Jesús, el Buda histórico o Lao Zi, despreciando las cosas del mundo como el poder o la fama, han tenido una profunda influencia en algunos poderosos gobernantes posteriores o en amplios sectores de la sociedad que intentan, como pueden, seguir sus prácticas y enseñanzas. A este respecto, valdría tener en cuenta estas palabras de Gustavo Gutiérrez, nuevamente en el contexto de su reflexión acerca del más grande poeta místico de la lengua castellana, en relación con el contexto latinoamericano, reflexión en la que se muestran como inexistentes algunas de las oposiciones binarias entre binarias entre la mística y la realidad social. Lo citamos *in extenso*:

Hay personas universales por la extensión de sus conocimientos, por la influencia inmediata en su tiempo, por la diversidad y número de sus discípulos. Pero los hay también universales por la intensidad de su vida y de su reflexión; más que recorrer la tierra con sus ideas van al centro mismo de ella y se encuentran, por ello, equidistantes de todo lo que sucede en la superficie. De ellos es Juan de la Cruz, universal por singular, como diría Hegel. Si es así, si Juan de la Cruz es un hombre universal por estas razones, no debería ser ajeno a lo que hoy sucede en América Latina. No lo es.

En este continente nos planteamos hoy una pregunta lacerante: ¿cómo decirle al pobre, al oprimido, al insignificante, «Dios te ama»? En efecto, la vida diaria de los pobres parece ser el resultado de la negación del amor. La ausencia de amor es, en última instancia en una análisis de fe, la causa de la injusticia social. La pregunta ¿cómo decirle al pobre «Dios te ama»? es mucho más amplia que nuestra capacidad de responder a ella. Su anchura, para tomar una palabra querida a Juan de la Cruz, hace muy pequeñas nuestras respuestas. Pero esa interrogante está allí, ineludible, exigente, cuestionante. La obra de Juan de La Cruz ¿no es acaso un esfuerzo titánico para decirnos que Dios nos ama? ¿No

está allí, en el corazón mismo de la revelación cristiana, el interés que podamos, desde América Latina, tener por este testimonio y esta obra? ¿No fue acaso Juan de la Cruz alguien que hizo un esfuerzo inmenso para decirnos que cuando todo cese, nuestro «cuidado» quedará «entre las azucenas olvidado» (...) En el testimonio y en la obra de Juan de la Cruz aparece con fuerza algo profundamente bíblico: la gratuidad del amor de Dios. Ahora bien, nada hay más exigente que la gratuidad. El deber tiene techo, va hasta un límite y se satisface cumpliendo la obligación. Esto no sucede con la gratuidad del amor, porque no tiene frontera. (...) No hay nada que demande más que el amor gratuito.⁴²⁶

Así por ejemplo, vimos cómo Gaspar regalaba gratuitamente la belleza de su música, fundó gratuitamente una escuelita, cómo repartía su dinero sobrante —sólo dejaba lo básico para sí— entre los que tenían aún menos que él, ayudando gratuitamente a agricultores en apuros por deudas, comprando ropas y víveres para viudas y huérfanos, sin esperar nada a cambio. Gaspar es una figura de sabiduría, que rechazó la idolatría en muchas de sus formas: habiendo sido tan pobre como la mayoría, no buscó la riqueza, ni buscó transformar a la fuerza las condiciones materiales de su existencia, imponiendo a otros/as —aún a costa de sus vidas— su visión de lo que es justo e injusto, sino que, por el contrario y como vimos, decidió transformarlas a pequeña escala, compartiendo lo poco que tuvo, alegremente, sin representar para él un “sacrificio”, aunque, como vimos con Boff, corresponde a un ejemplo del verdadero sacrificio: ése que por entrega a Dios, cambia en consecuencia su forma de ver y ser en el mundo, orientándose al servicio de los demás. Como vimos en el capítulo de Jesús, incluso un santo como él, que despreciaba el mundo físico, por estar completamente orientado a Dios, vino a servirlo a través de sus semejantes y, en su caso, de los más necesitados y despreciados dentro de ellos. En este punto, debemos recordar también los énfasis que Boff proponía para diferenciar a una cristología latinoamericana: la primacía de los elementos antropológicos, utópicos, críticos, sociales y ortoprácticos. Gaspar Mora, en su praxis de vida, lejos de orientarse hacia un Dios abstracto e impersonal, como reconfiguración se orientó a servir, en distintas formas concretas, a su prójimo más necesitado tal como hiciera en su propio tiempo Jesús. Esta misma práctica de vida radical, orientada a ser un canal para Dios y a la *imitatio Dei*, que implicaba no juzgar

⁴²⁶ Id. *Ibid.*, págs. 265-266.

para no ser juzgado por Dios, que implicaba amar al prójimo como a uno mismo, incluso cuando se tratara de los enemigos, es un modelo de reconciliación concreta que en sí mismo es una muestra de la puede buscarse utópicamente como realización social del Reino de Dios en la Tierra. La ortopraxis de Gaspar incluye cuestiones tradicionales, como el personar las dedudas y donar los propios bienes materiales, a otras menos ortodoxas, como compartir la práctica de su arte, la música y la artesanía, abiertamente; es la manera de servir de un artista y artesano.

La figura de Jesús/Gaspar como artista no debe subestimarse aquí. La figura del artista fue considerada por alguna teoría marxista como el modelo presente del futuro hombre nuevo, liberado, tal como Jesús lo fue en el Reino y en su tiempo para los cristianos. El artista sería un hombre que se hace a sí mismo por el trabajo, pero por uno no alienado: su actividad libre de autoexpresión lo autorrealiza y el producto de su trabajo le pertenece y no queda en las manos de los dueños de los medios de producción.

Sin embargo, lo cierto es que, lo radical en la novela, es la actitud vital de Gaspar con respecto a éste: es parte de su donación a los demás. Como artesano, no engaña y cobra de acuerdo a su trabajo y a la capacidad de pago de quien tiene al frente; como artista, en cambio, él simplemente canta para todo aquel que quiera escuchar. El arte, como la religión, la política, la educación y otros quehaceres de los seres humanos, es un instrumento, un área de la vida social que puede usarse de maneras muy distintas; el arte también puede ser usado por y para la alienación, como lo vimos a propósito del uso popular e idolátrico de la escultura en madera de Gaspar. Pero también puede servir a los seres humanos “para acercarse y conocerse”, tanto *hacia* y *a* sí mismos, como *hacia* y *a* los demás. La práctica de Gaspar es liberada y liberadora, pues es libre en su autoexpresión individual y gratuita y libre en su socialización y quien la vea como tal, tiene una orientación que es mucho más difícil de seguir de lo que podría pensarse en un primer momento, especialmente en un mundo que tiende a la especialización y a la profesionalización, y en que muchos artistas quieren y pueden vivir, la mayoría de las veces legítimamente, de su trabajo.

Aquí, se hace importante decir algo más acerca de la esta expresión concreta de la espiritualidad. En su ya mencionado libro *Espiritualidad de la Liberación*, Pedro Casaldáliga y José María Vigil, luego de rechazar la supuesta dicotomía griega entre espíritu y cuerpo, y de reivindicar la noción judía de espíritu como *ruah*, es decir, como soplo de aire que no obstante su poca densidad material, da vida concreta y material a los seres, plantean que, desde una perspectiva amplia, el espíritu de una persona puede entenderse como “lo más hondo de su propio ser: sus «motivaciones» últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia los demás”, y que dicha dimensión, su espiritualidad, es medible y evaluable, según cuáles sean esas motivaciones, su intensidad, qué tan constructivamente se expresan en el mundo, etc., pues no siempre son positivos y los hay de los tipos más diversos, ya que se encuentran en todos los seres humanos:

Cuanto más conscientemente vive y actúa una persona, cuanto más cultiva sus valores, su ideal, su mística, sus opciones profundas, su utopía... más espiritualidad tiene, más profundo y más rico es su hondón. Su espiritualidad será la talla de su propia humanidad.

La espiritualidad no es patrimonio exclusivo de personas especiales, profesionalmente religiosas, o santas, ni siquiera es privativa de los creyentes. La espiritualidad es patrimonio de todos los seres humanos. Más aún. La espiritualidad es también una realidad comunitaria; es como la conciencia y la motivación de un grupo, de un pueblo. Cada comunidad tiene su cultura y cada cultura tiene su espiritualidad.⁴²⁷

Para Casaldáliga y Vigil, esta espiritualidad “humano fundamental”, de carácter “ético-política”, se da en todos los seres humanos, conozcan o no la revelación cristiana. Ahora bien, desde una perspectiva cristiana, para los autores la fuente última de esta espiritualidad humana fundamental es, en última instancia, “el manantial del Espíritu de Dios”, y el espíritu sería “la dimensión esencial de la persona humana en que el Espíritu de Dios encuentra la plataforma privilegiada de actuación sobre la misma persona (...) Les da espíritu, es decir, profundidad, energía, libertad, vida en plenitud. Se les da a Sí mismo”⁴²⁸. De ahí, pues, que todo servicio vital, constructivo, en servicio de la vida y del bienestar de los demás sea una *imitatio Dei*, tal como lo habría

⁴²⁷ V. PEDRO CASALDÁLIGA y JOSÉ MARÍA VIGIL *Espiritualidad de la Liberación...* op. cit., , págs. 22-27 (para cita en el cuerpo págs. 23-24 y, en párrafo aparte, pág. 27).

⁴²⁸ Id. Ibid, págs. 28-43 (para las citas, págs. 34 y 36).

realizado Jesús de acuerdo con el mito cristiano. Y es este aspecto espiritual el que más se destaca en la perspectiva concreta y humanista de la novela y que debemos entender ya desde su primer ejemplo eximio, el de Gaspar Mora.

A Mora, la soledad y la muerte —parte fundamental de *la condición humana*, que los posmodernos se empeñan, inútilmente, en denunciar como inexistente— no sólo no le enseñaron la desesperación y/o la rebelión o la lucha en contra de un sistema explotador e injusto, o, en términos metafísicos, contra un Destino aciago, incontrolable e indeseado —el de sufrir y desaparecer—, sino que, por el contrario, le enseñaron la paciencia y le quitaron el miedo a la muerte por la vía de mostrarle que ésta no existe más que sólo como una transformación de vida, verdad que comparten las diversas tradiciones espirituales, entre ellas en el Cristianismo, que se encuentra en la base del contenido de los distintos tipos de mito y que puede ser *mostrado por o encarnado en la literatura, a través de la lógica poética y del uso del mito.*

Y como el caso de Gaspar, podemos ver, cambiando lo que hay que cambiar, otros relevantes a lo largo de la novela.

5.6. Parte por el todo: Alexis Dubrovsky o la reconfiguración de la imagen de Jesús como sanador

De acuerdo con lo antes señalado acerca del quiebre de la narración lineal y a la cosmovisión de una temporalidad vinculada al mito, la primera aparición de Alexis Dubrovsky, de acuerdo con la cronología lineal que puede reconstruirse desde el *sujet* de la historia, se encuentra en el fragmento tres del capítulo III “Estaciones”. Ahí vemos a un Miguel Vera todavía pequeño, en el viaje en tren que hace al cuidado de Damiana Dávalos y en el que tendrá, entre otras experiencias, su despertar sexual consciente. Durante el viaje, y en el fragmento inmediatamente anterior, Vera ya recordó que había visto —en su cruz negra y con sus cabellos de mujer— la figura del Cristo de Itapé en lo alto del cerro, rodeado de mariposas amarillas, imagen que se haría célebre luego de *Cien años de soledad*, pero que estaba desde mucho antes ya

en la poesía china de Du Fu, por ejemplo. En el siguiente fragmento, el pequeño Vera se fija en un hombre extranjero —no era como los polacos, pero sí era “gringo”—, pobremente vestido, de pelo “rubio muy claro” y “huesudas costillas”. Luego de su descripción, nos dice Vera: “Entonces me di cuenta de que él había estado contemplando también al Cristo y hasta podía recordar vagamente que se había persignado”. A pesar de este matiz de vaguedad, que muy en el estilo de Miguel Vera como narrador —a lo que volveremos cuando lo veamos como personaje— pasa de la visión infantil que religa míticamente a la adulta que cuestiona y descrece (“Aunque pude equivocarme, ver mal. Quizás él no se había movido en todo el tiempo”), lo cierto es que la observación de Vera relaciona, desde el momento mismo de su aparición a la figura de Dubrovsky con la de Mora, estableciendo un vínculo entre estas dos transfiguraciones ficcionales de la figura de Jesús.

Esta nueva transfiguración se desarrolla en el contexto del capítulo II, intitulado “Madera y carne”, en clara alusión retrospectiva tanto a la crucifixión —a la de Jesús y su transfiguración en Mora y la escultura que éste dejara— como en alusión proyectiva a las imágenes que aparecen despedazadas al final del mismo capítulo, como esperamos poder mostrar más adelante. Además de las señas de su delgadez (más tarde se habla de su barba larga y su cabello enmelenado), en el caso de Dubrovsky, hay otros indicios. El “gringo” muestra dulzura desinteresada por el pequeño de Damiana, al que con sólo una caricia calma de su llanto, sonriéndole. Más tarde, una vez en Sapukai, Damiana acusando que el extranjero le ha robado a su hijo:

En eso sentí los alaridos de la Damiana. Tenía medio cuerpo fuera de la ventanilla, los cabellos enredados por el viento, gritando como una loca.

—¡Me robó mi hijo..., me robó mi hijo!

Las ruedas y el viento comían sus gritos. Los pasajeros se alborotaron. Nadie entendía lo que pasaba.

En medio del desbarajuste, a las cansadas, entró el gringo con el crío en brazos. Venía calladito, como si flotara en medio de una tormenta.

Los ojos celestes del gringo eran los únicos mansos en medio del furor y del ruido.

Damiana lo atropéyó con los ojos fuera de las órbitas y le arrancó de los brazos a su hijo. Los hombres se abalanzaron sobre él. Quiso explicar algo, pero no le dieron tiempo o no le entendieron. No estaban para entender nada. El estanciero de Kaazapá, que empuñaba el revólver, lo tumbó en el pasillo, de un culatazo.

Cuando el tren se detuvo ante las ruinas, lo echaron a empujones, a patadas. Cayó de rodillas sobre el andén, sangrando por la nariz y por la boca, llena la cara de moretones, la camisa rota por los tironazos. Alguien le arrojó el saco y la

libreta azul. Los recogió a ciegas, se levantó, anduvo unos pasos como un borracho. Lo volvieron a tumbar. Entonces se quedó quieto, de bruces, sobre la tierra colorada, hasta que vinieron los guardias de la jefatura y lo manjaron con el látigo del teyúgurai.⁴²⁹

Aunque resulta entendible en el contexto la reacción de Damiana y hasta la de los hombres, la verdad es que, como dijo Vera, “Nadie entendía lo que pasaba”: como Jesús, Dubrovsky siente especial simpatía por los niños (quien no sea como uno de ellos no entrará en el Reino) y recibió injustamente malos tratos —incluso aparece la figura del látigo—, a los que no respondió con la misma moneda (era el único cuyos ojos eran mansos), pues más allá del susto culposo de la madre (¿cómo se lo llevó el gringo sin que ella se diera cuenta?) y de que lo soltaran luego de un par de días, lo que él hizo fue sanar al hijo de Damiana, aliviarlo del dolor que lo hacía llorar. Y es que, no obstante su ser objeto de malos tratos injustos y su mansedumbre y reciedumbre de hacerlo sin devolverlos o intentar siquiera hacerlo (cuando está preso, calla como a menudo lo hace Jesús en los interrogatorios, “Acaso porque era realmente inocente y a él no le importaba su inocencia o su culpa”), la señal más clara a su condición de transfiguración narrativa, es precisamente ésa: su condición de sanador.

En efecto, Dubrovsky es un hombre que, en consecuencia con la fama de los rusos, es también un gran bebedor —una de las cuestiones de las que se acusó a Jesús por parte de los fariseos—, pero que, a pesar de ello, llama la atención de los hombres del pueblo por su actitud vital; como este diálogo entre el cura del pueblo, el coimeador y el juez:

Sea lo que sea —dijo el cura esa noche, en un intervalo del truco—. Ese hombre ha renunciado al mundo, a sus pompas y a sus obras...

—¡Pero no a la caña!— le interrumpió el coimeador de los alambiques clandestinos.

—... Como los ermitaños —concluyó algo corrido el cura.

(...)

—Puede ser como Ud. dice, Paí. Pero un hombre como éste... tiene mucha vida. Es joven todavía. Todo eso que está detrás. No sé. Me parece que no tiene pasta de ermitaño. Se puede regar sal sobre un campo para que no crezca nada, ni siquiera los yuyos. Pero es difícil matar la tierra del todo. De repente las viejas

⁴²⁹ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., págs. 112-114; para la cita, págs. 113-114.

semillas prenden otra vez por los agujeros que abren las lluvias..., o los gusanos, y echan por allí todo su vicio. El hombre también.⁴³⁰

La verdad es que, desde un cierto punto de vista y como veremos, los tres hombres tenían razón.

Luego de acabado su dinero, Dubrovsky dejó de beber y tuvo una vida de ermitaño: en un rancho fuera del pueblo, pasaba sus días en completo silencio. Hasta que una tarde en que pasaba cerca del cementerio —que fue territorio de las estancias de los jesuitas y que más tarde se llenó con las sepulturas producto del éxodo de la Guerra de la Triplea Alianza, siendo más antiguo que el mismo Sapukai—, salvó la vida de María Regalada, la hija quinceañera del sepulturero del pueblo, que se revolcaba y moría frente a la presencia impotente de su padre, Taní Caceré, patriarca de la familia más pobre, humilde e iletrada del pueblo. Después de que se supiese que había salvado la vida de María Regalada, extirpó un quiste sebáceo del cuello de Ña Lolé (y más tarde le curó una pulmonía), salvó la vida de un tropero, curó el asma de la esposa de Atanasio Galván y a este mismo, curó al juez de paz de sus almorranas y mejoró la salud del hígado del juez de paz; desde la familia Caceré a la Galván, desde los más pobres a los más poderosos, esto es, sin mirar a quién, tratándolos a todos por iguales, desde su dignidad humana esencial. El narrador nos dice que “Desde entonces lo llamaron el Doctor”, pero poco más adelante agrega: “Había dejado de ser *gringo* y no era todavía el *hereje*”, con lo que se distinguen, en un cierto plano, tres momentos, que corresponden, de alguna medida, con lo que vieron en él, el coimeador (*gringo-bebedor*), el cura (*Doctor-ermitaño*) y el juez (*hereje-vividor*). El caso es que después de estas sanaciones

La gente comenzó a agolparse todos los días alrededor del tabuco redondo, cada vez en mayor cantidad. Desde las compañías más distantes y hasta de los pueblos vecinos venían enfermos y tullidos en busca de curación, a pie, a caballo, en carreta. También los leprosos. El Doctor los atendía a todos, uno por uno, calladamente, pacientemente, sin hacer distinciones, negándose a cobrar a los más pobres, que optaron entonces por traerle algunos una gallinita; otro, huevos y bastimentos, o telas de aó-poí, para remudar sus andrajos.⁴³¹

⁴³⁰ Id. Ibid., pág. 84.

⁴³¹ Id. Ibid., pág. 88.

La imagen de las gentes populares agolpándose y viniendo desde distintos lugares cercanos para ser curados, remite evidentemente al ministerio de Jesús; así también sus silencios y su no distinciones en la atención. El lector atento, recordará aquí lo que planteamos en el segundo capítulo a propósito del fenómeno del “judaísmo carismático”, es decir, de la tradición de profetas-sanadores que —de acuerdo con Geza Vermes— se remontaría al mismísimo Abraham, pasando por Moisés y continuando también en Jesús de Nazaret.

Asimismo, recuerda a Gaspar en su no querer cobrar a los más pobres y en el hecho de que lleguen los leprosos, para quienes fundó una leprosería. Además de esto último que lo vuelve a conectar con Mora, también asoma una primera conexión con Cristóbal Jara: una de las personas a las que no pudo curar fue al “lunático enfermo” de Casiano Amoité que llegó en “compañía de su mujer y de un hijo de corta edad”: se trataba de Casiano Jara, de su esposa Natividad Espinoza y de su hijo Cristóbal, en el época en que vivían en el vagón del tren de Sapukai, en medio de la selva.

Otra conexión con Jesús es su nexa con María Regalada, quien es la nueva encarnación de María Magdalena: como María Rosa en el caso de Gaspar Mora, María Regalada se enamora también de esta nueva transfiguración de Jesús que es Dubrovsky, quien, a pesar de que ella iba a dejarle alimentos (ollas de locro, sopas paraguayas y mbeyús mestizos), “Nunca le agradeció sus atenciones ni le dirigió la palabra”, ni siquiera después de la muerte de su padre, Taní Caceré, al que tampoco pudo salvar. Sin embargo, la gratitud y la admiración, el amor de ella se mantuvo tan firme que alejó naturalmente a los posibles pretendientes del pueblo y ni el silencio ni la ingratitud de Dubrovsky hizo que ella dejara de ir a compartir su alimento con él y su perro, ni de ir silenciosamente cada tarde a limpiar el rancho donde ellos vivían.

Asimismo, a través de María Regalada, quien regaba los almácigos de la huerta, el narrador nos muestra la que es sin duda la imagen más enigmática del personaje más enigmático de la novela:

De pronto escuchó un ruido sordo como el de un cuerpo que se desploma. Se incorporó golpeada por un mal presentimiento y se quedó escuchando el silencio.

Después se aproximó poco a poco y espió la choza a través de la maleza. Vio un bulto oscuro yaciendo en el piso. Pero no era el Doctor.

Se acercó un poco más entre las plantas y entonces lo que se vio se le antojó un sueño.

El Doctor estaba arrodillado en el suelo. De sus manos caía un chorro de monedas de oro y plata que brillaban a los últimos reflejos, formando entre sus piernas un pequeño montón.

Le vio el rostro desencajado. Los ojos celestes estaban turbios, al borde de la capitulación, como la vez en que no pudo salvar a su padre, como otras veces en que también había sido vencido por la muerte.

La rubia cabellera, al ir agachándose sobre el montón de monedas, acabó de taparle por completo la cara. A la muchacha le pareció oír algo semejante a un quejido. Luego de un largo rato lo vio erguirse de nuevo y comenzó a recoger las monedas con los dedos crispados y a embolsarlas en unos trapos viejos, cada vez con mayor rapidez y desesperación.

A su lado estaba volcada la talla del san Ignacio.⁴³²

Con habilidad maestra, el narrador impersonal logra dar una atmósfera de intimidad, por vía de narrar la escena desde lo que observa como testigo María Regalada, y el que lo haga en secreto sólo refuerza esa intimidad y el carácter de develación y de verdad de la escena a la que asistimos: se ha volcado la imagen de san Ignacio y de ella han salido monedas de oro y plata que parecen arrebatar a Dubrovsky, despertando toda clase de intensas reacciones en él —su “rostro desencajado”, sus ojos “turbios”— y el que se coloque “de rodillas” y se agache por completo frente al montón de monedas hasta que éste le tapase la cara podría leerse, metonímicamente, como que su identidad toda queda tapada, cubierta, suplantada por el hallazgo de esa riqueza inesperada.

De acuerdo con esta lectura, en que el dinero habría suplantado su identidad, como imagen de que aquél hubiese despertado las bajas pasiones tan sólo dormidas en éste, resulta fácil interpretar los hechos que se suceden: el Doctor, que dejó de abrir su puerta a los demás, incluso a María Regalada, dejando tan sólo un pequeño cuarto en la parte de atrás de su rancho para atender a los enfermos, “empezó a rechazar los presentes de los más pobres o el escaso dinero que aceptaba a los más pudientes, y pedía, lo exigían sus gestos y palabras febriles, que le pagaran las curaciones con viejas tallas, con las imágenes más antiguas que sus pacientes pudieran conseguir”⁴³³, con lo que puede presuponerse que buscaba encontrar otros

⁴³² Id. Ibid., págs. 91-92.

⁴³³ Id. Ibid., pág. 92.

tesoros análogos a los que descubrió en la vieja talla de san Ignacio que le diese Taní Caceré en su momento, para agradecerle el salvar la vida de su hija.

Nadie en el pueblo se explicó su conducta, porque nadie asistió a la escena que en secreto viera María Regalada y nosotros —los lectores— con ella; pensaron que se había vuelto “de repente religioso, místico”, que “él iba también para santo con sus alpargatas rotas, su larga cabellera, el bastón, el perro, y el ayaká de palma”. Sin embargo, esta imagen chocaba con que reincidió en los viejos hábitos de la bebida, “a cualquier hora”, tomando caña “hasta salir a los tumbos, tembloroso, desgreñado”. Al final,

No atendía ya sino a los que llegaban al tabuco con alguna vieja imagen al hombro. Él la sopesaba ávidamente en el aire, los ojos de maníaco hurgueteando las grietas de la talla. Luego la entraba con un nuevo gesto de anticipada decepción en el rostro flaco y demacrado, Sólo después miraba los ojos de sus pacientes, no con la celeste serenidad de otro tiempo, sino con turbia desgana, como ausente.

Anduvo así unos meses, borracho enloquecido, más callado que nunca. Al fin desapareció.⁴³⁴

Pero ello no fue todo: en la noche de la víspera de su desaparición, María Regalada entró por primera vez al rancho y encontró las “imágenes degolladas”, destruidas a hachazos. Dubrovsky, en tanto, “borracho, endemoniado, farfullando a borbotones su lengua incomprensible”, al encontrarla ahí “la retuvo con él y la poseyó salvajemente entre las tallas destrozadas”⁴³⁵. Así, a su cambio con los enfermos habría que agregar esa posible violación y la destrucción de las imágenes que le hizo acreedor del apelativo de “hereje” que vimos antes.

Esta lectura, que en lo central —aunque con menos detalle y sensibilidad formal que lo aquí se muestra— fuera ya adelantada por Karl-Josef Kuschel en su consideración teológica de la novela⁴³⁶, nos parece en lo esencial correcta, en tanto coherente y razonablemente posible. No obstante, también nos parece que puede y debe enriquecerse y complejizarse más.

Primero, habría que decir que nos parece que Kuschel, que es de los pocos autores que se fija críticamente en el personaje de Dubrovsky, exagera y

⁴³⁴ Id. Ibid., pág. 93.

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ V. ALBERTO TOUTIN op. cit., págs. 391-393.

yerra cuando afirma que tanto el Doctor como Melitón Isasi corresponderían “al lado perverso del poder”⁴³⁷. Isasi, uno de los personajes principales de la narración del capítulo IX —que constituye, como vimos en el apartado dedicado a los narradores de la novela, una transcripción ficcional del relato oral de una “celadora de la Orden Terciaria”—, fue el alcalde antecesor de Miguel Vera en Itapé, durante la Guerra de Chaco, y como vimos durante ese periodo abusó de su poder enviando a la inmensa mayoría de los hombres a la guerra y, una vez sin rivales ni protectores, violando a las mujeres jóvenes del pueblo. En lugar de servir a sus semejantes, Isasi hizo claramente un abuso de su condición de alcalde, y en lugar de una oportunidad de servicio público, lo hizo una oportunidad de abusar de su poder político y su hegemonía de género. Por ello, en caso de Isasi, sería correcto afirmar que está del “lado perverso del poder”. Su muerte lo revela simbólicamente de manera muy clara: al regresar de la guerra, los hermanos Goiburú —hermanos de Felicitas, una de las víctimas de Isasi, obligada por él a abortar— deciden vengar la afrenta familiar crucificándolo en la cruz del Cristo de Itapé, al que descuelgan y queman, de lo cual se extrae el título del capítulo, “Madera quemada”, pues lo que no pudo hacer la Iglesia oficial en conjunto con la policía, lo hicieron dos creyentes nominales o no-creyentes, a través de una venganza violenta, lo que contradice los preceptos cristianos de no responder a la agresión con más agresión y hasta de amar al enemigo.

El caso de Dubrovsky es muy distinto. Ya vimos cómo llegó al pueblo: cómo se acercó al hijo de Damiana Dávalos para curarle y cómo por ello fue golpeado y humillado, sin responder violentamente, sino de forma paciente, sin perder su compostura. Vimos de qué manera, luego de un periodo dedicado a la bebida (y a Jesús la ortodoxia judía lo consideraba un bebedor), salvó la vida de María Regalada y curó a otras personas del pueblo, por lo cual no pidió nada y sólo aceptó una talla antigua de san Ignacio y su perrito, luego de lo cual se dedicó a curar a los enfermos y hasta a los leprosos, no aceptando sino un poco de dinero a los más pudientes. Es en este contexto que parece la escena de las monedas de oro y plata encontradas dentro de la imagen de san Ignacio y el cambio de Dubrovsky: atender sólo a los que llegaban con imágenes antiguas y

⁴³⁷ Id. Ibid., pág. 386.

comenzar a beber más y más, hasta la noche en que poseyó a María Regalada y dejó tras de sí las imágenes degolladas. Ya vimos la lectura más obvia: la ambición de dinero lo cegó y la parte “joven” y “viciosa” que vieran en él el coimeador (gringo-vividor) y el juez (hereje-vividor). Pero si nos detenemos un poco más, el asunto se revela bastante más complejo.

En efecto, si a Dubrovsky no pareció interesarle el dinero antes del hallazgo, tampoco parece haberle interesado después: sigue como un ermitaño o uno de esos peregrinos-místicos de la estepa rusa; delgadísimo, con el pelo largo, con la ropa y los zapatos viejos y deteriorados, y tampoco se cambia de vivienda a un lugar mejor que el viejo rancho. No obstante, sí retoma en exceso el asunto de la bebida, lo que evidentemente podría haber hecho antes y que en su caso no es una celebración, sino algo gatillado por la ansiedad o quizás un gesto de resistencia, como intentando soportar la pena; puede haber sido la tristeza de saberse codicioso y/o avaro, pero también podría haber otra la razón: podría haberse apenado por el hecho de que las personas (o los antiguos religiosos de la colonia) escondiesen dinero dentro de una imagen religiosa, como contaminándola, degradándola, el hecho de romper las imágenes “degollándolas” una imagen de su rechazo a la idolatría. El asunto es que no lo vemos gastar; tal vez planea irse del pueblo y hacerlo en un lugar mejor, donde pueda adquirir mejores bienes y servicios por su dinero, o quizás es sólo el placer de acumularlo, pero sea como fuere, lo concreto es que no lo vemos gastar, por lo que más que codicia, lo que podría ser es un caso de avaricia. Cabe preguntarse, ¿por qué es que ésta se gatilla con las monedas de oro y plata y no antes con la posibilidad de ganar dinero limpiamente, sanando a la población? Una posible respuesta es que el monto fuera mucho y de golpe, todo de una sola vez, y que ello hubiese provocado el impacto. Pero también cabe otra posibilidad: como es sabido, simbólicamente el oro “es la imagen de la luz solar y por consiguiente de la inteligencia divina”, con lo que consecuentemente simboliza “todo lo superior, la glorificación” y “constituye un elemento esencial del simbolismo del tesoro escondido o difícil de encontrar, imagen de los bienes espirituales y de la

iluminación suprema”⁴³⁸. Así, pues, si en Gaspar el problema estaba en la compulsión de ayudar a los demás, el exceso en Dubrovsky estaría dado internamente por la avaricia de bienes espirituales; de ahí, que destruya todas las imágenes de santos populares que no portaban el verdadero tesoro y sólo deje la de san Ignacio, imagen de un verdadero santo, que alude, entre otras figuras, tanto a Ignacio de Antioquía (considerado uno de los padres apostólicos de la Iglesia, tanto por católicos como por ortodoxos) como a Ignacio de Loyola (fundador de la orden de los Jesuítas que, como vimos, ensayaron su utopía colonial en Paraguay como en ninguna otra parte).

Preocuparse principalmente de los bienes para sí, aunque sean espirituales, nos aleja del camino del servicio; el Doctor siguió atendiendo a pobres y ricos, pero en un cuarto aparte en su rancho y sólo a los que llegaban con imágenes antiguas como aquella en la que encontró el tesoro; ya no dejaba que entraran en él. No todas las discriminaciones son injustas y arbitrarias: Jesús venía a por las ovejas descarriadas, por los enfermos que necesitaban cura, pero eran los enfermos con fe, no los no creyentes; de la misma forma, forma, el Doctor recibe sólo a los que vienen con imágenes religiosas, aunque éstas estén vacías, es cierto, pero a diferencia de Jesús, éste no lo hace por una misión encomendada por Dios, sino por propio interés, no material, es cierto, pero interés propio al fin y al cabo. Y, como se ha enseñado durante siglos en las tradiciones espirituales y se reivindica desde un punto de vista humanista en la novela, es en el servicio donde está la trascendencia, un camino de redención aquí en la tierra, pues, como enseñaron los alquimistas, los místicos que más y mejor han usado la simbología del oro, también sabemos que

En diversas regiones, y particularmente en Extremo Oriente, se cree que el oro nace de la tierra. (...) Sería el producto de la gestación lenta de un embrión, o de la transformación y del perfeccionamiento de los metales vulgares. Es «el hijo de los deseos» de la naturaleza. (...) La obtención del metal precioso no es por supuesto el objetivo buscado por los verdaderos alquimistas, pues si la arcilla, según Nagarjūna, puede transmutarse en oro, Shrī Rāmakhisna, sabe muy bien que «oro y barro no son sino uno». El color simbólico del oro es en la China el blanco, no el amarillo, que corresponde a la tierra. La transmutación es una

⁴³⁸ V. EDUARDO CIRLOT op. cit., pág. 350.

redención; la del plomo en oro, diría Silesius, es «la transformación del hombre por Dios en Dios». Tal es el objetivo místico de la alquimia espiritual.⁴³⁹

Mención aparte merece el episodio con María Regalada: como vimos, a través del personaje de Ña Lolé que su devoción a la figura del Doctor que le salvó la vida fue una manera permanente y modesta del amor, de estar en su vida a través del servicio (comidas y limpieza) sin esperar ni siquiera gratitud a cambio, y que dicha devoción alejó sus posibles pretendientes en el pueblo. En ese contexto es que se da su encuentro con Dubrovsky: él, que nunca le habló, no obstante su borrachera de “endemoniado” intentó hablar, farfullando en su ininteligible lengua extranjera —presumiblemente ruso—, tras lo cual “la retuvo con él y la poseyó salvajemente entre las tallas destrozadas”. Lo escueto del narrador no nos permite saber si ese retuvo fue un acto fuerza o si ella se quedó, y la adjetivación del encuentro carnal —“ salvajemente”—, tampoco es algo que sólo pueda ser leído sólo en clave negativa o como algo forzado; ciertamente, el alcohol y el verla en su casa, permitió que Dubrovsky des-reprimiera ciertos deseos, de mujer en general y/o de María Regalada en particular, pero la forma de la posesión podría también entenderse en el sentido de “muy apasionadamente”, de forma directamente proporcional al grado de la represión (el no hablarle o intentar comunicarse antes de una forma que pudiese salvar la incomunicación verbal, pudiese haber sido una señal de pudor o de voluntad de represión de su deseo de ella). Por ello, en su momento hablamos de una “posible” violación, pues ello no es para nada algo que esté claro; aunque algunos capítulos más adelante el narrador base habla de estupro⁴⁴⁰ y en una de sus acepciones éste implica violación, y en otra engaño, , en la acepción más común sólo describe el coito con una persona mayor de 12 y menor de 18 con aprovechamiento de una superioridad relacional o situacional. Sin embargo, aunque la valoración que realiza el narrador base tiene, de por sí, una innegable carga negativa, nos inclinamos más bien por pensar que no hubo violación en este acto, pues si ello hubiese sido así, costaría entender el anhelo de María

⁴³⁹ V. JEAN CHEVALIER y ALAIN GHEERBRANT *Diccionario...* op. cit., págs. 784-7 86 (para la cita, pág. 784; los destacados son del autor).

⁴⁴⁰ V. AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 215.

Regalada de que regrese el Doctor, lo que no sería imposible, pero sí, desde luego, muy improbable. Asimismo, habría sido improbable que, en la medida de sus posibilidades, continuara con la obra del doctor, administrando un leprosario en el rancho que dejara fundado Dubrovsky, antes de desaparecer.

Y es que, por lo que hizo por sus semejantes, el Doctor no sólo es recordado como un gringo hereje y borracho, sino fundamentalmente como un amigo, aún más, como el “protector” del pueblo que, como la mujer que dejó tras de sí con un hijo a su imagen y semejanza, anhela su regreso y sigue sintiendo su presencia. El narrador decide mostrarlo a través de una bella metonimia; la imagen de su perrito, que fue lo único que le aceptó al tropero cuya vida salvó:

Por el camino que viene de Costa Dulce, donde están las olerías, y que sale al pueblo costeano la vía férrea, avanzan el perro y el dueño, olvidados del desastre, indiferentes a todo.

Es decir, ahora viene el perro solo.

Los pastos bostezan su aliento de agua, el camino su aliento de tierra. El perro anda despacio, sin apuro, entre el vaho que le come las patas y lo pone soñoliento y barcino como perro de ceniza. Colgado de los dientes, el canasto de palma se bambolea a cada movimiento de la cabeza pelecha.

El pueblo puede decirse que acaba de despertarse a su paso.

(...)

Ni las lluvias consiguen detenerlo.

—*¡Allá va el Doctor!*

No lo dicen con palabras; lo dicen sin ironía, sólo con el pensamiento acostumbrado ya a esa sombra familiar y en cierto modo benéfica todavía, a pesar de lo ocurrido.

Porque un tiempo el Doctor fue el amigo, el protector de Sapukai.

Había caído allí cuando ninguna cuando aún no estaban cicatrizadas del todo las marcas del luctuoso acontecimiento de modo que sin proponérselo quizá contribuyó primero a desviar la atención de los sapuqueños absortos todavía, a pesar de los años, más de un lustro, en su desgracia. Luego se dedicó a ayudar a los más necesitados y desvalidos, sin que eso hubiera tampoco cálculo o interés, llegando a fundar a la vera de su rancho esa leprosería que ha ido prosperando.

Un hombre así era el Doctor. Casi lo ven andando todavía tras el perro.⁴⁴¹

En esta metonimia, en su fragilidad y desamparo, el pequeño perro — animal domesticado como pocos, que acompaña a todas las clases sociales, asociado fundamentalmente a la fidelidad y la capacidad de resistencia frente a la adversidad— (re)presenta muy bien *la fortaleza de la debilidad que vimos a*

⁴⁴¹ Id. *Ibid.*, págs. 72-74 (el destacado es del autor).

propósito de la figura de Jesús, tanto en el abuso que sufren los pobres como en la precariedad de la condición humana a secas. Asimismo, nos permite mostrar el cariño que guarda María Regalada —en esta escena, ya estando con gravidez, por su embarazo— por la figura de su dueño:

María Regalada lo espera siempre en el cruce del camino al cementerio, para ayudarlo, para suavizar los abusos. Pasa la mano por la piel pelecha, masca y pega con saliva hojas de llantén sobre el raspón de los budoques, limpia la canasta de bichos muertos y, si está vacía del todo, pone en ella algún alimento. Luego se van juntos hacia la vivienda solitaria, pues la María Regalada siente, como el perro, que el Doctor está con ellos, que puede regresar de un momento a otro y saborea su esperanza.

Esto es lo que hermana a la muchacha y al perro y los identifica en eso que se parece mucho a una obsesión y que no es tal sino una resignada y silenciosa manera de aceptar los hechos sin renunciar a su espera.⁴⁴²

Pero no es sólo María Regalada la que espera el retorno de su silente y misterioso amado, del padre de su hijo, con “paciente devoción”, con “esperanza irrevocable”, ni Alejo, que espera a un padre que no conoció⁴⁴³, sino que es todo el pueblo, debido a la generosidad que tuvo antes de desaparecer. Cuenta Miguel Vera en el capítulo V, titulado “Hogar”, mientras es guiado por otra reconfiguración de Jesús, Cristóbal Jara, y recordando su viaje infantil con Damiana Dávalos:

Entre los ranchos vi una cabaña redonda de troncos levantada muchos años atrás por el médico ruso que había fundado la leprosería, un tiempo antes de su inexplicable fuga. Lo veía de nuevo arrojado del tren a golpes y puntapiés por los furiosos pasajeros, cayendo de rodillas, sobre el rojo andén de tierra de la estación de Sapukai, acusado de haber querido robar una criatura.

Allí estaba su casa intacta, acaso un poco más negra con esa costra escamosa que deposita el tiempo en la madera. No más que la casa porque él se había esfumado y nadie sabía dónde estaba. Después de tantos años, los sobrevivientes continuaban esperando empecinadamente el regreso de su benefactor. Testimonio de esa espera lo daba su desamparo, esas cristuras que iban naciendo y creciendo entre las pústulas, ese pequeño pueblo desdichado de Costa Dulce, que se iba desarrollando a espaldas del otro, como una joroba tumefacta, entre los harapos del monte.⁴⁴⁴

Como Jesús para los creyentes, como Gaspar según Macario, el Doctor está dentro de quienes lo recuerdan. A través del recurso cinematográfico del

⁴⁴² Id. Ibid., págs. 75-76.

⁴⁴³ V. Id. Ibid., págs. 213-214 (para las citas, pág. 214).

⁴⁴⁴ Id. Ibid., pág. 164.

recorrido del perro que lo acompañó y a que hora lo continúa como huella casi fantasmal, que activa su recuerdo por parte de los sapuqueños, se muestra asimismo las huellas y los vestigios de la historia de dicho pueblo, del “luctuoso acontecimiento” que sacudió al pueblo:

—*¡Allá va el Doctor!*

Dice la gente de mañanita cuando, envuelto en tierra y rocío, Sapukai gira lentamente hacia la salida del sol con su caserío aborregado en torno a la iglesia mocha, a las ruinas de la estación.

Junto a los rieles que se pierden en el campo con sus tajos brillantes y en arco como los de una luna nueva, los escombros ennegrecidos tiritan, coagulados todavía de noche. Los cuadrilleros están rellenando poco a poco el socavón dejado por las bombas, pero el agujero no parece tener fondo. Allí yacen también las víctimas de la explosión: unas dos mil personas, entre mujeres, hombres y niños. Cada tanto tumban adentro carretadas de tosca, tierra y pedregullo, pero siempre falta un poco para llegar a ras.

(...)

En todas partes, alrededor, se notan todavía los lengüetazos de la metralla, los vagones destrozados, restos de lava negra sobre tierra roja, coágulos de la erupción. Porque aquello fue realmente como si reventara un volcán bajo los pies de la gente. (...) Pocos hombres, porque los que no fueron liquidados por la explosión y por la degollina y los fusilamientos que vinieron después, se dispersaron a los cuatro vientos. Las olerías de Costa Dulce quedaron despobladas por completo. Nadie quedó allí, porque todos se habían plegado a la rebelión de los agrarios. Nadie después, en mucho tiempo, tuvo interés en seguir cortando adobes y quemándolos en los hornos para nuevas construcciones en ese pueblo, que desde el momento mismo de su fundación, el año del cometa, parecía cargar sobre sí un destino aciago.⁴⁴⁵

La herida que el Doctor ayudó a sanar, no es otra que la que dejó en el Sapukai el envío de un tren explosivo por parte del ejército, que buscaba sofocar la rebelión popular que, apoyada por todo el pueblo, partiría desde esa estación, ahora en ruinas, como parte del levantamiento histórico conocido como la rebelión de los agrarios, el 1 de marzo de 1912.

En la novela, la historia cuenta que el telegrafista del pueblo, Atanasio Galván, alertó al cuartel de Paraguarí sin que los revolucionarios se percatasen de ello; como consecuencia, enviaron la locomotora llena de bombas, que no chocó con la de los revolucionarios en el campo, sino en la estación misma, cuando eran despedidos por todo el pueblo, con un resultante de muertos mucho mayor; la hora de salida informada por Galván fue alterada por la huida del maquinista de los insurrectos.

⁴⁴⁵ Id. *Ibid.*, págs. 71-72.

Como suele suceder en los asuntos del mundo, la traición de Galván —de la que luego solía jactarse: “¡Yo los derroté!”— fue bien recompensada: de telegrafista, pasó a ser nombrado el jefe político y delegado de gobierno, por su “heroica acción”; la traición pagada de Galván, por supuesto recuerda a la de la figura de Judas, y cuando murió, salvo su mujer —la que “parecía contenta derramar esas lágrimas”—, Paí Benítez que ofició el responso y de los soldados de la jefatura, nadie más asistió al entierro, siendo depositado sus restos en el rincón más agreste y distante del cementerio, en la única sepultura sin paño y siempre llena de yuyos.

Como fuere, la traición, la explosión y sobre todo la matanza resultante dejó hondas marcas en la memoria del pueblo, que, como en otros episodios traumáticos, no desaparecen con la borradura física de las señales del suceso:

Sin mirarse, todos pensaban sin duda en el levantamiento de los agrarios. Pese a los años, a las refacciones, el cráter por fin nivelado, las huellas no acababan de borrarse. Sobre todo, las que estaban dentro de cada uno.⁴⁴⁶

Asimismo, vemos cómo después de la matanza de la explosión, sobrevino la de la represión sistemática. Ambos procesos, bien conocidos en toda América Latina, conectan este capítulo, como veremos, con otros que vienen —en especial con los capítulos V y VI—, a través de otra de las metamorfosis de Cristo, la figura de Cristóbal Jara, y del narrador personal principal de la obra, Miguel Vera. También es menester destacar a propósito de esta nota la conexión del tiempo histórico con el mítico, tal como vimos se da en el mito y, en particular, en el del Cristianismo: junto con la represión de la rebelión popular, reaparece también la imagen del “fuego del cielo”, del *yvaga-ratá*, cometa que en el primer capítulo aparece vinculado a la muerte de Gaspar y en éste a la marca nefasta de fundación del pueblo de Sapukai, y que —como vimos— es una pervivencia de la religión popular precolombina, vinculada a la idea de la destrucción del mundo en el “Génesis” de los guaraníes. Ahora bien, si tiene que ver con la muerte de Gaspar y después con la muchos civiles armados y no, hombres mujeres y niños, cabe entonces preguntarse, ¿en qué sentido tendría que ver con un “Génesis”? La respuesta suya en el simbolismo que vimos a propósito de la figura de Jesús: exotéricamente, no hay Pasión sin Resurrección y,

⁴⁴⁶ Id. *Ibid.*, pág. 81.

esotéricamente, no hay “renacimiento” —como ampliación de la conciencia, como realización del Espíritu— del sujeto, sin muerte del ego, muchas veces, como en el mito cristiano, simbolizado por el cuerpo. Como vimos que enseña el núcleo trascendente del mito, no hay muerte sin vida que muera, ni sin vida que renazca de los restos de la anterior; tras la observación, adviene la conciencia de los distintos estadios de lo mismo: la renovación y continuidad del ciclo incesante de la vida, del cual la muerte es parte integrante y *sine qua non*.

En este sentido, ya hemos hablado de cómo Gaspar Mora se sintió muerto antes de morir, y cómo después de su muerte física sobrevivió amorosamente en la memoria de sus semejantes y en el rito de la religiosidad popular que tomó su autorretrato escultórico como imagen de la religiosidad popular en el rito de Viernes Santo del Cristo de Itapé. El mismo simbolismo se reitera, incluso en un caso tan extremo como el del tren explosivo enviado, producto de la delación de Galván, para aplastar el intento de revuelta popular, que corresponde con lo que históricamente se conoce como el levantamiento agregario o la rebelión agraria del año 12: ello se da a través de la acción sanadora del Doctor, mas también por medio de dos imágenes vinculadas con la sexualidad, y que conocemos a través de los recuerdos infantiles de Miguel Vera:

A mí me gustó la idea de pasar la noche en Sapukai. Iba a ver de cerca el pueblo que había sufrido esa cosa tan terrible de lo que aún se hablaba a lo largo de la vía férrea. (...) La gente del pueblo andaba como muerta. Al menos me pareció. (...) Los de segunda nos acomodamos entre los escombros para dormir.

Hacía calor. Extendimos el pequeño equipaje y nos acostamos sobre una manta que sacó Damiana de su atado. Cerca de nosotros, detrás de un trozo de pared, se tendió una pareja de recién casados.

La noche cayó de golpe sobre el pueblo.

A mí me parecía oler todavía la pólvora pegada a los yuyos, a los ladrillos, a la tierra. Del otro lado del pedazo de tapia seguían los arrumacos y besuqueos. De tanto en tanto la oía quejarse a ella despacito, como si el otro le hiciera daño jugando, también oía sus risas. Por eso no pude dormir pronto.⁴⁴⁷

Vemos cómo, después del encuentro antes referido entre Alexis Dubrovsky y Damiana, su guagua y el pequeño Vera, bajan a las personas del tren para pasar la noche en Sapukai —contexto en el que Damiana rechaza la oferta sexual-amorosa de

⁴⁴⁷ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., págs. 114-115.

un hacendado que quería llevarla a pasar la noche a una fonda—, en medio de las ruinas. Las huellas de la catástrofe son pocas pero muy claras: las ruinas y la permanencia de su olor a pólvora, el recuerdo vivo de la matanza en los diálogos, el que la gente del pueblo anduviese “como muerta”. Sin embargo, es en ese contexto mortuorio que se encuentra esa pareja de recién casados, amándose a escondidas, pero gozosamente, para no molestar a los demás pasajeros que dormían o intentaban hacerlo en las ruinas. Así, en medio del doloroso paisaje en ruinas, resurgen el amor y la formación de la vida a través de una pareja que encarna la realidad de la vida y la posibilidad de su multiplicación. Vamos ahora a la segunda imagen:

En otra parte, la voz temblona de un viejo, posiblemente alguno del pueblo, relataba interminablemente a un pasajero detalles de la catástrofe.

Al caer en el primer sueño vi el relámpago y el trueno de la explosión. Veía correr a muchos sin cabeza por la zanja, cubiertos de sangre, con las ropas en llamas. Me desperté y me encontré junto a Damiana, muy apretado a ella. Volví a sentir el hambre que se me hizo insoportable cuando noté que Damiana estaba tratando inútilmente de dar a mamar de nuevo al crío.

Procuré retomar el sueño, pero lo más que conseguía era una especie exitada modorra que me hacía confundir todas las cosas. Damiana estaba quieta ahora, durmiendo tal vez. Cuando me di cuenta, me encontré buscando con la boca el húmedo pezón. Probé la goma dulzona de la leche. Pero ahora de verdad. La probé de a poco primero, apretando apenas los labios, con miedo de que Damiana sacara de mi boca esa tuna redonda y blandita que salía de su cuerpo. Pero ella no se movió. Tampoco a nosotros podían vernos. Nadie se iba a burlar de mí que mamaba en la oscuridad como un crío de meses. No sé por qué se me vino de nuevo en ese momento el recuerdo de la Lágrima González. No quería pensar en ella. Entonces chupé con fuerza, ayudándome con las manos, hasta que el seno quedó vacío y Damiana se volvió de costado con un pequeño suspiro. Yo me dormí sin soñar más nada.⁴⁴⁸

Aquí, a las conversaciones antes referidas, las de los habitantes que no olvidan lo sucedido, vemos cómo se suma la imaginación en la recreación que de la explosión y del horro subsecuentes hace el propio Vera en su infancia. Ese horror es consecuente con la búsqueda de afecto y proyección en la figura del adulto que se encuentra entonces a su cuidado, Damiana Dávalos, a la cual se aprieta. Sin embargo, en este contexto resurge el hambre que el niño Vera había sentido y aguantado durante el viaje, a lo que se suma, además del abrazo nocturno, la imagen de Damiana intentado amamantar a su pequeño, por todo lo cual la necesidad biológica

⁴⁴⁸ Id. *Ibid.*, págs. 115-116.

alimenticia del hambre toma el sentido figurativo de otra, la sexual, que en el niño Vera recién despierta: a medio camino entre el sueño y la vigilia busca el pezón de Damiana y comienza a beber de su leche, imagen que mezcla la necesidad de protección del niño que suplanta al infante en su amamantamiento, mas también recuerda al padre del mismo que se encuentra encarcelado y se adelanta a la necesidad y el deseo del adulto que será el propio Vera, todo lo cual se ve reforzado tanto por la comparación con los amantes recién casados de la primera imagen, pues a él y a la Damiana tampoco pueden verles en la noche, como por el recuerdo involuntario que tiene de su amor de entonces, Lágrima González, desplazamiento que da cuenta con efectividad de la pasión erótica infantil, y que genera, a través de su afirmación vital, un abierto contraste y, más aún, una poética unión de contrarios, en relación con el desastre histórico ocurrido en el lugar.

Además de su recuerdo benefactor en el leprosario, el Doctor dejó un hijo, un niño que en su mera existencia vuelve a simbolizar el absoluto de la vida, aquello sagrado al interior de cada ser humano y como cada uno que nace representa —como Alejandro— el comienzo de un nuevo ciclo, en este caso, luego y como contrapartida a la desaparición de su padre:

Alejo se levantó pesado de sueño y fue a tumbarse a su catre. Se durmió enseguida. Había algo de anunciación en ese niño, guarnecido en la soledad de su sueño como en una región inaccesible, donde pasado y futuro mezclaban sus fronteras. Engendrado por el estupro, estaba sin embargo allí para testimoniar la inocencia, la incorruptible pureza de la raza humana, puesto que en él todo tiempo recomenzaba desde el principio.⁴⁴⁹

5.7. Parte por el todo: Cristóbal Jara o la reconfiguración de la imagen de Jesús como revolucionario

Junto con la de Gaspar Mora, la figura de Cristóbal Jara es la que parte de la crítica ha podido identificar correctamente como una reconfiguración de la figura de Jesús. Así, por ejemplo, en su notable libro *Nueva narrativa hispanoamericana* (1988), sorprendente tanto por su capacidad abarcadora y capacidad de síntesis, pero

⁴⁴⁹ Id. *Ibid.*, pág. 215.

sobre todo por su claridad, erudición y siempre penetrantes e iluminadores análisis críticos de obras concretas, Donald L. Shaw nos dice:

Para expresar (y universalizar) el tema, Roa, como Asturias y Rulfo, echa mano a una inversión de la tradición cristiana. La importancia del Cristo de Itapé estriba tanto en lo que simboliza como en lo que no simboliza. Provoca una rebelión contra el cura del lugar; el Viernes Santo, ante la imagen, los itapeños prorrumpen en un clamor de angustia, de esperanza y de resentimiento, no de amor o de caridad. El Cristo de Itapé es, en efecto, el Hijo del Hombre y no el Hijo de Dios; simboliza la redención del hombre por el hombre. «Lo que no puede hacer el hombre, nadie más lo puede hacer, afirma Cristóbal» (pág. 245). Este Cristóbal Jara es el Cristo esencialmente humano de *Hijo de hombre*. Su nombre (Kiritó) representa fonéticamente la palabra Cristo en guaraní. Precedido por Gaspar Mora, como fue precedido Cristo por San Juan Bautista, su nacimiento se anuncia por el cometa Halley, así como la estrella de Belén anunció el nacimiento de Cristo. La fuga de sus padres del yerbal Taburú-Pikú (**sic**) en el cuarto capítulo («Éxodo») evoca claramente la ruida (**sic**) a Egipto de la Sagrada Familia. Por fin, en el capítulo ocho («Misión») muere a manos de sus semejantes, soldados del ejército paraguayo en la Guerra del Chaco (específicamente lo mata Miguel Vera), en el momento en que tras grandes sufrimientos les trae el agua de la vida. No faltan ni la Magdalena (Salu'i) ni Judas (Vera). La resurrección de Cristóbal está asegurada por las palabras de Macario en el primer capítulo: «El hombre... muere, pero queda vivo en los otros, si ha sido cabal con el prójimo» (pág. 38).⁴⁵⁰

Aunque a su favor hay que decir que sus consideraciones sobre *Hijo de hombre* se enmarcan dentro de una brevísima panorámica de la obra del autor, en el contexto de una panorámica mayor que, luego de ciertas bases comunes, avanza autor por autor, abarcando un gran número de éstos, también hay que decir que —como sucede muchas veces en enfoques de grandes panorámicas como éstos— no hay mucho espacio para profundizar en las temáticas tratadas. Así, en el caso de Shaw, esto es todo lo que tiene que decir sobre el particular, pues debe proseguir en sus consideraciones de otras obras de Roa Bastos y muchos otros autores hispanoamericanos del periodo, y, sin embargo, no podemos dejar de notar no sólo la mera mención de los asuntos, sino la imprecisión —por incompreensión— aún en lo brevísimo de su tratamiento los mismos; **como el lector habrá podido comprobar, no es sólo Cristóbal Jara, sino que como mínimo y desde el punto de vista de la intertextualidad, también Gaspar Mora (que fue mucho más que un mero**

⁴⁵⁰ V. DONALD L. SHAW *Nueva narrativa...* op. cit., págs. 136-137; ambos (sic) en negrillas son nuestros.

antecedente del tipo que Juan Bautista fuera para Jesús) y Alexis Dubrovsky (a quien hasta Alberto Toutin, quizás influenciado en exceso por Kuschel, falla en reconocer) funcionan, por derecho propio, como reconfiguraciones de Jesús, enfatizando según lo hemos propuesto, sus aspectos de “artista” y “sanador”, respectivamente. Asimismo, lo que observamos en la novela, más que propiamente una inversión de la tradición cristiana, es una re-lectura de la misma, que rescata algunos aspectos de la espiritualidad original y coincide con los énfasis más modernos y progresistas que se venían dando en cierta teología europea que con anterioridad a la novela ya buscaba volver a acercarse y entender a Cristo desde Jesús, y con énfasis más históricos y sociales, a los que como hemos venido viendo, *Hijo de hombre* se adelanta, a lo que vendría a ser hacia finales de la década de su primera publicación, la formulación de una cristología más propiamente latinoamericana o, al menos, característica de nuestra América en un periodo de agitación social, de experimentos y fermentos revolucionarios, muchas veces, en abierto contraste —cuando no oposición— a ciertos dictámenes oficiales del catolicismo de la curia romana.

No obstante, lo traemos a colación no sólo ni principalmente para criticar sus observaciones, sino más bien porque algunas de ellas sí son correctas y nos parecen por ello un buen punto de partida.

Así, ya desde su nombre, este personaje se encuentra vinculado con Jesús: **Cristóbal** es un nombre de origen griego (*Khristophoros*) que significa “portador de Cristo” o “el que lleva a Cristo consigo” y que debe su popularidad a san Cristóbal de Licia, mártir cristiano de finales del siglo tercero/principios del IV (fue asesinado durante el reinado del emperador romano Decio) y que, muy venerado por atletas, marineros y viajeros, funge como patrono “de transportistas y conductores”⁴⁵¹. Todo ello se relaciona directa y eminentemente con el personaje de Roa Bastos: como transfiguración narrativa de Jesús, **Cristóbal Jara** no sólo lo representa por una serie de características que ya

⁴⁵¹ V. G.M.Z. *Diccionario de los nombres*, Buenos Aires, publicación electrónica, pág. 26. (El texto puede ser encontrado y descargado de: https://www.fundacionlengua.com/extra/descargas/des_18/CURIOSIDADES/Diccionario-de-los-Nombres.pdf) y las páginas https://es.wikipedia.org/wiki/San_Crist%C3%B3bal y https://es.wikipedia.org/wiki/Crist%C3%B3bal_de_Licia (última revisión 28.12.2018).

veremos, sino que en la Guerra del Chaco morirá como un mártir de la patria (del lugar de donde es su padre, Paraguay en el caso de Casiano y, del amor y el servicio a los demás como a uno mismo, en el caso del Celestial), transportando —como muy bien percibe Shaw— “el agua de la vida” en sentido tanto literal como figurado. Asimismo, como bien asevera Shaw, “Kiritó”, la forma en que lo llaman en el pueblo, es fonéticamente la representación guaraní de “Cristo”; vemos pues, cómo en el mismo nombre se da la unión transcultural que hemos venido examinando en diversos planos —histórico, espiritual, lingüístico, literario— dentro de la novela.

Pero la relación del personaje de Cristóbal Jara con la figura de Jesús no termina en la caracterización nominal o en la imagen final de morir a manos de sus semejantes —de su compañero de ejército y antes de intento de rebelión, Miguel Vera— por entregar el “agua de la vida” en la medio de la que fue llamada la “Guerra de la sed”, pues, como bien señala Shaw, también tiene que ver con su nacimiento: la huida de sus padres, Casiano y Natí, del yerbal de Takurú-Pucú, en donde eran cruelmente explotados, evoca la huida de María y José a Egipto, para escapar de la orden de Herodes, gobernante de Judea y vasallo romano que ordenó la llamada “Matanza de los inocentes”, que, como recordará el lector, consistió en mandar matar a todos los niños de dos años para abajo nacidos en Belén y en toda la comarca, para entre ellos asegurarse de que Jesús fuese asesinado, logrando así asegurar su poder (Mt. 2: 16-18). Asimismo, vemos cómo otra vez se entremezclan —ahora por reemplazo o sustitución que alude— el mito cristiano con el guaraní: en lugar de la estrella de Belén, la anunciación cósmica del nacimiento coincide aquí con el *yvaga-ratá*, con el “fuego-del-cielo” del cometa Halley.

Como hemos mostrado antes, a modo de ejemplo de la lógica poético-mítica del castellano paraguayo de la novela, Casiano y Natí representan también la pareja primordial, la primera unión de contrarios como origen de la vida la especie —Adán y Eva—, lo que se ve reforzado porque como vimos Cristo es considerado por Jung como el “Adán Místico” en tanto arquetipo de hombre completo, y por el nombre de ella, Natividad, que también hace a

alusión fónica a “Navidad”, la conmemoración del nacimiento de Jesús. Como recordarán los lectores de la novela, Casiano y Natí tienen un primer intento de fuga que sirve para ella dé a luz a Cristóbal, pero tanto este hecho, como el deseo que por ella sentía el cruel capataz del yerbal, hacen que Casiano, a pesar de —y asimismo por— su mala situación de salud, contra toda expectativa convenza a Natí de intentar una segunda fuga del yerbal, ahora con el recién nacido: poniendo en riesgo sus vidas nuevamente, aún en su situación desmejorada —además de los malos tratos y extenuantes horas de trabajos fozados, Natividad acababa recientemente de dar a luz y Casiano se negó a ser libre a cambio de la venta de su mujer y pagó su encierro y castigo con su sanidad mental—, ambos se sacrificaron para salvar su amor de pareja y la vida de su recién nacido, esto es, de “el que lleva (o porta) a Cristo”. El logro de esta fuga no sólo es “providencial” por las escasas posibilidades reales concretas de haberlo logrado o por al alto grado de azar que involucró (el animal que los salvó, pudo haberlos atacado a ellos en lugar de a sus persecutores, por ejemplo), sino que también se conecta con la lógica poético-mítica de unión de contrarios a propósito del ciclo de la vida, de muerte y resurrección: el infierno vivido en Takurú-Pucú no sólo los sacó de Sapukai, sino en cierta medida de la vida, de la que nunca salieron completamente gracias a la resistencia que significó su amor, y en medio de cuyas condiciones pueden brotar la vida: el nacimiento de Cristóbal y, más tarde, la liberación en la fuga cumplida; como en la escultura del Cristo de Itapé o en la música que manaba del cerro en que se recluyó el “muerto” Gaspar, o la pareja de recién casados, amándose, junto al despertar sexual de Miguel Vera con Damiana Dávalos, en el contexto de las ruinas que dejó la explosión en la estación de trenes de Sapukai, en la novela se reitera una y otra vez, a través de distintas imágenes en diferentes momentos del tiempo y del espacio de la trama, que de la muerte resurge y hasta proviene la vida.

De esta forma, vemos cómo es la lógica mítica misma lo que encarna en *Hijo de hombre*, coincidiendo así con el nivel mítico, el más alto que Rama identifica dentro de la transculturación narrativa en América Latina: si, de acuerdo con la novela, el Halley está asociado con la idea de la destrucción del mundo en el relato mítico del Génesis en la cosmovisión guaraní, éste se

relaciona con la destrucción del mundo en la novela a través de la muerte de Gaspar, primera transfiguración narrativa directa de Jesús en la novela, pero también con el génesis, con el renacimiento del ciclo de la vida —según vimos con Cassirer, corazón nuclear de todo mito—, en tanto que anuncio del nacimiento de Cristóbal, tercera y última transfiguración narrativa directa de la figura de Jesús.

Asimismo, podemos ver cómo la fuga de Casiano y Natividad se conecta con la imagen especular del arte en la novela: del yerbal, además de ellos tres, de la reconfiguración del arquetipo de la Sagrada Familia, lo único que logró escapar fue un conjunto anónimo de cantos bilingües que hablaba de las desventuras de los hombres y mujeres atrapados en Takurú-Pucú. Recordemos el pasaje en que se alude a dichos cantos:

El cantar bilingüe y anónimo hablaba de esos hombres que trabajaban bajo el látigo todos los días del año y descansaban no más que el Viernes Santo, como descolgados también ellos un solo día de su cruz pero sin resurrección de gloria como el Otro, porque esos cristos olvidados morían de verdad irredentos, olvidados. No sólo en los yerbales de la industrial Paraguaya, sino también en los demás feudos. Enquistados como un cáncer en el riñón forestal de la república, tres siglos de distancia prolongaban haciéndolas añorar, como idílicas y patriarcales, las delicias del imperio jesuítico.

La voz del mensú se quejaba:

*Anivé angana, che compañero,
Ore korazõ reikyĩ asy...*

Ni los perros ni los capangas, ni los montes ni los esteros habían conseguido atajar el Canto del Mensú.

Era el único «juido» del yerbal.⁴⁵²

De esta forma, también esta reconfiguración de la Sagrada Familia, al escapar del yerbal, se conecta con los cantos, los que nos remiten tanto a la guitarra y el canto de Gaspar Mora —a su “oración leprosa”—, como también a esa imagen especular de la novela misma: la novela rescata no sólo la visión crítica que está en el conjunto de obras que cae dentro del “Canto del Mensú” —cuya situación de explotación capitalista es tal que les hace idealizar el recuerdo del dominio colonial en la versión

⁴⁵² «No más, no más, compañero, / rompas cruelmente nuestro corazón». V. AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 122.

de las reducciones de los jesuitas—, sino también el hecho de la fuga de Natí, Casiano y Cristóbal, es decir, la novela reconstruye en su interior tanto la negación de la vida como su afirmación, tanto la crucifixión de estos cristos como la liberación de tres de ellos, rescatándolos del olvido y, en ese sentido, esto es, en el sentido humanista de la trascendencia que hemos visto propuesto en y por la novela, contra la mayoría de los casos y lo que aparece explícitamente en la misma, redimiéndolos.

Descontando su aparición en el capítulo IV, “Éxodo”, como recién nacido, como versión paraguaya e hispanoamericana del “niño Jesús”, Cristóbal aparece en la novela en el capítulo V, “Hogar”, guiando a Miguel Vera al encuentro de Silvestre Aquino y otros hombres, junto a los cuales Cristóbal formaba una montonera que planeaba una revuelta contra el gobierno central; la idea era que Vera —a cargo de una jefatura de policía por aquel entonces— los ayudara a prepararse para tales efectos. Por supuesto, los lectores recodarán que dicho episodio tiene dos importantes antecedentes. A propósito del primero, los lectores de la novela recodarán con seguridad que antes de caer en el yerbal de Takurú-Pucú, Casiano fue de uno de los participantes de la rebelión agraria de Sapukai, que terminó, como vimos en el apartado anterior, tan sangrientamente reprimida; Cristóbal prosigue la estela revolucionaria de su padre,

Por su parte, los lectores de este trabajo, a la vista de las señas que vinculan a Cristóbal como un personaje a través del cual se realiza una transfiguración literaria de la figura de Jesús en la novela, recordarán lo que vimos a propósito de la figura de Jesús, y de cómo éste logró —para muchas personas de su tiempo— canalizar las energías mesiánico-políticas de la época, y cómo incluso hasta nuestros días hay autores como Gonzalo Puente Ojea que siguen leyendo los *Evangelios* desde estas coordenadas interpretativas, como un episodio dentro de la búsqueda revolucionaria de liberación nacional judía en relación con el imperio romano y de liberación socio-económica de los sectores sociales más oprimidos, dentro del pueblo de Israel. En este sentido, ya hemos citado las opiniones de un teólogo latinoamericano como Rubén Dri, pero también podríamos citar las palabras de Fidel Castro, que en una conversación con Frei Betto, llegó a afirmar entre otras cosas —con el fervoroso tono

y selección léxica de verdadero creyente en la religión, en la causa y el ídolo de la revolución—, a propósito de Jesús como Cristo, lo siguiente:

... nunca percibí una contradicción en este terreno político y revolucionario, entre las ideas que yo sustentaba y la idea de aquel símbolo, de aquella figura extraordinaria que tan familiar había sido para mí desde que tuve uso de razón, y más bien proyecté mi atención hacia los aspectos revolucionarios de la doctrina cristiana y del pensamiento de Cristo; (...) A veces he hecho alusión a los propios milagros de Cristo, y he dicho: Cristo multiplicó los peces y los panes para dar alimento al pueblo. Y, precisamente, lo que nosotros queremos hacer con la Revolución y con el socialismo es multiplicar los peces y los panes para dar alimento al pueblo; multiplicar las escuelas, los maestros, los hospitales, los médicos; multiplicar las fábricas, los campos cultivados, los puestos de trabajo; (...) También muchos pasajes de la prédica de Cristo, como el Sermón de la Montaña, creo que no pueden interpretarse de otra forma que lo que tú llamas una opción por los pobres. (...) Cuando Cristo dijo: (...) bienaventurados los pobres, porque de ellos será el reino de los cielos, está claro que Cristo no les ofreció el reino de los cielos a los ricos, y no creo que en aquella prédica de Cristo pueda haber también un error de traducción o de interpretación. Pienso que ese Sermón de la Montaña lo habría podido suscribir Carlos Marx.⁴⁵³

Aunque nosotros leemos principalmente desde la perspectiva esotérica de *Tasawuf*, es innegable que desde este punto de vista la enseñanza de Jesús es muy radical, y la práctica vital como consecuencia de dicho estado espiritual y sus enseñanzas, no dejaron por cierto de serlo y de tener también un significado y un efecto político, muy particularmente debido el contexto mesiánico-político de la Palestina de su tiempo: aunque no se haya negado al pago de impuestos al colonialismo imperial romano de la época, el sólo hecho de que fuera seguido como Mesías —cuya imagen era la de un líder guerrero que traería la liberación del pueblo de Israel— por masas de las capas más empobrecidas y crispadas del pueblo judío, que fuese considerado no sólo un “señor” o “maestro”, sino un “rey” que venía a dar cumplimiento a las sagradas escrituras, y que tuviese gestos tan abiertamente violentos como expulsar a los mercaderes del Templo, aunque fuesen circunstancias motivadas por los motivos internos de su misión profética, no podían dejar de ser leídas como amenazantes para los poderes religiosos judíos y políticos romanos y, como también vimos, Jesús pareciera haber sido perfectamente consciente de ello, para lo que bastaría recordar su famosa declaración: “no he venido para traer paz,

⁴⁵³ V. FIDEL CASTRO *Jesucristo, el revolucionario. Fidel Castro en conversación con Frei Betto*, México, Ocean Sur, 2009 (para las citas, págs. 1 y 5-6).

sino espada / Porque he venido poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra” (Mt. 10: 34-35). De ahí también que, como señalamos, el que fuera ajusticiado con la crucifixión, destinada a los “bandidos” en tanto que “sediciosos antirromanos”, es decir, a los rebeldes políticos contra el Imperio, además de los esclavos huidos o reincidentes; ambos motivos de la muerte por crucifixión, como se ve, se aplican tanto a Casiano como a Cristóbal.

Es tal la continuidad del germen revolucionario o insurreccional en Cristóbal que, cuando guía a Vera, lo lleva a un lugar en el bosque que estaba junto al carro de ferrocarril que su padre, una vez fugado —como reincidente— del yerbal de Takurú-Pucú, tomo como hogar, arrastrándolo por el bosque: el gesto de no olvido de la tragedia, pero también de los ideales de liberación y búsqueda de justicia social que motivaron la movilización:

Pero no todos olvidaron ni podían olvidar.

A los dos años de aquella destrozada noche, y su mujer Natividad volvieron al yerbal con el hijo, cerrando el ciclo de una huida sin tregua. Desde entonces su hogar fue ese vagón lanzado por el estallido al final de una vía muerta, con tanta fuerza, que el vagón siguió andando con ellos, volando según contaban los supersticiosos rumores, de modo que cuando en las listas oficiales Casiano Jara hacía dos años que figuraba como muerto, cuando no por las bombas sino con un rasguño de pluma de algún distraído y aburrido furriel lo habían borado del mundo de los vivos, él empezaba apenas el viaje, resucitado y redivivo, un viaje que duraría años, acompañado por su mujer y por su hijo, tres diminutas hormigas, humanas llevando a cuestas esa mole de madera y metal sobre la llanura sedienta y agrietada.

Yo iba caminando tras el último de los tres. Veía sus espaldas agrietadas por las cicatrices. Pero aun así, aun viéndolo como un ser de carne y hueso delante de mis ojos, la historia seguía siendo una historia de fantasmas, increíble y absurda, sólo quizá porque no había concluido todavía.⁴⁵⁴

Junto con esta imagen de resistencia y de vuelta de la vida al espacio cargado de muerte y destrucción del yerbal, que resulta precursora de la que trabajaría Herzog a través de Brian Fitzgerald y su barco en *Fitzcarraldo* (1982), el vagón mismo que es lo quedó de la muerte masiva, de la tragedia, de la destrucción del sueño colectivo de liberación a través del levantamiento agrario del año 12, es usado para la continuidad de la vida y para la continuidad de ese sueño de “¡Tierra y libertad...!” y su renacimiento. Así, pues, aunque vuelve a aparecer la figura de la muerte como en

⁴⁵⁴ V. AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., págs. 178-179.

Gaspar Mora, o como en el Doctor ávido de oro, a través de que cómo Casiano fue borrado de los registros civiles, también reaparece la resurrección: si en Gaspar y Dubrovsky fue a través de su recuerdo por su servir a los demás, en el caso de Casiano es en la resistencia a toda adversidad, en la continuidad de la vida, en que, aun cuando no pudo pelear en Asunción por tierra y dignidad para él y los que eran como él, al menos pudo salvar a su familia del abuso explotador, de la continua degradación y el asesinato inminentes. Sin embargo, la resistencia no se agota aquí en sí misma, sino que es el signo, el germen, la semilla de otro sentido del viaje de su vida:

En un ángulo del percutido machimbre aún se podía descifrar la borrosa, la altanera inscripción grabada a punta de cuchillo, con letras grandes e infantiles:

Sto. Casiano Amoité — 1.^a Compañía
Batalla de Asunción

Un nombre cambiado a medias, como devorado a medias también por el verdín del olvido, con ese Amoité en lugar de Jara, que signaba en lengua india lo que era distante, no ya la lejanía solamente, sino lo que estaba más allá del límite de la visión y de la voluntad en el espacio y en el tiempo.⁴⁵⁵

Esta hermosa cita es un gran ejemplo de los distintos niveles en que se mueve la novela. Así, en un primer plano, la resistencia de la vida en relación a la muerte, de la memoria en relación al olvido —esa segunda muerte—, se muta en una semilla de esperanza para la continuidad de la utopía, del deseo y de la lucha por la transformación social: la inscripción recuerda lo que no fue, lo que no alcanzó a ser, pero que pudo haber sido, esto es, la batalla en la capital a la que se encaminaban Casiano y los demás hombres de Sapukai antes de la explosión del tren cargado de explosivos. Sobre el simbolismo del vagón, nos dice Vera:

Es cierto que el vagón ya no servía para nada; no era más que un montón de hierro viejo y madre podrida. Pero el hecho absurdo estribaba en que todavía podía andar, andar, alejarse, desaparecer, violando todas las leyes de la propiedad, de gravedad, de sentido común. (...) Acabó por desaparecer. La sugestión de su presencia persistió, sin embargo, en el corte que se había ido ensanchando hacia el campo. Espejismo, alucinación. Vaya uno a saberlo. Podría ser también, a su modo y su escala, un fenómeno semejante al de las

⁴⁵⁵ Id. *Ibid.*, pág. 179.

estrellas muertas cuya luz continúa incrustada en el cosmos milenios después de su extinción.⁴⁵⁶

Aún más: la batalla que no pudo dar el padre, es la que quiere dar el hijo, y así esa hermosa palabra guaraní que figura como su apellido, *Amoité*, significa aquí la continuidad de esa utopía en su heredero, en el que como él tiene las espaldas con las marcas del sufrimiento y del maltrato, tan evocadoras de los latigazos que reciera Jesús en el contexto de la Pasión. Así, en un segundo plano, ello tiene que ver con la continuidad de las luchas, de la utopía en el futuro todavía lejano, más allá de lo que podemos ver. Sin embargo, el asunto no se queda aquí: *Amoité* es lo lejano más allá no sólo de la visión, de lo que alcanzamos a deducir, a proyectar a vislumbrar, sino lo más allá del entendimiento y de la voluntad, de la comprensión y del control en el espacio y el tiempo, es decir, en las coordenadas en que se da la vida humana en esta tierra. Así, pues, en un tercer plano, cabría interpretar esto ya no como rebeldía revolucionaria nacional y/o de clase —los revolucionarios, tradicionalmente, creen ser ellos sujetos la historia, poder hacerla y transformarla, y para ellos suele no haber la noción de algo que esté más allá del tiempo y espacio, al menos no que exista y/o valga la pena—, sino más bien con la esperanza y/o la fe en algo absoluto, más allá de la comprensión y de las coordenadas de nuestra realidad, tan coherentes con la simbología de cristiana y de la metafísica de la cosmovisión guaraní que esbozamos y que, sin ir más allá por momento, podríamos por ahora identificar con el contenido nuclear del mito que hemos ido viendo aparecer y reaparecer a lo largo de la novela: la disolución del yo en el flujo de la vida, cuyos ciclos terminan para que otros les sucedan.

Volviendo a la trama a propósito de nuestras consideraciones sobre el personaje de Cristóbal Jara, luego de que la montonera falle debido a la delación de Vera —a la que, por supuesto, volveremos más adelante—, los rebeldes son perseguidos y durante reprimidos; “fueron cazados a tiros”, es la expresión del narrador. En ese contexto, Cristóbal Jara se mantiene clandestino y prófugo, escondido en el cementerio del pueblo, el que sigue la tradición de ser administrado por la familia más humilde del pueblo, la de María Regalada; ella y su hijo Alejandro

⁴⁵⁶ Id. *Ibid.*, págs. 170-172.

—un pequeño rubio y de ojos claros, fiel retrato de su más probable padre, el Doctor Dubrovsky— lo alimentan, esconden y hasta salvan en una oportunidad. Pero más allá de esta ayuda y de la nueva conexión que ésta supone entre las figuras de Dubrovsky y Cristóbal, nos interesa el sentido de esta ayuda y el simbolismo que subyace tanto al lugar donde se esconde Cristóbal como a la manera en que escapa del pueblo.

Con respecto a lo primero, ello se aclara a través de un diálogo entre María Regalada y su hijo Alejandro, a propósito de Cristóbal:

—¿Esa ropa era de papá?

—No. De tu abuelo.

(...)

—¿Le vas a dar a Kiritó?

—Sí.

—¿Se va a ir no más al baile?

—Sí.

—¡pero esa fiesta es para el escuadrón, mamita! —exclamó, íntimamente sublevado—. ¡Lo pueden agarrar allí!

(...)

—Él sabe lo que hace —insistió ella, reticente; se notaba que quería ponerlo al margen del insensato proyecto, tan semejante sin embargo por su sentido al juego de un niño.

(...)

Entonces... —bostezó el chico como resignado a lo inevitable—. Seguro entonces que esta noche quiere ganar los cerros, del otro lado de las vías...

—Sí, che karái. El tiene que vivir para cumplir su obligación.

—¿Cuál es su obligación, mamita?

—Luchar para esto cambie... Andá a dormir ahora...⁴⁵⁷

Hablando sobre el plan de fuga de Cristóbal, queda muy claro que para María Regalada la misión de éste es luchar para que la situación concreta de opresión, de maltrato y desigualdad cambie; ahí está la semilla revolucionaria de su padre. Sin embargo, salvo por el compromiso nacional de la Guerra del Chaco, no vemos a Cristóbal volver a juntar una montonera e insistir en un levantamiento armado. Y es que, más allá o acá de lo que haya podido pensar María Regalada cuando dijo lo que dijo, o de que Cristóbal no pudo y podría haberlo intentado después de la guerra de haber sobrevivido a ella, lo cierto es que el que no lo haya hecho en el contexto de la

⁴⁵⁷ Id. Ibid., págs. 214-215.

novela es importante a la hora de ver en qué sentido fue que cumplió o buscó cumplir con su obligación de luchar para que las cosas cambiasen.

Esto nos conecta con el segundo elemento, con la primera parte del mismo, esto es, con el significado cifrado que subyace al lugar donde se esconde; volvemos a tocar aquí con el plano interno, con el simbolismo espiritual que ya habíamos visto en personajes con los que el de Cristóbal tiene evidente continuidad: el hecho de que se esconda en el cementerio, “tumbado entre las cruces”, además de ser un lugar en donde es poco posible que lo buscaran, tiene la evidente implicatura de reiterar —con variaciones— lo que vimos a propósito de Casiano (cuando fue dado por muerto gracias a algún funcionario) y, sobre todo, de Gaspar, cuando éste se enferma de lepra y decide abandonar el pueblo para irse solo al cerro. Cabría preguntarse, en el caso de Cristóbal, ¿qué es lo que moriría de su ego, de su pequeño yo? ¿En qué podría haber estado fallando este hombre de tan pocas palabras, este sobreviviente valiente y trabajador? Nos parece que ello tiene que ver con la contradicción inherente al revolucionario clásico: levantarse y arriesgar la propia vida, luchando por el hombre contra el hombre. La contradicción está instalada, por supuesto, también en el bando opuesto, en el de los represores, como puede verse claramente en este diálogo:

—Yo no sé por qué vinimos a matar a estos prójimos —dijo el de pecho lampiño, casi para sí—. ¡Meta bala sin compasión! No habían hecho nada todavía.

—Orden es orden —replicó el otro, que parecía dormido bajo la gorra—. Nosotros estamos sirviendo a la patria y se acabó. Para qué vamos a plaguearnos de balde.

—No entiendo eso, Luchí. ¿Servir a la patria entonces quiere decir matarnos los unos a los nosotros?

—Éstos se quisieron levantar contra el Gobierno.

—Porque el gobierno apreta desde arriba.

—Para eso es gobierno.

—Pero no apreta a sus correligionarios.

—¡Guaúnte! Papá es liberal y abuelo también era liberal. Pero nunca salieron de pobre. Nuestra chacarita de Limpio cada vez es más chica porque hay más que comemos y la tierra no crece.

—Papá no era liberal ni colorado. Y lo mataron. Porque quiso esconder su caballo de los gubernistas, como ser, de nosotros ahora.

(...)

—Si hubiera sido liberal, Juandé, por lo menos no le hubieran matado.

No, Luchí. No hay liberal ni colorado. Hay paquete y descalzo solamente. Los que están arriba y los que están abajo. Eso no más es lo que hay... —El pecho lampiño se agitaba bajo la blusa desgarrada.

—¡Y qué vamos a remediar nosotros! —farfulló la voz bajo la gorra.

—te dan un máuser y te ordenan: ¡meta bala! Y hay que meter bala contra los contrarios del gobierno. Aunque sea contra tu propio padre.⁴⁵⁸

Como se ve en el ejemplo anterior, en el discurso ideológico de la novela, es claro que lo que se identifica es la llamada “contradicción fundamental” entre capital y trabajo, la lucha de clases, por sobre consideraciones de colores o fracciones políticas. Sin embargo, el buscar resolver la contradicción por medio radicalmente violentos contraviene la enseñanza de Jesús, pues aunque fuera rudo físicamente con los mercaderes, y de palabra con fariseos y no creyentes, está claro que ni siquiera en el contexto revolucionario en que le tocó vivir y servir, optó por la vía de la lucha armada para cumplir sus deseos; él no busca realizar su voluntad, sino la de su Padre, lo cual se limitaba a su misión de rescate a través de la enseñanza, servicio por el que terminó pagando con su propia vida, pero sin llevarse la de nadie más. Sólo tomando de manera criminalmente literal y parcial su aseveración de “traer la espada” y “colocar disensión entre el hombre y su padre”, haciendo caso omiso —de mala fe o por total ignorancia— de los *Evangelios*, podría explicarse esta conducta en consecuencia con la vida y obra de Jesús; más adelante, en el diálogo los jóvenes militares sólo justifican su situación en tanto que deber militar de estar en el ejército y ser sólo conscriptos, sin autonomía ni poder de decisión ni cambio. En el caso de Cristóbal, como en el de su padre, el levantamiento armado fue sofocado y reprimido aún antes de acontecer, por lo que tampoco tuvo la oportunidad de quitar la vida de otro ser humano para imponer por la fuerza su voluntad, su sentido de lo que es justo al resto del mundo. En este sentido, vemos que cuando están buscándolo por todos lados, Alejo le cuenta en el cementerio a Kiritó lo que sabe de sus compañeros de la montonera y que, buscándolo a él, han dado el vagón en el yerbal, quemándolo, con lo cual se cierra el ciclo de continuidad revolucionaria con su padre, repitiéndose el método de represión, el del fuego; luego de ello, Cristóbal no volverá a participar de ningún levantamiento revolucionario, con lo que vemos, simbólicamente, cómo abandona, cómo muere esa parte de él que quiere imponer su criterio de justicia social, aún a costa de llegar a asesinar a otros hombres para conseguirlo.

⁴⁵⁸ Id. *Ibid.*, págs. 195-196.

Otra imagen a examinar es cómo logra escapar de los militares que lo persiguen: en una de las escenas más notables y evocables de la novela, vestido con la ropa del padre muerto de María Regalada, el sepulturero del pueblo, Cristóbal pudo escapar gracias a que los habitantes del leprosoario hicieron irrupción en el salón y el patio de la empingrotada fiesta que se ofreció a los militares:

Nadie supo y nadie va a saberlo nunca, porque en ese momento un revuelo indescriptible llenó de gritos y corridas el salón, el patio y hasta la aglomeración de los mirones.

—¡Los lázaros..., los lázaros! —se oyó chillar despavoridas a las mujeres.

Hubo un desbande vertiginoso que incluyó en su remolino a los oficiales, a los soldados, a los músicos. Sólo el arpista continuó tocando, sordo y ciego a lo que ocurría. El capitán Mareco también permaneció parpadeando un instante en medio de la ululante escapada. Entonces vio, como en una gran pesadilla, a varias parejas de leproso bailando grotescamente con sus cuerpos hinchados y roídos a la lívida luz.

En la penumbra de la parralera, Cristóbal y María Regalada se encontraron bailando entre las cabezas leoninas y los cuerpos deformes. El tufo del vivac estaba desapareciendo, tragado rápidamente por ese otro olor salvaje y dulzón. Se apretujaron a su alrededor. Acaso Cristóbal distinguió alguna sonrisa de complicidad en las máscaras purulentas que se iban acercando en un ruedo cada vez más pequeño. María Regalada tenía una expresión plácida y misteriosa.

Salieron sin apurarse, protegidos por esa guardia de corps de fantasmas de carne, mientras el arpa seguía tocando vivamente una galopa en el salón desierto.⁴⁵⁹

Los leproso representan, socialmente hablando, lo más bajo de lo bajo; son los parias, los intocables discriminados tanto por las personas adineradas que bailaban en el salón como por los modestos curiosos amontonados en el patio. En este contexto, en un primer plano, la imagen puede representar — metafóricamente y con aire o reminiscencias del célebre carnaval bajtiniano— el asalto y la toma del poder por parte de los más bajos, de los más oprimidos.

No obstante, en un segundo en un segundo plano, como vimos a propósito de la figura de Gaspar Mora, en *Tasawwuf* la lepra representa —junto con la muerte— la dolencia del alma separada de Dios, y en el caso de la lepra contagiosa, la posibilidad de “contaminar” a otros con sus juicios y actos por su falta de conciencia y de contacto con la Verdad; en esta línea, podemos colocar las contradicciones de las que hablamos a propósito del revolucionario, de su deseo de imponer y reivindicar sus valores, incluso por medio de métodos

⁴⁵⁹ Id. *Ibid.*, págs. 219-220.

sangrientos o injustos que niegan aquello contra lo cual se levanta, encarnándolo, en su deseo de conseguir venganza o lo que él considera lo justo.

Sin embargo, en este caso particular, nos parece que el sentido tiene una vuelta más: como lo muestra la cita, en lugar de “leprosos” o “enfermos de lepra”, las mujeres de la fiesta hablan de “lázaros”, que sabemos por los *Evangelios* es un resucitado de los muertos por Jesús. Además, los lázaros conectan a Cristóbal tanto con Gaspar, que fue leproso, como con Alexis, que los atendía y fundó el leprosario, con el que continuó María Regalada y del cual ahora salen para bailar y ayudar a fugarse a Kiritó. Por ello, nos parece que también tiene un sentido simbólico interno y positivo: si el escondite de Cristóbal simboliza la muerte de una parte de su ego, de esa que quiere imponer su voluntad a los demás, aún a costa de la sangre propia y/o ajena, su escape significa su renacimiento en tanto la salida de la lógica, del espacio del conflicto armado, pacíficamente, en y con un baile, con la ayuda de los que no tienen ni siquiera su salud, pero que han renacido para ayudar a la continuidad de su vida.

Esta propuesta de lectura no sólo es complementaria con las anteriores, a modo de distintos niveles complementarios, sino que es también coherente con lo que inspira la figura de Kiritó en Saluí; si María Regalada juega el rol maternal de protectora, como María en ausencia de Natí, la verdadera “compañera”, la María Magdalena de este Jesús es Saluí, quien abandona de *motu proprio* su ejercicio de su libertad —o libertinaje, si se prefiere— sexual, para acercarse a Cristóbal. Esta conducta es tan característica de cómo se constituye socialmente, que vemos que por ella se le da su nombre: la pequeña María Encarnación —otro nombre en la línea de las anteriores compañeras de las tranfiguraciones narrativas anteriores, es decir, de María Rosa que acompañó a Gaspar Mora, y de María Regalada, que lo hizo con Alexis Dubrovsky—, un muchacha joven, pequeña y hermosa, que llegó al campamento no se sabe cómo (un ejemplo más de cómo el narrador base impersonal, aunque ciertamente con visión por detrás, en la práctica revela no ser omnisciente), y a la que, luego de que varios de los hombres que la visitaban en su rancho a orillas del agua se enfermaran, “la bautizaron entre

caña y jarana con el apodo más fácil de *Salu'í*, que la representaba mejor”, y que quiere decir “*Pequeña salud*” en guaraní. Esta caracterización nominal es muy decidora: en un primer plano, alude a la pequeña salud que representaba el poder disfrutar del contacto sexual con ella, para esos hombres a quienes, en medio del aislamiento y las condiciones precarias de ese campamento cercano a uno de los frentes de la Guerra del Chaco, su belleza se magnificaba y se otorgaba libremente, sin dinero de por medio, cada vez que ella así lo consentía —ellos la buscaban, que no ella a ellos—, y a lo cual retribuían, aunque no siempre, con pequeños regalos, pequeñas ofrendas como un cigarrillo, requechos, cerveza, latas de carne, harina o yerba. En un segundo plano, en tanto, tenemos la evidente ironía de que esa placentera afirmación vital, terminaba siendo causa de incómodas y/o dolorosas enfermedades para quienes la frecuentaban. Sin embargo, en un tercer plano, alude a algo mucho más profundo, vinculado con el sentido de su *transformación interior*, la que comienza a gestarse con la llegada de Cristóbal Jara al frente:

Podía olvidar todo eso, todo lo que había transcurrido hasta el arribo de él a isla Po'í, un año atrás. Hasta ese momento, que iba a cambiar su vida, podía sacarse todos los recuerdos de la cabeza como piojos. Quedaba limpia, nueva. Sentía retornar su muñón de mujer, en una sensación algo parecida a la de los heridos de guerra que continúan por algún tiempo con la ilusión de que el miembro amputado todavía está ahí. En lo más hondo de su degradación habría sentido resucitar su virginidad como una glándula, renacer, purificarse, bajo ese sentimiento nuevo y arroyador, que no nació, para ella, en un deslumbramiento.⁴⁶⁰

Ese sentimiento fue, por supuesto, el misterio que llamamos amor. Uno que va —cuando se lo toma laxamente— de la curiosidad y el deseo, del capricho o de la obsesión, a la necesidad y a la devoción; uno que va desde el anhelo de posesión, hasta el reconocimiento de uno mismo en el otro, ya no como mera proyección, sino como reencuentro de cada uno, de cada una, con su humanidad esencial y compartida, más allá o acá de variables y diferencias o coincidencias de género, raza, clase y/o edad. Aún más: este sentimiento la haría (re)contactarse con aquello incontaminado e incorruptible de su naturaleza interior, aquello que no podía ser manchado por la desacralización de la sexualidad sin amor, sin verdadera entrega

⁴⁶⁰ V. Id. *Ibid.*, pág. 284, tanto para la cita en párrafo aparte como para la cita en el cuerpo del texto.

y compromiso con un otro —como pura y simple satisfacción egoica, como mera gimnasia, como satisfacción del deseo carnal y/o escape al tedio— ni por ninguna enfermedad venérea. Pero, como señala el narrador, en Salu’í no partió como un deslumbramiento, sino como distancia desde una supuesta superioridad —al comienzo, ella se reía, como otros, de Cristóbal Jara—, para luego tornarse en curiosidad y hasta obsesión del único que no se rendía a sus encantos.

Al principio, como algunos otros, ella también se rió de Cristóbal Jara. Sólo después se fue fijando cada vez más en el sapukeño de boca dura y delgada y ojos verdosos, como estriados por filamentos de moho. Empezó a perseguirlo. Él no se dio por enterado. Fue el único, entre los camioneros, que no se acuclilló ante el pirí. Lo esperaba en las noches. Lo mandaba a llamar con Silvestre Aquino y con los otros. Pero él prefería quedarse a jugar al monte, después de la retreta, en los galpones de la intendencia, o ir a la toldería de la tribu macká donde se pasaba las horas conversando con el cacique Kanaití, en el duro y monosilábico dialecto. Sea hacía desear, sin saberlo. Entonces ella se desquitaba con los otros, despechada, vagamente irritada contra sí misma. Pero o por un poco tiempo más.

No era desprecio. Era algo peor. Desinterés, indiferencia... a saber qué era. La atormentaba no saberlo, no poder doblegar esa lejanía que le daba la espalda. Qué sabía ella de un hombre, si sólo conocía a los hombres en su momento más deshumanizado, a esos hombres atontados, bestializados por la soledad del campamento, por la eterna desolación del desierto. De esos hombres todos iguales; apenas sombras acuclilladas a su puerta, después sombras de peso violento pero sin caras, arrodilladas sobre su desnudez, que no tomaban de ella sino el instante de su sed, como un jarro de agua de la laguna, el engaño del amor, a lo sumo el contagio venéreo.⁴⁶¹

Por su distancia y negativa, Cristóbal se hace desear, haciendo que ella se encapriche con él, con lo que no puede tener. Con sabiduría poética, el autor deja al narrador base no saber ni decir la razón de la indiferencia de Cristóbal, la que mantiene por Salu’í hasta que ella se ofrece para acompañarle en su misión suicida, verdaderamente imposible, rechazándola como voluntaria. Sin embargo, esto no es buscado: Cristóbal parece responder de esta forma naturalmente, sin esfuerzo ni represión, puesto que, a diferencia de buena parte de los demás hombres del campamento, no es dominado por su necesidad animal, en este caso, por su deseo sexual; como vimos con Tillich a propósito de Jesús, en esto Cristóbal parece elevarse por encima de sus “condiciones de existencia”, por la soledad, por la falta de autoconocimiento y autocontrol que prevalece entre los hombres del campamento.

⁴⁶¹ Id. *Ibid.*, pág. 285.

Salu'í no comprende la situación, acostumbrada como está a tratar con otro tipo más bestializado de hombres. Es en esta incertidumbre, en medio de esta falta de comprensión que sobreviene su cambio, su transformación interna:

Pero, en un momento imprevisible para todos, la inconcebible regeneración comenzó. La glándula incorruptible revivió en su femeneidad ardiente y destruida. Nadie volvió a pasar la estera. Pero nadie creyó en su voluntad de purificación. De nada le valió. El pasado impuro y cercano la tenía presa en su jaula como a una cotorra. No la habían juzgado antes. La juzgaban ahora, cuando ella era otra. Salu'í seguía siendo para todos la putita de la laguna, la «lora» del barrio *Psitacosis*, que también a ella debía su nombre. La iban a expulsar del campo. El barrio alto hizo sentir el peso de su honorabilidad sobre las casuchas equívocas del bajo. Una comisión de damas ensombreadas presentó sus quejas al Comando de la guarnición. En eso cayó la guerra y la evacuación de la población civil salvó a la pecadora del destierro.⁴⁶²

El amor la transformó desde dentro y ello, como lo vimos a propósito de Jesús, no puede sino conllevar una transformación radical del sujeto, con hondas consecuencias, a menudo conflictivas —la “espada”, el conflicto entre padres e hijos—, en y para su relación con el entorno: de no haber sido juzgada, Salu'í pasó a serlo y muy negativamente, quedando *ad portas* del destierro. El narrador habla aquí de la “glándula incorruptible” que “revivió en su femeneidad ardiente y destruida”, y como vimos un par de citas antes, esta glándula era su virginidad, con lo cual, evidentemente, no se trata aquí de algo físico; el tiempo no puede volver atrás, en el sentido de reconstituir el himen de Salu'í. De lo que se trata aquí es de una fe humanista de Roa Bastos, una que coincide con una verdad esotérica: no importa lo que el sujeto haya hecho, ni lo que la sociedad diga acerca de su juicio, con o sin pena aflictiva; sólo Dios juzgará, y haga lo que haga la persona, hay una parte de ella que no puede manchada ni corrompida: el soplo divino, lo que conecta al alma con el Espíritu, al ser humano con la Divinidad. Esta verdad se expresa a través de Jesús, en episodios tan famosos de los *Evangelios* como cuando salva a la mujer que fue sorprendida en adulterio de ser dilapidada, con lo que muestra que todos cometemos faltas, pero que en verdad no nos corresponde el juicio castigador, pues hay una parte pura que no se mancha, y, cuando se enoja al ser considerado bueno, pues sólo Dios es bueno (Mc. 10:18), lo

⁴⁶² Id. *Ibid.*, págs. 285-286 (los destacados son del autor).

que está indicando es que parte nuestra incorruptible es precisamente lo que de Dios hay en nosotros.

Asimismo, y en estrecha relación con lo anterior, muestra cómo quien es juzgado negativamente por su pares puede en realidad elevarse por sobre ellos: a diferencia de las señoras ricas que protestaron contra ella, Salu'í se queda a ayudar en el frente. Para no reiterar la cita, que vimos al estudiar la presencia del guaraní en el castellano paraguayo y de la lógica mitopoética en la novela, recordaremos al lector la aparición de millones de mariposas amarillas en el momento en que las mujeres adineradas huían tras comenzar la guerra. Hablamos en momento de muerte y renacimiento, y ahora es el momento de entrar en este símbolo y profundizar en su sentido. Por una parte, simbólicamente la mariposa es “asimilada a la vida”, y fue entre los antiguos “emblema del alma y de la atracción inconsciente hacia lo luminoso”, mientras que el psicoanálisis la conceptuó “como símbolo del renacer”, lo que hay que vincular con el color amarillo, que refuerza lo anterior, en la medida en que es “el color del sol que de tan lejos llega, surge de las tinieblas como la luz y vuelve a desaparecer en la tenebrosidad”, para volver a parecer en el ciclo del día y la noche, siendo además “el color de la intuición, es decir, de aquella función que, por decirlo así, ilumina instantáneamente los orígenes y tendencias de los acontecimientos”⁴⁶³. Desde estos simbolismos, en un primer nivel, podemos decir que las oleadas de mariposas amarillas son un presagio de las muchas muertes que ocurrirán producto de la guerra, pues su vida no sólo es fugaz, sino que “llegan al comienzo de la sequía” y cubren la llanura como “un manto de lava dorada y aleteante”, haciendo que el aire estuviera “tan espeso, que asfixiaba”, lo que alude al calor sofocante del Chaco que hará que ésta sea la conocida también como la “guerra de la sed”, además de que cubren la laguna y muchas terminarán flotando en su superficie, otras terminaron de facto, siendo escupidas por las señoras que huían en los camiones⁴⁶⁴.

Sin embargo, si colectivamente tiene ese simbolismo concreto también **para la misma Salu'í, al mismo tiempo, en otro nivel, interno y personal,**

⁴⁶³ V. EDUARDO CIRLOT op. cit., págs. 139-145 y 306-307 (para las citas, págs. 140 y 306-307).

⁴⁶⁴ V. AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 286.

espiritualmente tiene un simbolismo de tipo opuesto: quedarse para ella es quedarse con Cristóbal, es quedarse para servir a los heridos y enfermos, es quedarse para acompañarlo hasta el final en su última misión de llevar “el agua de la vida” a los connacionales combatientes, llegando en el proceso a dejar de sentir vergüenza de sí misma y entregando hasta la propia vida, lo que representa una transformación personal radical para ella, de un radical abandono de apegos, de fijaciones egoicas, al punto de que, Silvestre Aquino le dice, luego de que ella se llama a sí misma una desertora por dejar su puesto de enfermera y acompañar a Kiritó en su misión de entregar el agua, que “No se deserta cuando se va a un bautismo de fuego” y, más tarde, poco antes de morir: “No acaba uno de conocer a la gente (...) Creí que lo tuyo era un capricho no más... Un capricho de mujer loca... —*Sarakí*, dijo él en guaraní la exacta palabra—. Un capricho así es más que la vida... ¡Estás naciendo de nuevo, *Salu’í!*”⁴⁶⁵. Si bien es cierto, muy probablemente, con la expresión “bautismo de fuego” Aquino se refiere sólo a salir de sus labores de enfermera para entrar en el territorio mismo de la guerra, más allá de la conciencia y de la voluntad tanto del personaje, como del narrador y del mismo escritor, lo implicado en lo dicho es aún más hondo: en un lectura esotérica, el “bautismo de fuego” alude a la transmutación espiritual que produce en el sujeto el amor de Dios, simbología ocupada tanto por el Cristianismo como por *Tasawwuf*, pero también implicado en la imagen de las mariposas amarillas en la conceptualización de la mariposa en el psicoanálisis como “renacimiento” y del amarillo como “iluminación”; así, aunque seguir a Kiritó implica su muerte física, “intuitivamente” sabe que no seguirlo sería una muerte en vida aún peor. También se relaciona con las mariposas amarillas que marcan para *Salu’í* el quedarse con Kiritó en el frente, en la medida en que “La purificación del alma por el fuego, que en el arte románico se expresa por un carbón encendido que el ángel pone en la boca del profeta, se ve representada en una pequeña urna de *Matti* por la imagen del Amor, que tiene en su mano una mariposa a la que acerca una llama”⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ V. Id., *Ibid.*, págs 294 y 302, respectivamente (el destacado es del autor).

⁴⁶⁶ EDUARDO CIRLOT *op. cit.*, pág. 306.

Esta transformación interna de Salu'í también y por supuesto, transforma la manera en que Cristóbal se relaciona con ella. Así, después de la indiferencia inicial, aún después de que ella se ofrezca como voluntaria para acompañarlo en su última misión —y esta indiferencia y hasta dureza de Cristóbal tiene, como veremos un poco más adelante, que ver con también tanto con su propia misión como con el carácter de la que tuvo Jesús—, al verla acompañándolo en la misión, Cristóbal percibe que ella no merece el respeto que todo ser humano merecería tan sólo por el hecho de ser, sino el especial que merecen aquellos y aquellas que lo llegan a ser en propiedad, que se acercan a desarrollar todo su potencial para trascender sus condiciones de existencia:

Cristóbal sacó su avío y lo compartió con Salu'í. Después se levantó, trajo un poco de agua del grifo en una lata de aceite y la distribuyó a medio jarro para cada uno. Él no bebió.

—¿No vas a tomar? —le preguntó Salu'í.

—No.

—Yo no tengo sed —le dijo ella, tendiéndole su jarro.

—Yo tampoco...

Se miraron con una expresión indefinible. El rostro de Cristóbal pareció por primera vez ablandarse y humanizarse.

De pronto oyeron a Gamarra, que decía invisible a otro:

—¡Nuestra última cena! ¡Qué rica es!

—Para mí es como la primera —dijo el baqueano. Salu'í y Cristóbal sonrieron.

—Duerman, dijo éste, levantándose—. Yo voy hacer el primer turno.⁴⁶⁷

Esta superación de las condiciones de existencia se ve claramente en la actitud de entrega y de servicio de Cristóbal: comparte su avío con la única mujer que va con ellos como “camillero” y le entrega el agua de la vida por igual a todos los que han llegado —como discípulos— bajo su mando hasta estas instancias tan avanzadas y sacrificadas en la guerra. Sin embargo, él sirve la escasa y preciada agua a los demás, pero no toma para sí; su desapego muestra su soberanía frente a condiciones en las que cualquier persona corriente estaría sedienta y/o, además, buscaría beber todo lo que pudiese, previendo quizás que no podrá volver a hacerlo en un buen tiempo o nunca más. A este servicio y a este desapego subyace un guiño a una práctica común prácticamente a todas las tradiciones espirituales: la del ayuno, privación voluntaria de comida y bebida que busca purificar el cuerpo y redirigir las energías hacia lo alto, hacia la

⁴⁶⁷ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 317.

conexión con Dios, la Totalidad, el Absoluto, la Vacuidad, Lo Indeterminado o Incondicionado, o como quiera que se quiera llamar al Gran Misterio. Y es que, como bien dice Rumi, “Si el amor fuera sólo espiritual / no existirían el ayuno y la oración”⁴⁶⁸, pero de hecho existen, porque no lo es: está encarnado en seres humanos concretos, con condiciones físicas de existencia también concretas. Y, sin embargo, lo grandioso es que, por la vía de la purificación a la que nos lleva ese amor, el que también suele encarnar en seres humanos concretos, podemos superar nuestras condiciones de existencia, como nuestro apego a la comida o a la mera sobrevivencia física considerada en sí misma. No en vano, el maestro turco de Misticismo Islámico, Hasan Lufti Shushud, considerado uno de los místicos más importantes del siglo XX, afirmó que “Un cuerpo que no ayuna es un instrumento musical sin afinar”, ya que el punto de contacto espiritual mismo “consiste en ayunar”, puesto que esta práctica, esta negación de la preeminencia del cuerpo físico, para redirigir la energía —que se concentra en buena parte en la labor de la digestión— hacia lo interno, “hace que el buscador espiritual se conecte con el Ser” que está en su interior, que pueda “transformar la palabra en un estado”. De esta forma, si “Un cuerpo saciado trabaja para lo relativo”, es decir, para los placeres y las necesidades de lo físico/contingente, un cuerpo hambriento lo hace en cambio “para lo absoluto”, al punto de que Shushud llegara a formar que “El hambre resucita a los muertos”, mientras que “el estómago lleno mata a los vivos”; de ahí que el hambre sea para Shushud “el pan de los profetas y el bocado de los guías espirituales”. Como dice Shushud, “Nuestro cuerpo es el Cáliz de Dios”, y sólo una vez que ha sido vaciado de comida, puede ser llenado de por y de Él⁴⁶⁹.

Más adelante, entre Cristóbal y Salu’í se da una escena con un diálogo clave, que por ello citamos, aunque por partes, *in extenso*:

Cristóbal regresó de su recorrido y subió al camión. Los otros rocaban abajo.
—¿Te duele la herida?
—No.
—¿Querés fumar?
—No tengo tabaco.

⁴⁶⁸ V. JALADUDDIN RUMI *Rumi Amanecer* op. cit., pág. 66.

⁴⁶⁹ V. HASAN LUFTI SHUSHUD *Palabras de un pobre*, traducción al inglés de Refik Algán y al español de Gastón Fontaine Pepper, Santiago, Cuarto Propio, 2018, págs. 21-22, 24, 27 y 43.

—Yo tengo...

Sacó uno de los últimos cigarrillos que le diera Juana Rosa, raspó un fósforo contra el vidrio y lo prendió. Le dio algunas chupadas hasta que el filete rojo se perfiló en la punta, y se lo pasó.

—¡Qué extraño que estemos juntos esta noche, en tu camión!

—¿Por qué extraño?

—Siempre me despreciaste.

—Yo no desprecio a la gente.

—A mí, sí... Hasta anoche. Me alzaste en tu camión contra tu voluntad.

—Yo te ordené subir. Ésa era mi voluntad.

Cristóbal dejó fluir una larga bocanada de humo contra el insistente zumbido de los mosquitos.

—¿Puedo preguntarte una cosa?

Él la miró.

—¿Me desprecias por lo que soy?

—Cada uno es lo que es. Y nadie puede despreciar a otro.

—Si uno es malo, por ejemplo, ¿no crees que pueda cambiar?

—A cada rato uno cambia, pero eso sólo le importa a cada uno.⁴⁷⁰

Si antes se auto-privaban de la comida, ahora es del sueño, del descanso, otro rasgo muy típico de ciertos buscadores o de personas espiritualmente más despiertas. Aunque la pregunta de Cristóbal refiere a una herida física concreta, en este contexto alude a la situación interna de Salu'í: en un primer plano, alude al sentirse despreciada por él, el único de los hombres al que no pudo seducir sexualmente, y sobre el cual no tenía poder o control alguno y/o del cual no podía sacar el reconocimiento —sentirse vista y deseada— que quería; en un segundo, en tanto, internamente la herida refiere más bien a la separación interior del ser humano de su parte sagrada, al deseo de reconectar con ello, lo que, dependiendo qué tan velado esté, se manifiesta en cuestiones más o menos extremas, o más o menos autodestructivas, lo que en el caso de ella, tomó la forma de la autosatisfacción carnal, de un apromiscuidad sexual que si en un nivel le da libertad y autonomía (ella escogía a sus amantes, cuándo estar o no con ellos, sin pedir nada a cambio), por la alegría que le trae el dejarlo luego de conocer a Cristóbal, podemos ver que se trata en el fondo de una manera de autocastigo, producto de un autodesprecio muy grande, que se proyecta en los demás a través de su imagen de ser la “putita del lago”, que no es sólo ni principalmente una cuestión de género y/o de clase: sean mujeres u hombres, más allá de su belleza, inteligencia, bondad y/o posición socio-económica, quienes

⁴⁷⁰ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., págs. 318-319.

venden su cuerpo, quienes ofrecen sus favores sexuales por dinero siempre han sido objeto de desprecio, velado o explícito en todas las sociedades conocidas, no obstante cumplir una valiosa y muy demandada “función social” que hace que la prostitución sea catalogada como la “profesión más antigua del mundo” y que aparezca en casi todos los lugares y épocas. ¿Por qué esto es así? Como y por lo que hemos señalado, nos parece que la respuesta va más allá de variables de raza, clase o género, y estaría más bien en que una parte de nosotros sabe o intuye que el cuerpo —como “el templo” del que hablaba Gutiérrez en la capítulo segundo, en tanto refugio temporal del soplo divino— y el contacto sexual entre uno y otro, es sagrado (no en vano, la unión sexual es muchas veces la metáfora ocupada por los místicos para referirse a la reunión del alma con el Espíritu) y que, por ello, aunque sea legal o libremente voluntario, hay de todas formas algo negativo, algo autodestructivo y degradante, en desacralizarlo a través de su instrumentalización, alejada de toda conexión interior con un otro; Jesús sabía que, por el sólo hecho de estar encarnados, todos somos falibles y de hecho fallamos, por lo que nadie tiene derecho a castigar a otro estando él mismo en situación de serlo, pero, al mismo tiempo, luego de salvar a María Magdalena de la lapidación, le dice que no peque más, que no siga prostituyéndose como forma de la fornicación (Jn. 20:11-18).

Dicho esto, se entiende muy claramente lo que más nos interesa destacar en este punto, es decir, el paralelismo de Kiritó con Cristo, de Cristóbal con Jesús: como éste, Cristóbal no desprecia a nadie, tampoco a la “putita del lago”, porque sabe que todos tenemos el soplo divino en nuestro interior y que es eso, una condición que está como realidad invisible y en potencia dentro de cada uno de nosotros tan sólo por el hecho de ser seres humanos, lo que nos da una dignidad mayor, más allá o acá de cuestiones vinculadas con la gran triada de variables que ocupamos para clasificar a las personas socialmente (clase, raza y/o género).

En la clave humanista y materialista de la novela y muy particularmente de Cristóbal como personaje transfigurado(r), él no explicita razones para este aprecio lo que es parte como hemos visto, de la sabia apertura semántica de la novela, que dice tanto y tan bien a través de sus imágenes, de su lógica poética y de sus silencios. Sin

embargo, señala que siempre estamos cambiando y ello interesa a cada uno, lo que en clave humanista puede leerse como que cada uno responde ante cada uno, ante su propia conciencia autónoma, mientras que en la clave que aquí ofrecemos ello se traduce más bien como que ello corresponde a cada persona con su único verdadero juez, con el Soberano del Día del Juicio.

Ella le pidió el cigarrito con un gesto. Él se lo pudo en la boca, hasta que el humo salió por la nariz.

—A veces..., a veces pienso que no sentís compasión por nada ni por nadie. Sin embargo, ahora... —Se interrumpió, movió la cabeza, apartó suevamente la mano con el cigarro—. Allá eras el único amigo de ese indio Kanaití. ¿De qué hablabas con él cuando ibas a la toldería?

—De las cosas del monte, de su raza.

—Tenías una manera de escucharle...

—Sabía mucho, sabía siempre más.

—¿Te contó aquella leyenda macká de los wöro, que salen a bailar en los cañadores con su cinturón de muäs para traer las lluvias?

—No. Él me hablaba de otras cosas.

—No recuerdo bien... Sólo sé que las mujeres bailan y bailan toda la noche con la luna nueva a la espalda y su chumbé de muäs... Bailan y bailan, hasta que el cielo comienza a sudar y se pone a llover. Eso decía el indio... No sé si era cierto...

—Y así ha de ser. Ellos no se equivocan.

—Te quiero preguntar otra cosa, Cristóbal...

—Mejor que duermas, le cortó él.

—No tengo sueño.

—Mañana nos espera lo más duro.

—Tal vez la muerte —dijo ella con un caneto apacible, casi feliz, no preguntando, sino casi segura.

—Tal vez.

—Dormiré entonces. El sueño será largo... —No había tristeza en su voz, ningún énfasis, ninguna amargura. Sus palabras eran festivas. No hay tristezas en el guaraní; las palabras salen recién inventadas, sin tiempo de envejecer. Para decir *el sueño será largo...*, dijo: Jho'ata che'ari keraná pukú..., sugiriendo un sueño a pata suelta, lleno de infinita molicie, de imágenes alegres, con una mosca haciéndole cosquillas en la nariz.

Una nube de bordes translúcidos ocultó la uña incrustada en el cielo y apagó el vidrio. También el cigarrito, fumado por los dos, se había consumido.⁴⁷¹

El comienzo de este fragmento de la cita, alude tanto a la aparente frialdad como a la muy real severidad de Cristóbal; además de la distancia que marcó en un comienzo con Salu'í, bastaría recordar episodios como el del soldado que se autoinflinge una herida para poder saltarse la fila y terminar así su desesperación,

⁴⁷¹ Id. Ibid., págs. 319-320.

bebiendo un poco de agua, ante lo cual, desconfiado, Cristóbal le pregunta que dónde fue herido, respondiendo que fue en la línea, luego de lo cual Kiritó lo renoce como uno de los que estaba poco antes haciendo la fila, para comprobarlo al retirarle el vendaje y ver la herida recién abierta, para después de llamarlo “¡Miserable..., cobarde!” y tumbarlo de un patada, proferir: “¡Te hubieras encajado el tiro en el mate de una vez!”, para terminar ordenando que se lo lleven, o el episodio de los desertores que más tarde atacan en medio del camino a su camión aguatero, para robar el agua de nuevo desesperadamente, ante lo cual exclama con rabia: “¡Cobardes! ¡No saben morir como hombres... en sus puestos!”⁴⁷². En ambos episodios, Cristóbal hace alusión al no saber morir, que es, en clave la negativa del contexto bélico, lo mismo que no saber vivir: vivir por debajo de lo humano, guiado por las pasiones corporales más básicas y animales, criterios en los que Jesús, por la forma espiritual y desapegada en que vivió y murió, ha marcado para nuestra cultura los parámetros más elevados e influyentes.

Sin embargo, este tipo de rudeza que muestra Cristóbal y que es coherente con la situación límite que se vive en la Guerra del Chaco, a menudo es identificada como una conducta no sólo muy lejana, sino que incluso opuesta a la dulzura y mansedumbre de Jesús. Sin embargo, confiamos en que el lector sabrá recordar lo que sobre esto hemos dicho antes, en el capítulo dedicado a su figura: ahí recordamos varios episodios muy severos de Jesús, en que llamó cerdos y perros a los seres humanos no creyentes, que por ende estaban poco más arriba o hasta más debajo de su condición animal (así por ejemplo, los animales no son sujetos ni objetos de la crueldad de otros animales que no sean los humanos), pues él era fiel a su “misión”: rescatar a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel, es decir, el rescate de los creyentes que estaban en pecado, esto es, desviados de la senda hacia su propia divinidad para el reencuentro con la Divinidad, a través de lo que de ella hay en nosotros. Tampoco hace falta recordar aquí la violencia con que Jesús expulsó a los mercaderes del Templo, que degradaban con su interés pecuniario y materialista el lugar destinado a la re-conexión con lo Divino, lo que en clave interna se relaciona con la degradación del cuerpo y la sexualidad humana por la venta, que comentamos

⁴⁷² V. Id. Ibid., págs. 312 y 314-315.

un poco más arriba. Como vimos a través de Jung y del instrumental del Eneagrama aplicado a la psicología humana —la psicología de los eneatis, como la llama Naranjo—, Jesús implica dentro de sí la totalidad de las posibilidades humanas, lo que implica tanto la rudeza y la violencia, como la dulzura y la mansedumbre, cuando éstas son justificadas y/o necesarias.

Como Jesús, Cristóbal no desprecia a los despreciados, sino que, es más, tiene contactos relevantes con ellos, a través de las tres variables sociales principales, consecuente con la visión humanista y materialista que es más o menos consciente y explícita en la novela: de clase, al unirse al intento de rebelión campesina, para cambiar por la fuerza las condiciones de opresión y explotación social; de género, a través de su intimidad interna, de su cada vez más tierna amistad con la promiscua Salu'í, a quien, por su rol de agente o foco de contagio de enfermedades de transmisión sexual, que algunos lectores podrían identificar como un presagio de la muerte que se vendría con la guerra, y, finalmente, de raza, como lo vemos en este diálogo, que fue el único amigo del indio Kanaití, lo que da pie para que Cristóbal reivindique su sabiduría ancestral, ritual y mítica que sabe siempre más y que no yerra.

Finalmente, vemos cómo Salu'í, a diferencia de los casos que enrabiaron a Cristóbal, se ha reconciliado no sólo con la idea, sino con la realidad de la muerte: al seguir a Cristóbal a la guerra, realiza una analogía con los discípulos que abandonaban la vida terrenal —la satisfacción de sus propios intereses y deseos más o menos egoístas y materialistas—, para seguir a Jesús en un viaje de transformación y autodescubrimiento interior. Ella ha dejado casi todo —representado por la seguridad de estar fuera de la guerra, el placer sexual, la comida y el sueño—, salvo por la presencia y compañía de Cristóbal y el respirar, pero sin tristeza ni amargura, sin énfasis, en el logradísimo tono menor que tienen hasta los gestos más absolutos y radicales, como éste, en la novela. Esta actitud de confianza y aceptación, de desapego, de sabiduría vital con respecto a la muerte y a las cosas del mundo hace que, por el contrario, hable de la posibilidad real y cercana de la muerte al día siguiente con alegría, lo cual se conecta con la visión del mundo y la sabiduría del guaraní, pues, como ya vimos, no sólo en el caso de los episodios de

recuerdos y vivencias narrados por Vera, sino también como aquí, por el narrador base con visión por detrás, el guaraní es “el original”, la lengua *in absentia* desde la cual se traduce y que insufla de espíritu el castellano paraguayo de la novela. El narrador dice que en el guaraní “no hay tristezas”, que, como la poesía, está tan cargado y vivo que siempre es como si fuera dicho por primera vez y se mantuviera joven, bello y lozano: desde él, la muerte es vista como un descanso gozoso, como un estado mejor que la vida terrenal.

El fragmento de la cita termina con una imagen poética muy sugerente: esa “uña incrustada en el cielo” no es otra que la luna que representa a la tercera de las tres religiones de cuño abrahámico, el Islam, que significa “sometimiento”, pero no al propio ego o al de otros, sino que a la voluntad de Dios.

—¿Crees en el milagro, Cristóbal?

—¿Milagro?

—Que ocurra algo imposible. Eso que sólo Dios puede hacer...

—Lo que no puede hacer el hombre, nadie más lo puede hacer —dijo él, ásperamente.

—Sí... Tal vez eso es la fuerza que hace los milagros.

—No sé. No entiendo lo que se dice con palabras. Sólo entiendo lo que soy capaz de hacer. Tengo una misión. Voy a cumplirla. Eso es lo que entiendo.

—Yo también estoy empezando a comprender muchas cosas, Cristóbal. Antes de morir, Aquino me dijo que yo estaba naciendo de nuevo. Tal vez tenía razón. Estar aquí, a tu lado... y no sentir vergüenza... me parece imposible... — Hablaba en un susurro, como si estuviera conversando en voz baja consigo misma.

Jara aplastó el pucho contra la culata del fusil y lo arrojó en la oscuridad. Pasó el brazo lentamente por encima del hombro de ella y la atrajo sobre el suyo, donde la cabeza de mechones cortados a cuchillo se acurrucó, vencida por el peso de su propia felicidad.⁴⁷³

Con impecable técnica narrativa, en el diálogo Roa Bastos deja abiertos los distintos niveles de interpretación: el humanista/materialista, más o menos explícito a nivel de declaraciones autoriales y en la novela misma, en la que Cristóbal reafirma que “Lo que no puede hacer el hombre, nadie más lo puede hacer”, que bien podría leerse en clave agnóstica o atea, y, al mismo tiempo, en la clave esotérica que venimos proponiendo, trabajando y develando, porque el propio Cristóbal no niega explícitamente ni a Dios ni la posibilidad del milagro, como no sea Dios a través de

⁴⁷³ Id. *Ibid.*, pág. 320.

hombres y mujeres quien lo realice: él dice no saber de palabras ni abstracciones, sino de hechos concretos y, por ende, de realizar concretamente su “misión”, que ya vimos que, simbólicamente, era la misma de Jesús: llevar el “agua de la vida”, material y espiritualmente, a los que están más abajo, en este caso, a la vanguardia del frente más duro de la Guerra del Chaco, de la Guerra de la Sed, y quienes van con él. Asimismo, por medio de Salu’í vemos que quizás “eso es la fuerza que hace los milagros”, lo que puede leerse de nuevo como que el ser humano es quien puede ir más allá de lo aparente o supuestamente posible, corriendo el límite de lo posible, en la clave utópica de la novela, que más que apuntar a una sociedad perfecta o mejor que la presente en un futuro, recurre a ejemplos de seres humanos concretos en situaciones concretas: además de Gaspar, Alexis y Cristóbal, de Casiano y Natí (que como vimos encarnan los binomios, tanto de Adán & Eva, como de José y Mará, respectivamente), pero también de las compañeras de cada transfiguración de Jesús, es decir, de “las tres Marías”, de las tres reconfiguraciones de María Magdalena en la novela; María Rosa, María Regalada y la misma María Encarnación, de la que ahora tratamos.

Se va perfilando así el trayecto completo de Salu’í: su transformación interior se refleja primero en dejar de *motu proprio* de recibir hombres en su rancho —como antes lo hiciese, también de *motu proprio*, María Rosa, por amor a Gaspar— y luego en no huir de la Guerra del Chaco, con lo que pasa de ser “*enfermadora*” —como dice el narrador⁴⁷⁴— deseada por los hombres y despreciada por las mujeres más acomodadas, a “*enfermera*”. Este traspaso, esta transformación, se da en dos niveles: tanto en el sentido externo evidente de dejar de contagiar la enfermedad venérea entre sus visitantes y quedar como enfermera de los soldados en el hospital del frente, como en el interno de “sanarse” a sí misma —y aunque como “*enfermadora*” ella es apodada irónicamente “Pequeña salud”, también lo es, y ya no irónicamente, como enfermera, porque en esta metáfora de la transformación interna, el médico, la Gran salud, el Gran sanador, es siempre Dios—, al dejar de dar rienda suelta a sus propios deseos egoicos y a los de quienes la visitan, y abriéndose intuitivamente a su parte más pura y sagrada —la “glándula”—, a través de una renunciación de esos placeres

⁴⁷⁴ V. Id. Ibid., pág. 284.

(sexo, comida, descanso), de la aceptación de la realidad (la muerte y la destrucción de todo) y la búsqueda de una conexión profunda. En una clave teísta, esta conexión es siempre primero con Dios a través de uno mismo y de los demás, mientras que en una clave humanista no-teísta puede ser en este caso sólo a través de sí misma y de un otro amado, en este caso, Cristóbal, por medio del cual se da el milagro de la salvación, aquí, en forma de autoaceptación y perdón.

De esta forma, el amor opera una purificación que a través del fuego —el de la “guerra externa” y concreta en el Chaco, como en la “interna” con sus propios miedos y condicionamientos— la transforma, liberándola de sus penas reprimidas, de su culpa y de su vergüenza de sí, de su autocastigo y de su autodesprecio disfrazado de goce y libertad, al punto que le parece “imposible” que pueda estar junto a Cristóbal sin sentirla; he ahí el milagro, lo aparentemente imposible realizado por personas concretas a través de acciones concretas, pero que, como hemos venido mostrando, tienen a cada paso un oculto y hondo sentido de purificación y transformación interior. Tal es así, que Salu’í gana su vida al perderla, al darla por amor, alcanzando en alguna medida a “renacer” en vida, como le dijera Silvestre Aquino antes de morir (¡Estás naciendo de nuevo Salu’í!⁴⁷⁵), a través de un acto libre de total entrega; en la enseñanza de Jesús, sólo quien pierde la vida —esto es, quien deja de perseguir egoístamente la satisfacción del yo—, es quien puede ganarla, es decir, quien se acerca a Dios y al núcleo del sentido de su vida, aprendiendo aquello por lo cual ha venido a este plano de la existencia (Mt. 16:25).

No es casual que, después de terminado este proceso, el narrador nos ofrezca uno de los momentos clave de la novela, en que se muestra muy claramente la visión mítico-poética de mundo que ella nos ofrece y que por ello citaremos nuevamente como cada vez que es necesario, *in extenso*; y que analizaremos, a la manera en que hemos venido haciendo, con atención:

⁴⁷⁵ En el contexto de una conversación acerca de las razones de Salu’í para acompañar a Cristóbal en su misión suicida, poco antes de morir, Aquino le dice: «—No acaba uno de conocer a la gente —dijo de pronto Silvestre bajo el sombrero.... Creí que lo tuyo era un simple capricho no más... Un capricho de mujer loca... —*Sarakí*, dijo él en guaraní la exacta palabra—. Un capricho así es más grande que la vida... ¡Estás naciendo de nuevo Salu’í!». V. Id. *Ibid.*, pág. 302 (el destacado es del autor).

La lenta y penosa marcha prosiguió como antes. Salu'í, agachándose y levantándose, colocaba los cueros que recortaban dos redondeles oscuros sobre la blanca llamarada de la arena, al paso del camión. Cristóbal hacía girar el volante buscando el chaflán de las ondulaciones y con la misma mano engarfiaba el cambio, saltando de uno a otro, para buscar el punto sensible en el plano de ataque de las ruedas. La otra mano en alto mostruosamente hinchada dentro del sombrero, esbozaba sobre el vidrio lanudo una cabeza alerta y larval. ¡La cabeza de Silvestre Aquino, cercenada por la bomba! Sus ojos parpadeaban en el polvo, contemplando a Cristóbal. Tenía que mirar la arena, más allá del vidrio, para apagarlos en ella y saber que eran suyos. Pero, de pronto, en un descuido, estaban otra vez ahí, profundos, borrosos, zahoríes, inventando el camino, empujando la marcha.⁴⁷⁶

Enfrentando muchas adversidades climáticas, técnicas y humanas, la “misión” de Jara y su gente continúa, avanzando a duras penas por la arena, de una manera muy significativa: Salu'í colocaba los cueros para las ruedas del camión, mientras que Jara, al volante, sigue sus huellas negras de los cueros, las que a su vez se adaptan a la arena, imagen con la que se dice visual, poéticamente, lo que más adelante se explicitará, acerca de la contuidad del ciclo (mítico) de la vida (el viaje), a través de las huellas (las marcas, la sangre, los rastros vitales) que otros han ido dejando antes que nosotros (en la historia). En este mismo sentido, en la lógica mítico-poética de la novela, de esta imagen de la descripción simbólica del avance, se pasa de la conexión de la mano herida de Cristóbal —que opera metonímicamente como “parte por el todo” y, también, como “continente por contenido” y al revés— a lo que la cubre, el sombrero de Aquino, el compañero antes caído por la explosión de una bomba, y, con ello, a una imagen más acercana al sueño y a la alucinación, propios del realismo de este tipo de novela y que no responden para nada al realismo estrecho tan característico del naturalismo criollista o la de la novela histórica más tradicional donde se quiso ver a esta novela desde la primera recepción crítica: la cabeza “alerta y larval”, es decir, aunque desmembrada y descompuesta, y, al mismo tiempo, también despierta de Silvestre Aquino —el líder del abortado y fallido levantamiento del que Cristóbal fue parte y que ahora fuera nuevamente compañero de Jara en su misión— representa aquí ese rastro de sangre que dejan aquellos que han caído antes que nosotros, antes de que a nosotros nos toque hacerlo. Con el acierto poético que exhibe Roa Bastos en toda la novela, los ojos de la cabeza de Silvestre no sólo miran

⁴⁷⁶ Id. Ibid., pág. 322.

a Cristóbal, sino que el narrador nos dice que éste “Tenía que mirar la arena, más allá del vidrio, para apagarlos en ella y saber que eran suyos”, lo que alude tanto al carácter alucinatorio de la imagen, como si Jara quisiera hacerlos desaparecer de su vista, pero también y al mismo tiempo, en un sentido más profundo, a la verdad tanto histórica como esotérica, de que el otro es nosotros: los ojos de Aquino son, también, suyos, porque están en su recuerdo y porque ese recuerdo y la coincidencia de intenciones, hacen que los ojos de Aquino lo guíen, inventando su camino y empujando su marcha, esto es, la realización del viaje/misión de su propia vida.

Estas ideas sea hacen más explícitas en la segunda parte del fragmento que ahora citamos:

Porque ahora no había más que avanzar, avanzar siempre, avanzar a toda costa, a través de la selva, del desierto, a través de ese trémolo en que vida y muerte se juntaban sobre un límite imprecisable. Eso era el destino. Y qué podía ser el destino para un hombre como Cristóbal Jara, sino conducir su obsesión como un esclavo por un angosto pique en la selva o por la llanura infinita, colmada con el salvaje olor de la libertad. Ir abriéndose paso en la inexorable maraña de los hechos, dejando la carne en ella, pero transformándolos también con el elemento de esa voluntad cuya fuerza crecía precisamente al integrarse en ellos. *Lo que no puede hacer el hombre, nadie más puede hacerlo...*, había dicho él mismo. Y había muchos como él, incontables, anónimos. No estribaba acaso su fuerza en la simplicidad de acatar una ley que los incluía y los sobrepasaba. No sabían nada, ni siquiera tal vez lo que es la esperanza. Nada más que eso: querer algo hasta olvidar todo lo demás. Seguir adelante olvidándose de sí mismos. Alegría, triunfo, derrota, sexo, amor, desesperación, no eran más que eso: tramos de la marcha por un desierto sin límites. Uno caía, otro seguía adelante. Dejando un surco, una huella, un rastro de sangre, sobre la vieja costra, pero entonces la fundamental y feroz virginidad quedaba fecundada.⁴⁷⁷

Aquí vemos cómo emerge con toda fuerza y claridad buena parte del núcleo de la visión de mundo de la novela: para Roa Bastos, ya sea a través de la abundancia (selva) o la carencia (desierto), de condiciones y espacios siempre dificultuosos y destructores (la muerte), no queda sino resistir los embates y continuar el viaje (la vida). Para el gran escritor, en esto consiste aquello a lo que todos los seres humanos estamos destinados: realizar un viaje en donde los límites de los opuestos fundamentales de vida y muerte son imprecisables, pues a cada caído le sucederá cíclicamente otro viajero que también habrá de caer y así

⁴⁷⁷ Id. Ibid., págs. 322-323 (el destacado es del autor).

sucesivamente, renovando siempre el ciclo de la vida, en plena consonancia con lo que vimos con Cassirer acerca del núcleo del saber mítico y con lo que vimos acerca de cómo se debe encarar y vivir las dificultades y dolores de la existencia, de acuerdo tanto con las tradiciones espirituales como con la sabiduría guaraní. Sin embargo, la vida no es aquí sólo la “inexorable maraña de los hechos” donde, durante el viaje, uno va “dejando la carne”, sino que también aparece aquí el elemento histórico —recordemos que, como vimos, a diferencia de lo que suele pensarse, al mismo tiempo el mito es y no es histórico—, a través de la voluntad del individuo de ir transformando o al menos intentar cambiar activamente sus condiciones a través del viaje.

Ambos elementos pueden ser vistos de manera ejemplar en el personaje de Cristóbal Jara, imagen de Jesús que representa a tantos y tantos seres anónimos, y por extensión, a toda la humanidad: como Gaspar Mora y Alexis Dubrovsky antes quél, no sólo dejó su carne en la maraña de los hechos, sino que también dejó su huella antes de caer, para que otros continuaran o vinieran, como, a su vez, él lo había hecho viniendo después de su padre y de su madre, continuando con el legado de dignidad y resistencia, de sacrificio y abandono de sí mismo, con los que Casiano y Natividad lograron su venida y permanencia en el mundo. De esta forma, cabe hacer notar que si en un principio, y a riesgo de la propia vida, intentó transformar por la fuerza de la voluntad y de las armas las condiciones de privación y explotación, tanto propias como de muchos otros de sus semejantes, dejando huella en algunos de ellos que, como María Rosa, reconocían el valor de su gesto, tan valiente como trunco, más tarde recanaliza sus energías transformadoras en un sentido más positivo, por la vía del simbolismo de llevar a otros el “agua de la vida”: a la voluntad personal se une, en los seres humanos aunque sólo sea un poco más avanzados, el “olvido de sí mismos”, que en la novela se traduce en el sacrificio —temporal o sostenido hasta la misma muerte— de la vida del individuo por la mejora de la vida de los demás a través del servicio; el gesto del otro me da vida, me salva y/o me guía, y parte de la “misión” de la vida de todos sería el que nuestro actuar pueda llegar a significar lo mismo para otros.

De esta forma, si bien, como hemos visto, ninguna de las transfiguraciones de la novela cabría dentro de la santidad propiamente tal, sí realizan ese principio que Jesús realizó como arquetipo: sobreponerse e ir más allá de las propias condiciones de vida. Para Jara, esto encarna concretamente en la idea de conducir su propia obsesión: el hombre, como esclavo de su propio ego —la obsesión—, pero en busca de su libertad por medio de la manera de conducirlo, de decidir las luchas y los viajes que realiza y cómo, dentro de las condiciones que le son impuestas, es que luchará y/o viajará.

De acuerdo con el narrador base, la voluntad del ser humano crece al ir integrándose a los hechos, al comprometerse vitalmente y participar de ellos. Como vimos a propósito de nuestro estudio del mito y hemos señalado antes dentro de esta investigación, éste implica no sólo la concepción cíclica del tiempo, de la constante actualización del pasado en el presente, del recomienzo del ciclo de la vida, vinculada a lo trascendente y a lo sagrado, sino también el de la historia, vinculado a lo contingente y a lo humano concreto: “*Lo que no puede hacer el hombre, nadie mas puede hacerlo...*”, dice el narrador citando a Jara y coincidiendo con la visión sostenida antes por Macario en relación a que “El Camino del Hombre” tome el lugar del “El Camino de Dios”. Sin embargo, como hemos visto antes, desde el punto de vista tanto de las tradiciones espirituales como de la cosmovisión guaraní, lo sepa o no, lo quiera o no, lo acepte o no, el camino del hombre no es distinto y no es otro que el camino de Dios: no es uno u otro de los elementos, ser humano o Dios, sino los dos, pues la fuerza de los seres humanos radica no sólo en transformar con su propia voluntad la maraña de los hechos, sino también y sobre todo en “la simplicidad de acatar una ley que los incluía y los sobrepasaba”, cuestión que en la lectura que hemos venido proponiendo para (y argumentando en o a través de) la novela, no se remite simplemente sólo ni principalmente a las condiciones histórico-sociales concretas del actuar humano, sino también a la verdad esotérica de la voluntad divina, expresada aquí como el núcleo de verdad del mito que hemos mencionado, el marco cíclico de la vida y su renovación a través o por debajo de los desastres de la historia, y al cual el pequeño gran ser humano busca

enfrentar y dominar, para, finalmente, terminar buscando desaparecer, fundiéndose en él.

En este contexto, Roa Bastos elige no pontificar y ni siquiera reflexionar a través de sus personajes acerca de la esperanza, sino encarnarla en sujetos simples y de acción, como Cristóbal Jara, que no hablan ni piensan sobre ella, pero que la encarnan en su actuar: su misión evidentemente tiene alcances universales como alegoría de la vida del ser humano, en la cual los sentimientos y acciones que a menudo consideramos como más importantes (“Alegría, triunfo, derrota, sexo, amor, desesperación”), no serían sino “tramos de la marcha por un desierto sin límites”, con lo que de nuevo Roa Bastos coincide con las tradiciones espirituales, que no asignan gran valor a este mundo que no obstante la maraña de los hechos estaría en el fondo vacío, dada su inexistencia, su poca realidad, su precariedad y transitoriedad. Pero la imagen del “desierto sin límites”, también alude al vacío como imagen de lo Absoluto; no en vano, las tres religiones de cuño abrahámico nacieron en el desierto, donde el ser humano puede contemplar más claramente que en otros espacios su precariedad y pequeñez, tendiendo a lo metafísico. El humano sería, pues, el ser que a través de su voluntad y de su actuar transforma el mundo, a través de las huellas que deja de y con su sangre en el proceso de la historia, con lo cual no sólo fecunda la “fundamental y feroz virginidad” del gran desierto de lo real, sino que cumple la ley del ciclo de la vida vida, de su constante muerte y resurrección.

Poco después de la muerte de Salu’í (quien luego de ayudarlo a tapan con palitos las fugas de agua —él intentaba hacerlo con la boca, pues una mano ya estaba destruida— en el tanque del camión y de caminar apoyándose y apoyándolo —ambos trastabillaban—, amarrándolo con alambre al manubrio y al cambio del camión, para despedirse demorando su mano un segundo sobre la de él y, sin poder subirse al camión se desplomó de bruces —con mirada serena y ojos empañados— a un costado de éste, desangrándose por su herida en la espalda), Cristóbal Jara, el último soldado miembro de la misión que encabezó, prosiguió su misión en el camión aguatero, donde con voluntad obsesiva (“¡Hay que seguir...! ¡Tengo que llegar...!”) también encontró la muerte, la que, narrativamente, merece mención aparte, no sólo por lo

importante del personaje que culmina sus días y de la manera simbólica en que lo hace, sino, asimismo —y estrechamente relacionada con esto último—, por lo lograda que es desde un punto de vista artístico-literario. Este último capítulo de su vida termina con una muy bella despedida, entre dos seres humanos que, aunque nunca llegaron a unirse carnalmente y que ni siquiera se besaron, llegaron de alguna forma a conectarse internamente y a ser amantes en el más alto sentido de la palabra:

Al límite de sus fuerzas, Salu'í se desplomó de bruces al costado del camión. Cristóbal sacó la cabeza y la miró. Por primera vez vio el manchón que ahora cubría toda la espalda y le inflaba un globito rosáceo cerca de un hombro, bajo la empapada tela de chompa. Un estupor doloroso desencajó aún más sus facciones. Por primera vez pareció vacilar. Fue tan hondo y deseparado su gesto, que mostró hasta el hueso cómo vacilaba por primera vez en su vida, mordido por ese dilema para el cual no había opción. El tiempo volaba. Él estaba atado al camión. Ella a la tierra, por su agonía. En un esfuerzo sobrehumano, Cristóbal apretó y soltó los pedales suavemente, hizo retroceder el camión y lo devolvió a las huellas en una maniobra muy lenta, llena de un infinito, de un tierno cuidado, de modo que las ruedas no fueran a lastimar el cuerpo yacente de Salu'í y apenas removieran sobre su cara un tenue mechón, una mano de polvo, una impalpable y definitiva caricia. La contempló una vez más. El pequeño surtidor aún latía en la espalda. Una mano se aferró a una plantita y quedó quieta. Entonces Cristóbal puso en marcha el camión y ya no volvió a mirar hacia atrás.⁴⁷⁸

Con innegable sensibilidad poética e impecable técnica narrativa, en un párrafo casi imperceptiblemente plagado de aliteraciones⁴⁷⁹ y rimas asonantes⁴⁸⁰ que dan ritmo y eufonía a la escritura, el narrador nos cuenta cómo es que, ante la agonía de un o del ser amado, que es la mayor pérdida y el presagio de la propia muerte, Cristóbal Jara vacila por primera vez en su vida. Esta vacilación en el momento de plena conciencia de la inminencia tan cercana de la propia muerte, cuando se encuentra “mordido por ese dilema para el cual no había opción”, es evidentemente un guiño a las interpretaciones más comunes acerca de la vacilación de Jesús, con su famosa exclamación: “Dios mío, Dios mío, ¿por

⁴⁷⁸ V. Id. Ibid., págs. 324-327 (para la cita en el cuerpo, pág. 325; para la cita en párrafo aparte, págs. 326-327).

⁴⁷⁹ Así, por ejemplo, como botón de muestra, la aliteración de los sonidos vocálicos “i-o”, “i-a”, “a-o” y “a-e”, y el consonántico “es”, entre otros, casi al comienzo de la cita: «Cristóbal sacó la cabeza y la miró. Por primera vez vio el manchón que ahora cubría toda la espalda y le inflaba un globito rosáceo cerca de un hombro, bajo la empapada tela de chompa. Un estupor doloroso desencajó aún más sus facciones».

⁴⁸⁰ V.gr. como la asonante en “o” u “o-o” que se da entre las palabras como en los pares vio/manchón, estupor/desencajó, doloroso/hondo, o la asonante en “e-o” que se da entre gesto/hueso y tiempo/esfuerzo.

qué me has desamparado/abandonado?” (Mt. 27:46). En su momento, dentro del segundo capítulo mostramos cómo, a través de una tradición judía, lo que hizo Jesús fue más bien reafirmar su fe en Dios y la aceptación de Su voluntad en medio del dolor, del sufrimiento y humillación antes de la muerte física; en la clave humanista y no-teísta de la novela, Cristóbal realiza algo parecido, al resistir y sobrepujarse, de acuerdo con el narrador, más allá de los límites de lo humano, para proseguir con su misión de llevar el agua.

El detalle de la delicadeza con que Jara mueve algo tan poco delicado como un camión, para no tocar su cuerpo agónico, para no violentar ni interrumpir su partida, sino tan sólo despedirse para siempre haciéndole una caricia con una mano de polvo, de aire y polvo, como aquel ser querido que también con su mano —símbolo del destino humano y, metonímicamente, “parte por el todo”, del ser humano todo— luego de coger una plantita queda inmóvil para connotar su muerte en contacto con la vida, para exhalar el aire por última vez y regresar al polvo, es uno de los momentos más tiernos y conmovedores de la novela. Como las dos Marías anteriores a ella y como las Marías bíblicas todavía antes, son las mujeres quienes permanecen hasta el final con su amado, llámese Jesús, Gaspar o Alexis, esperándolos aún después de la muerte de éste; pero no se había dado una entrega tal, de una María que muriese primero que su hombre —hijo, salvador, maestro o amante— amado.

Si los últimos momentos de un ser humano pueden mostrarnos sin máscaras su real catadura, los materiales con los que está hecho, estos gestos de los últimos momentos de Cristóbal Jara nos hablan de una gran ternura y nobleza, de una gran severidad y de la voluntad inquebrantable de su espíritu:

Un rato después entraba en el cañadón; aparentemente abandonado. Avanzó a la deriva con las ruedas en llamas, bamboleando por entre las armas y bagajes y los bultos esparcidos bajo los árboles calcinados. Varias ráfagas de ametralladora, imprecisas, balbuceantes, como disparadas por un ebrio o un loco, astillaron finalmente los vidrios, pero el camión siguió avanzando en zig-zag, avanzó unos metros más. Se detuvo. Al chocar contra un árbol se detuvo. Un gran chorro de agua saltó por la boca del tanque sobre las llamaradas que llenaban de sombras el cañadón de nuevo silencioso. La bocina empezó a sonar, tompeteando largamente, inacabablemente...

El camionero estaba caído de bruces sobre el volante, en la actitud de un breve descanso.⁴⁸¹

Con gran sabiduría artística, Roa Bastos mantiene el tono menor, pero abandona las imágenes tiernas de la despedida de Salu'í, para despersonalizar casi por completo la narración en lo que la muerte del propio Cristóbal se refiere, pero sin dejar las rimas y aliteraciones de lado⁴⁸².

Para Adriana Valdés e Ignacio Rodríguez, el camión en llamas es el símbolo más importante de la novela; en su excelente ensayo, desarrollan los pasos por medio de los cuales Roa Bastos logra cargar las imágenes de objetos cotidianos o, al menos, no cargados con anterioridad en la historia de la tradición literaria o artística, de una gran carga semántica, por la vía de concentrar “en un objeto situado en el *espacio*, el sentido de una narración que transcurre en el *tiempo*”⁴⁸³. De esta manera, se concentran tanto la inmovilidad como el transcurso, la detención como el flujo, produciendo el efecto de sintetizar u objetivar en un objeto el sentido del transcurso temporal, es decir, otras narraciones, con lo cual tenemos los tiempos —que vimos tanto en el segundo capítulo y ya hemos recordado en éste— que operan simultáneamente en el mito: el tiempo histórico, el de la narración, y el cíclico, que finaliza y reinicia un ciclo, al concentrar el sentido del transcurso en un objeto.

De ahí que Valdés y Rodríguez hayan postulado muy acertadamente que algunas de éstas imágenes de objetos van más allá de puro carácter simbólico que pueden tener muchas imágenes en todas las novelas, sino que llegarían a tener un carácter más bien mítico. Para ellos, este carácter obedece a la presencia de tres

⁴⁸¹ AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 327.

⁴⁸² Como puede observarse, por ejemplo y entre otras, con la aliteración en “a-o” a través de toda la cita: «Un **rato** después entraba en el cañadón; aparentemente **abandonado**. **Avanzó** a la deriva con las ruedas en llamas, bamboleando por entre las armas y bagajes y los bultos **esparcidos bajo** los **árboles** calcinados. Varias ráfagas de ametralladora, imprecisas, balbuceantes, como disparadas por un ebrio o un loco, **astillaron** finalmente los vidrios, pero el **camión** siguió **avanzando** en zig-zag, **avanzó** unos metros más. Se detuvo. **Al chocar** contra un **árbol** se detuvo. Un **gran chorro** de agua **saltó** por la **boca** del **tanque** sobre las llamaradas que llenaban de **sombras** el cañadón de nuevo silencioso. **La bocina** empezó a **sonar**, **tompeteando** largamente, inacabablemente... // El **camionero** estaba **caído** de bruces sobre el volante, en la actitud de un breve **descanso**». Las rimas asonantes también en “a-o”, una vez marcado así el texto, aparecen fácilmente en palabras como rato/abandonado/bamboleando/bajo/calcinados/astillaron/ árbol/tompeteando/descanso.

⁴⁸³ V. ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: *el mito como fuerza social*» op. cit., pág. 130.

características. Como primera característica, las imágenes míticas mostrarían objetos que manifiestan “*mana*”, esto es, se encuentran “imantados por una misteriosa fuerza síquica, cargados indudablemente de ese dinamismo a la vez *tremendum* y *fascinans*”, que “agrega a su propia realidad otras muchas realidades, ya no físicas, sino psíquicas”⁴⁸⁴, extraídas del inconsciente. Como segunda característica, en tanto, estas imágenes propiamente míticas estarían enfocadas no desde una perspectiva “individual ni racional, sino colectiva y fabuladora”. Asimismo, y como tercera característica, estas imágenes míticas nos presentarían objetos cuya visión “no es cronológica”, sino que “concentra en un objeto múltiples dimensiones temporales”, por lo que el “presente del objeto implica un pasado y encierra el germen de un porvenir”. Con esto, de nuevo se acentúa esta condición de abarcar el tiempo y su negación, de trasladarnos “al plano de lo intemporal”. Al respecto, sintetizan estos autores:

Para resumir los rasgos de la imagen mítica, diremos que el mito convierte al objeto en un centro en el cual convergen múltiples fuerzas: la de narración (sabida o esperada) como en todas las imágenes novelescas; la de la perspectiva colectiva o inconsciente, cargada de todo el simbolismo más arcano de la humanidad; y finalmente, la coincidencia última de los múltiples ejes del tiempo (pasado, presente, futuro) hasta instalarse fuera del devenir, eternizándose como un gesto intemporal y trágico. En la imagen mítica existe una confluencia final y perfecta de todos los niveles de significación de lo narrado.⁴⁸⁵

A pesar de trabajar el tema del mito con un marco teórico restringido, con pocos autores y pocos libros de éstos —y no precisamente los más útiles dentro de los principales, pensando en la obra de Eliade y, sobre todo, en la de Cassirer—, estimamos mucho la propuesta crítica de Valdés y Rodríguez en este punto. Sin embargo, cuando entramos a hilar más fino en la aplicación que ello tiene para la novela, comienzan nuestros matices y reservas con respecto a sus planteamientos.

Hemos dicho que ya que en esta novela hay ciertos objetos que indudablemente están cargados de fuerza preternatural, que ejercen un influjo vital y misterioso sobre los personajes y también sobre el lector. Muchos podrían nombrarse: citemos aquí sólo los más evidentes: El Cristo de Itapé, el perro del doctor, el vagón de Casiano y el camión de su hijo Cristóbal Jara. Estos objetos forman una secuencia significativa: dentro de cada una de las historias de los personajes,

⁴⁸⁴ V. Id. Ibid., págs. 126-138 (para las citas, págs. 128 y 131).

⁴⁸⁵ V. Id. Ibid., para la cita en el cuerpo, págs. 139-140 y, para la cita en párrafo aparte, pág. 149.

desempeñan idéntico papel. Son símbolos que estructuran la novela entera. Cada uno de ellos es expresión, memoria y trascendencia de algún hombre que, como decía Macario Francia en tono sentencioso, «ha sido cabal con el prójimo». Y es por eso que si ha sabido olvidarse en vida de sí mismo, «la tierra come su cuerpo, pero no su recuerdo». Cada uno de estos objetos es la memoria de alguien, el rastro que deja en el mundo. Más destacados unos, como Cristo; más humildes otros, como el perro, cada uno de ellos refleja refleja la importancia del hombre cuyo recuerdo perpetúan.⁴⁸⁶

Nos dicen que estas imágenes míticas forman una secuencia significativa, pero no explican en qué consiste su significado secuenciado, qué implica su *dispositio* en el *sujet* de la novela. Asimismo, y relacionado con lo anterior, nos dicen que estructuran la novela entera, pero no nos dicen cómo es que lo hacen y qué sentido tiene esta estructura. La verdad es que la clave para dilucidar estas cuestiones se encuentra en la afirmación que realizan: la carga simbólica, aún más, mítica, que llegan a tener estos objetos está en estrecha, en directa relación con la figura central del mito cristiano, que es el que realmente estructura la novela; como hemos dicho, es la transfiguración de la imagen de Jesús la que estructura la novela, como hemos podido ir viendo con cierto detalle desde el título, la *dispositio* de los capítulos, y como hemos estado viendo ahora, a propósito de sus personajes principales.

En efecto, con la sola excepción del vagón de Casiano, que se encuentra vinculado intertextualmente, tanto a la persecución del Éxodo como, sobre todo, a la persecución vinculada al nacimiento de Cristo, y que además vimos significa la permanencia de la resistencia y la rebeldía populares, aún después de los destructivos embates del poder central y, más hondamente, por cercanía con Cristóbal, es decir, con una transfiguración narrativa propiamente tal (porque aún habiendo sido cabal con su mujer e hijo, y habiendo intentado serlo con sus semejantes, la verdad es que Casiano no nos parece un caso de transfiguración, sino más cercano a la figura de Adán y José que a la de Cristo, desde un punto de vista estrictamente intertextual), una con el simbolismo mítico de la muerte y renacimiento, con el final y el recomienzo de un ciclo vital, los símbolos que Valdés y Rodríguez consideran como más importantes —dicen que podrían nombrar muchos más, pero la verdad es que no hay ningún otro con una carga e importancia comparable a la de los que mencionan—

⁴⁸⁶ Id. Ibid. págs. 131-132.

extraen todos ellos su sentido en la novela de su relación directa con alguna de las transfiguraciones narrativas: o con Gaspar Mora (como en caso de la escultura de madera conocida como “el Cristo de Itapé”) o con Alexis Dubrovsky (en el caso del perrito apodado “El Doctor”) o con Cristóbal Jara, “Kiritó”, en el caso del camión en llamas. Y Valdés y Rodríguez, en el fondo, lo saben:

Gaspar Mora, Casiano Jara y Kiritó son figuras de Cristo. Y como Cristo cargando con su cruz, o el pueblo entero de Itapé cargando al Cristo, cada uno de ellos empuja cerro arriba, selva o desierto adentro, su propia muerte y la muerte de la humanidad, queriendo echarla fuera de las fronteras del mundo (y decimos humanidad y mundo porque la novela rebasa al Paraguay) en un afán como el de Cristo, salvador. Quieren ser redentores mártires, portadores trágicos de un destino heroico.

«Entre tales protagonistas y su mundo, dice Luis Díez del Corral, no se dan corrientes de ósmosis; su piel es un tabique impenetrable, y dentro de ellos su vida es una unidad compacta, sin fisuras, sin apenas modulaciones biográficas. Su alma no es un campo de experimentación o de batalla donde contraponen pasiones (...) No hay dudas que la concepción del hombre que tiene Roa Bastos es una concepción religiosa. Las actitudes esenciales de sus héroes y sus acciones son proyectadas hacia la redención del género humano; pero una redención, sobre todo social, que más allá de la política posibilite al hombre para alcanzar su altura en un territorio antes que nada libre, y en un tiempo preservado de la lepra.⁴⁸⁷

Lo saben, pero nos parece que ambos autores repiten un doble error de la crítica: por una parte, consideran a Casiano Jara como una una representación de Jesús —que nosotros hemos buscado precisar por la vía de conceptualizarla como una transfiguración narrativa—, cuando, como hemos indicado un par de veces poco más arriba, está más cerca de Adán y de José que de Cristo, mientras, que, por otra, deja de lado a Alexis Dubrovsky, personaje que, como hemos sostenido antes, sí es propiamente una transfiguración narrativa.

Lo saben, pero, siguiendo a Díez del Corral, creen que los personajes son impenetrables, sin fisuras, cuando nosotros hemos vistos a Gaspar triste y arrepentido por no haber hecho más por sus semejantes; cuando hemos visto a Dubrovsky dejar de atender gratis a los enfermos y huir sin conocer a su hijo; cuando hemos visto a Cristóbal abrirse al amor de una mujer, y hasta vacilar por primera vez, poco antes de su muerte y de cumplir su misión, es decir,

⁴⁸⁷ V. Id. Ibid. págs. 122-126 (ara la cita, pags. 123-124).

cuando hemos mostrado cómo yerran, cambian y aprenden, lo que es perfectamente coherente con la concepción de un Cristo humanizado, en que ninguna de sus transfiguraciones es ni juega a ser un santo, pero sí son capaces, cada uno y como también hemos visto, de superar mayoría de las limitaciones de sus “condiciones de existencia”.

Lo saben, pero nos parece que no son capaces de extraer de ello en qué sentido las imágenes míticas vinculadas con las transfiguraciones forman una estructura significativa y cómo y con qué sentido es que estructurarían la novela. Por lo demás, no nos parece que —como insisten Valdés y Rodríguez— el camión en llamas sea tanto más importante que las demás de acuerdo con algunos de los argumentos que dan los autores, que no son convincentes, puesto que, por ejemplo, el Cristo de Itapé también aparece en más de una ocasión y capítulo; ésa no es razón. Los únicos argumentos que nos parecen válidos, serán los que proponen los autores en el sentido de que la imagen concentra y sintetiza tanto la relación muerte-vida como las de privado-colectivo y racional-mítico/fabulatorio, y la que daremos nosotros al considerar el análisis de este símbolo de la novela, luego del cual esperamos poder responder a los planteamientos críticos de estos autores, y llenar de sentido algunas de las observaciones fundamentales que en su trabajo no pasan de ser agudas afirmaciones generales, pero vacías, en tanto que carentes de sentido/referentes concreto.

Finalmente, lo saben, mas la concepción del mundo de Roa Bastos es más espiritual que religiosa, salvo que tomemos el adjetivo religioso no en el sentido específico de referente a tal o cual religión sociológica (en este caso, referente al Cristianismo), sino en el sentido amplio de su etimología: como una visión de mundo que busca “re-ligar”, esto es, “re-unir” al ser humano con el Gran Misterio de lo Divino. Es cierto que en el mito Cristiano tiene que ver con la redención del ser humano y que en la novela esto tiene —en consonancia con su adelantarse a la cristología latinoamericana— un carácter sobre todo social, que trasciende pero incorpora o incluye lo político, y que sus personajes tienen, en su ir más allá de la medianía y de la mayoría de las limitaciones de sus donciones de existencia, un componente que bien podríamos denominar como “heroico”. No

obstante, no es cierto que quieran expulsar la muerte; baste recordar lo que —en varios planos de referencia hacia la fuente— nos cuenta Vera, que decía Marcario, que a su vez decía Gaspar, y que vimos con detensión en su momento: que antes de morir él ya estaba muerto, y que la muerte “no es tan mala como la creemos”, que le enseñó “a tener paciencia”, que lo fue tallando lentamente y mostrándole que “que uno no acaba, que se continúa en otra vida, en otra cosa”⁴⁸⁸.

Nos parece que, por desconocimiento de las verdades espirituales vinculadas a Jesús y vehiculadas por el mito cristiano, Valdés y Rodríguez confunden, en un cierto nivel, el mito cristiano con los dogmas de la fe cristiana, el Cristianismo con la Cristiandad, las enseñanzas y acciones de Jesús con las creencias y las prácticas de la Iglesia Católica, el Cristianismo como esoterismo con el Cristianismo como exoterismo: como vimos, tanto en la novela como en las tradiciones espirituales —incluyendo por cierto, al Cristianismo— la verdadera vida se alcanza negando la propia vida, es decir, negando el propio interés egoico en servicio y beneficio de los demás, de los otros concretos, de nuestros semejantes, lo que en el esoterismo es la realización del Uno a través de Dios aprendiendo a amarse a Sí Mismo. Por otro lado, también hemos visto que tanto en la novela —sobre todo desde un punto de vista interpersonal, social— como en las tradiciones espirituales, a pesar de condenarse el abuso, la explotación y el asesinato de los débiles por parte de los poderosos, al mismo tiempo la muerte es vista como algo que, en el fondo, es positivo y tiene desde luego su razón de ser: la muerte es el camino a la verdadera vida, ya se trate de la simbólica muerte interna del ego o de la real muerte del ego a través de la muerte física. Si el lector recuerda lo que vimos en el segundo capítulo, a propósito de nuestro estudio de la figura de Jesús desde la tradición Sufi y lo que hemos señalado acerca de la cosmovisión guaraní, recordará que tanto lo “bueno” como lo “malo” vienen de Dios, y por ello el trabajo del ser humano es ser cabal en su vida con sus semejantes, pero también aprender a soportar y a resistir pacientemente todo lo que sucede, porque todo viene de Dios, pues lo que sucede es Su voluntad: el ser humano debe resistir pacientemente todo lo que Dios le envía, hasta que Dios

⁴⁸⁸ V. AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 54.

mismo le conceda el aceptarlo verdaderamente, es decir, amorosamente — incluso agradeciéndolo, a pesar del desagrado o la dificultad que ello entrañe—, sometiendo la rebeldía de su ego a lo Divino y logre de esta forma reunir — religar— su propia pequeña voluntad y ser individual con los del Ser Divino.

Hechas estas observaciones críticas generales a este ensayo justamente canónico en la bibliografía robastiana dedicada a *Hijo de hombre* y con el que seguiremos dialogando críticamente más en detalle, entremos, pues, a la consideración de nuestra propuesta de sentido para el símbolo final de la vida de Cristóbal Jara. Lo primero, es menester señalar que el lector atento de la novela de inmediato se da cuenta de que este mismo episodio ya había sido narrado antes, en el capítulo VII, “Destinados”, y más precisamente en las anotaciones correspondientes al “diario” de Miguel Vera, en las entradas correspondientes a las fechas del 28 y del 29 de septiembre, momento que citamos *in extenso*, pues es necesario citar este final de capítulo con un mínimo de contexto previo:

Esta *muerte blanca* es una ramera insaciable. No se la ve pero está ahí obsena y transparente. Se ha tumado junto a nosotros. Nos acecha pesada de calor y de silencio. Su ojo amarillo de deseo vibra entre los matorrales (...) No hay castidad que valga contra ella. Así se arrastró sobre mi asistente, un niño casi. Pero a él no lo pudo poseer, porque yo se lo arrebaté de un balazo. El mismo *Pesebre* me rogó que lo hiciera. Sufría espantosamente. Ahora ya sabe lo que hay del otro lado. A juzgar por su mueca de risa, debe ser algo muy divertido... (...) Esto, en cambio, es de verdad la agonía del infierno. O todavía muchísimo peor. Es preferible acabar de una vez... Pero, ¡qué difícil es morir! Debo ser casi eterno. He desenfundado la pistola y arrancándome la cadencia del cuello, la arrojé al caño hasta que la cruz brilló sobre el metal pavonado, Cuando la llevaba a la sien, en un movimiento infinito, escuché los quejidos. Con el resto de mis fuerzas, me arrastré hasta la pesada. Empuñé el asa, oprimí el disparador y haciendo girar el tubo sobre el afuste, barrí el cañadón con varias ráfagas, para acabar de limpiarlo de esos quejidos de trasmundo. En el silencio que siguió, oí el jadear de un camión. Cada vez más próximo. El camión ha aparecido por fin en la boca de la picada. Es un camión aguatero... *Ella* continúa tentándome. Sus engaños, sus sarcasmos son incalculables. En medio de una nube de polvo, con las ruedas en llamas, el camión ha avanzado zigzagueando por el cañadón. He disparado sobre él varias ráfagas, toda la cinta, sin poder pararlo, sin poder destruir ese monstruo de mi propio delirio. Ha seguido avanzando con el tanque bamboleante y las ruedas en llamas, erizado de vívidos penachos de agua, hasta embicar contra un árbol. Está ahí..., está llamándome...⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ Id. *Ibid.*, págs. 271-272 (el destacado es del autor).

En medio del frente, acosado por la muerte blanca de la sed, representada como una ramera insaciable que los mata a través de la cópula, Miguel Vera es el “ebrio” o “loco” que dispara las “ráfagas de ametralladora, imprecisas, balbuceantes” en la cita anterior de la novela⁴⁹⁰, contra el camión aguatero en el que viaja Cristóbal Jara, cuya muerte es precedida y adelantada simbólicamente por la de “Pesebre”, el muchacho hijo de Lágrima González, que pudo haber sido hijo de Vera, que llegó a ser su subordinado en el frente y al que da muerte para poner fin a su agonía, a su sufrimiento, a su desesperación. Como sabemos, Cristóbal Jara es la transfiguración transcultural a través de la cual se muestra en la novela el episodio de la huida de los padres de Jesús y de su nacimiento; en el caso de Cristóbal, el “pesebre” fue una carreta en donde llevan de regreso a sus padres a la representación del infierno en la tierra que es el Takurú-Pucú. Así, la muerte del personaje apodado “Pesebre”, preanuncia la del propio Cristóbal, ambas como asesinato, a manos de Miguel Vera. Éste estaba a punto de suicidarse también cuando llega el camión conducido por Cristóbal; al escuchar el ruido que producía, y creyéndolo un “monstruo de su propio delirio” al que debía destruir, toma su ametralladora y dispara contra el cañadón. Las señales de identidad que unen ambas citas son muy claras: el cañadón donde aparece, el que sea un camión aguatero, el que tenga sus ruedas en llamas, el que se desplace zigzageando, el que choque contra un árbol, las fugas de agua, por las balas y el choque, y, finalmente, el llamado, que alude tanto al agua que sale, como a la bocina que queda sonando, producto de que el cadáver de Cristóbal queda apoyado sobre el manubrio al que estaba amarrado⁴⁹¹.

En el brevísimo apartado final de este capítulo volveremos a este episodio desde la perspectiva del personaje de Miguel Vera. Por ahora, nos concentraremos en la figura de Cristóbal Jara y la forma en la que muere.

En la primera cita se habla de árboles calcinados y, en la segunda, de los hombres muertos por las balas del ejército enemigo, por las balas ejército propio y por la sed. Los árboles calcinados hablan del efecto destructivo del fuego de los hombres en el contexto de la guerra; ahora bien, simbólicamente, los árboles

⁴⁹⁰ V. supra. los párrafos correspondientes a la nota 481.

⁴⁹¹ V. Id. Ibid., págs. 271-272 y 327.

representan la unión del cielo y de la tierra, del principio activo y del receptivo, del espíritu y del cuerpo, es decir, la poética unión de contrarios, de los opuestos complementarios que constituyen lo humano, por lo cual, esos árboles calcinados, nos hablan no sólo de una descripción verosímil del paisaje en Boquerón, en ese sequísimo frente de la Guerra del Chaco, sino sobre todo, de los hombres que yacen allí muertos, literal y figurativamente, de guerra y de sed. En este contexto, la aparición de Cristóbal Jara con el camión aguatero representa la diferencia entre la vida y la muerte, si ya no para Pesebre, sí al menos para Vera, que logra sobrevivir gracias a ella.

Vinculado con lo anterior, hay otros elementos simbólicos de la imagen mítica del camión aguatero con las ruedas en llamas, que Valdés y Rodríguez han visto muy bien:

En primer lugar, el destino final de Kiritó, su muerte en un vehículo con las ruedas en llamas, nos remonta a su nacimiento y a su infancia. No es un azar que Cristóbal Haya nacido en un vehículo en movimiento, en esa trágica carreta que puso fin a una de las fugas de su padre, ni que su «hogar» —así se llama otro capítulo— no haya sido una casa, sino un alucinante vagón que emprendió un viaje imposible, y cuyas ruedas, según la leyenda popular, estaban «untadas de fuego fatuo». (...) Es, por esencia, un *homo viator*, un hombre peregrino, que repite la acción de quienes se apartan de la vida ordinaria para dedicarse aparentemente a una empresa inútil y vana, pero realmente de mayor trascendencia que todas las empresas posibles.⁴⁹²

Aquí, Valdés y Rodríguez realizan una observación muy aguda, valiosísima, pero de la que creemos no se han dado del todo cuenta: además de unir “la cuna con la tumba”, de la unión de contrarios entre el nacimiento y la muerte, el principio y el final de la vida terrenal de Kiritó, la observación que hacen tiene que ver con otras importantes cosas más: así por ejemplo, por una parte, el que en tanto *homo viator* y desde un punto de vista esotérico, Jara representa y condensa la situación humana universal, de *estar de paso*, de *estar aquí sin ser de aquí*, de encarnar para luego retornar al origen Divino; mientras que, por otra, por su nombre, Cristóbal, alude y nos recuerda al santo patrono de los conductores y viajeros, además de, por supuesto y como vimos a su carácter transfigural de Jesús (“el que porta o lleva a Cristo”),

⁴⁹² ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: el mito como fuerza social» op. cit., pág. 143.

quien fuera el gran pastor, esto es, el gran conductor-protector de hombres en la historia de occidente.

Asimismo, está la continuidad rebelde a la que ya hemos mencionado entre Casiano y su hijo: ese vagón y ese fuego, representan el poder aplastante de la represión, pero, sobre todo, la continuidad de ese fuego, entendido también como el ansia y la búsqueda —todavía insatisfechas— de liberación y de justicia popular, expresadas amorosamente como autosacrificio —del ego, del pequeño propio yo— por y para los demás.

Si consideramos que la acción de Casiano Jara prefigura la de su hijo Cristóbal, y que esta relación se indica a través de la semejanza entre la imagen del camión con las ruedas en llamas y la del vagón de ruedas embrujadas, es decir, en ambos casos, a través del fuego; si decimos una vez más, que ambas acciones tienen también otro modelo mítico, que es la existencia de Gaspar Mora y su Cristo, en el capítulo significativamente titulado «Madera y carne», no nos ha de extrañar ver cómo el profesor Bachelard afirma que «el fuego es hijo de la madera», del rítmico frotamiento de dos trozos de madera, cargado de significado amoroso por el hombre primitivo, y que «el amor no es sino un fuego que transmitir», como entre Gaspar, Casiano y Kiritó se transmite el ideal de la solidaridad humana. Más todavía: en la conciencia del primitivo, el fuego se relaciona antes que nada con ese movimiento humano, con «la mano que empuja el palo por la ranura, imitando las caricias más íntimas. Antes de ser hijo de la madera, el fuego es hijo del hombre».⁴⁹³

En consecuencia con su propuesta de lectura, que identifica a Gaspar, a Casiano y a Cristóbal como las figuras crísticas en la novela, Valdés y Rodríguez recuerdan con acierto a quien más y mejor se ha preocupado de estudiar en Occidente la relación entre la creación literaria y los elementos naturales que se encuentran a la base del imaginario creativo humano: Gastón Bachelard, quien en su *Psicoanálisis del fuego* (1938) realiza ciertas observaciones que citan y productivizan estos críticos en su ensayo, estableciendo coherentemente un lineamiento entre las imágenes míticas que corresponden a las tres figuras que ellos ven como representativas de Jesús, a través del simbolismo del fuego y las continuidades entre carne-madera-fuego, para finalmente llegar a carne-fuego, lo cual no sólo es coherente con su propuesta de lectura, sino que con la visión de mundo explicitada por su autor para la novela, y con la que tan a menudo la crítica se contenta como un *non plus ultra*

⁴⁹³ Id. Ibid. pág. 144.

implícito en la lectura de la obra: el amor que se transmite entre las tres representaciones de Jesús es el amor humano —representado en las imágenes míticas por el fuego— como servicio a los demás y búsqueda de liberación personal y colectiva.

Ya hemos argumentado por qué nos parece un error identificar a Casiano con una transfiguración transcultural narrativa, al menos dentro de las tres principales de la novela, como, asimismo y sobre todo, por qué nos parece un error el dejar fuera a la figura de Alexis Dubrovsky, que sí nos parece una transfiguración transcultural propiamente tal y a la cual no se podría articular a través del simbolismo del fuego. Salvo por esto, si por una parte la lectura de Roa Bastos sobre su novela y la aplicación que Valdés y Rodríguez hacen de ella nos parece no sólo legítima, sino verdadera como tesis y ejecutada argumentada de forma muy solvente y hasta notable por momentos, también hay que decir que, como siempre en esta novela y en relación a la crítica existente sobre ella, nos parece que hay niveles menos evidentes y más profundos, que aparecen y que tienen que ver con cuestiones que hemos tratado a lo largo de toda nuestra propuesta de lectura de la misma: el fuego de la represión (el carro bomba que hace explotar el tren donde iban los hombres que combatirían en el levantamiento popular, que sirvió de casa rodante para Casiano y su familia) y el fuego de la guerra (el calor de incendia las ruedas del camión aguatero que conduce Cristóbal en el Boquerón), son la representación externa-negativa del símbolo, la que se complementa con la del fuego interno-positivo que representa el amor al prójimo, que es la expresión interpersonal por antonomasia del Espíritu. Como afirma Bachelard en el mismo libro: “Nicolás de Locques apoya toda su valorización del fuego sobre la intimidad del mismo. El fuego es <interno o externo; el externo es mecánico, corruptor y destructor; el interno es espermático, engendrador, madurador>”. Para poseer la esencia del fuego hay que llegar a su fuente de origen”, que para Bachelard es el mineral, pero también lo humano, en la medida en que el fuego es sujeto y objeto a la vez, lo que hace arder y lo que arde. Al respecto, nos dice Bachelard:

Hemos intentado mostrar, en efecto, que el fuego es, entre los factores de imágenes, el más *dialectizado*. El por sí solo es *sujeto y objeto*. Cuando se llega

al fondo de un animismo, siempre se halla un calorismo. Lo que yo reconozco como vivo, como inmediatamente vivo, es lo que reconozco como cálido. El calor es la prueba por excelencia de la riqueza y permanencia sustanciales; por sí solo da un sentido inmediato a la intensidad vital, a la intensidad de ser. Al lado de la intensidad del fuego íntimo, ¡qué templadas, inertes, estáticas, sin destino, son las otras intensidades sensibles! Carecen de crecimiento real. No nos sostienen sus promesas. No se activan en la llama y en la luz que simbolizan la trascendencia.⁴⁹⁴

Ese aspecto dialéctico de símbolo puede verse también en un libro póstumo de Bachelard —*Fragmentos de una poética del fuego* (1988)—, donde afirma que “A veces el fuego incipiente está ya activo en la carne”. “El hombre es una hoguera” afirma Bachelard, y luego cita al respecto a René Char, quien dice: “quemado vivo por un fuego del que uno es un igual”, mostrando en la imagen que el fuego externo (“mecánico, corruptor y destructor”) y el interno (recordemos: “espermático, engendrador, madurador”) es, como en el ser humano, uno, sujeto y objeto a la vez, pues es través de la destrucción, del dolor y de la muerte que conocemos en este plano de la realidad a la creación, el goce y la vida, sus contrarios, sus opuestos complementarios.

Sin embargo, en este contexto, **tanto para Bachelard como para nosotros en tanto lectores de la novela, lo central es aquí el fuego íntimo, cuya llama y luz “simbolizan la trascendencia”:** desde nuestra propuesta de lectura interna, el fuego es el símbolo del Espíritu (o, como vimos con Coomaraswamy, el *rūh* árabe, el *ch'i* chino, el *Ātman* indio, el *pneuma* griego, la *ruah* hebrea, el *Amón* egipcio), del soplo divino que habita en cada ser humano en el breve viaje que constituye cada vida, cada encarnación humana. En la imagen del camión aguatero con las ruedas en llamas, se unen el fuego externo con el interno, pues —como visto y reiterado en varios momentos de esta investigación—, tanto las tradiciones espirituales como la cosmovisión guaraní creen que lo “bueno” como lo “malo” vienen de Dios, y el ser humano debe aprender a soportar pacientemente lo que sea que se nos envíe, cualquiera que sea Su voluntad; así, el fuego de la rebeldía socio-política unido al fuego de la represión militar, se

⁴⁹⁴ V. GASTÓN BACHELARD *Psicoanálisis del fuego*, traducción de Ramón G. Redondo, Madrid, Alianza, 1966, págs. 165-186 (para la cita en el cuerpo pág. 124 y para la cita en párrafo aparte, págs. 184-185; los destacados son del autor).

transforman en Cristóbal en un fuego interno (de servicio, de entrega sus semejantes) que se expresa a través del externo (de su camión en la Guerra del Chaco), en una imagen que nos habla de una unión aún superior de contrarios: del fuego (el externo de las ruedas y el interno del servicio/sacrificio) con el agua, que aquí también es doble: la que leva el camión y la que simbólicamente porta Cristóbal con su comportamiento de entrega y negación de sí mismo. De ahí que, en su conjunto, esta imagen mítica (re)presente una honda versión de la *totalidad*, en tanto es capaz de encarnar el elemento activo, masculino y destructivo, del fuego con el receptivo, femenino y sanador, del agua, que, como vimos extensamente en el capítulo anterior y en parte de éste, remite —*anima* y *animus*— a la figura de Jesús.

En efecto, a propósito de la sed producida por el fuego de la guerra y el calor (fuego) de la naturaleza en el contexto de la situación límite de la “Guerra de la Sed”, y por representar, como hemos visto, el personaje de Cristóbal una transfiguración transcultural de Jesús —de Cristo como Kiritó—, se produce otra unión de contrarios: no obstante tiene que ver directamente con el cuerpo y con la posibilidad de la muerte física (que es imaginada por Vera como una gran ramera, tradicional imagen negativa de la muerte, blanca, en este caso), la sed apunta figurativamente a una necesidad más interna que el hambre, vinculada con la cocina y el fuego: la necesidad interna de *sentido*, de la *búsqueda espiritual*. De ahí que en los *Evangelios* se hable del *agua viva*. Así, y en consonancia nuevamente con la cosmovisión guaraní, en la que como vimos el lenguaje se corresponde con el alma, en el libro de *Proverbios* se afirma que “Aguas profundas son las palabras de la boca del hombre; Y arroyo que rebosa, la fuente de la sabiduría” (18:4) y más tarde, en el más esotérico de los *Evangelios*, Jesús dirá, diferenciando el “agua viva” del H₂O, esto es, de la simple agua material: “Cualquiera que bebiere de esta agua, volverá a tener sed; / mas el que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le daré será en él en una fuente de agua que salte para la vida eterna” (Jn. 4:13-14), refiriéndose metafóricamente a que a través de Jesús —de la enseñanza de su presencia viva, a través de sus obras y palabras— el ser humano podrá conectar

con la fuente que está dentro de cada quien, esto es, con el Espíritu, que es — como vimos para *Tasawuf* y otras tradiciones espirituales— el único *Viviente*, lo único existente, que nos ha creado y del que somos expresiones, manifestaciones.

Si bien Roa Bastos se refiere a la actividad concreta de servicio de un ser humano para con sus semejantes, como ayuda concreta y material, en el caso de las transfiguraciones transculturales de esta novela, nosotros pensamos que — más allá o acá de sus intenciones autoriales o de la ideología más o menos explícita en la novela— el sentido se amplía y profundiza por la vía de las nuevas resonancias que adquiere la reconfiguración del mito cristiano. Así, en los casos anteriores a Cristóbal, tenemos que la belleza del arte y la artesanía en Gaspar Mora —música, escultura y luthería— funciona como metáfora del *autodescubrimiento* y de la *autorrealización* del ser humano, en su hacerse en la vida y de su hacer la vida concreta a través del trabajo, como —con el cuidado y entrega de— una obra de arte, en su proceso de maduración interior; por su parte, las atenciones y curaciones médicas de Alexis Dubrovsky, lo hacen como metáfora de la *sanación interna*, en alusión al médico como Mesías que viene a sanar la fe y a las ovejas descarriadas de la “casa rebelde” en medio de la cual está (ya vimos las dos acepciones, la espiritual y la socio-política, de esta rebeldía, además de las implicancias simbólicas de la lepra, que también conecta a Mora con Dubrovsky). De esta forma, aunque no lo hubiese buscado conscientemente, nos parece que a través del mito cristiano Roa Bastos conecta con las verdades espirituales que aquél fabula, en la manera libre y re-creativa de su propia fabulación. De esta manera, llevando el agua hasta el frente de batalla, al representar de manera transfigurada, transculturada y poética la figura de Jesús, Cristóbal Jara también conecta con la *autorrealización*, pues como Jesús, da la vida en su misión. Asimismo, se conecta con el *autodescubrimiento*, puesto que, como vimos, su apertura de corazón con respecto a Salu’í, le hizo brotar sabias palabras del pozo de su boca, aunque él dijese que no entendía las palabras sino sólo aquello que se podía hacer (el lenguaje es también un acto performativo), y también con la *sanación interna* de los seres humanos, en tanto portador del agua viva, del secreto espiritual que está al fondo del pozo del ser

humano y que aparece a veces como lenguaje... en este caso, en Cristóbal como acto —“por sus frutos los conoceréis”— y, también, *en el acto y en el lenguaje de la novela misma*.

Ahora que hemos visto cómo funciona la lógica simbólica en los tres personajes que constituyen transfiguraciones narrativas y transculturales de Jesús en la novela, esto es, por *acumulación y síntesis* (Gaspar “A” + Alexis “B”, nos lleva a Cristóbal “AB(C)”), podemos plantear una propuesta para llenar de sentido la afirmación general de Valdés y Rodríguez acerca de la estructuración de la novela por parte de las imágenes míticas que ésta configura.

En este sentido, en primer lugar, si consideramos al “Cristo de Itapé”, la imagen mítica vinculada a Gaspar Mora, nos damos cuenta de que ésta es una escultura humano-figurativa, hecha a imagen y semejanza de su autor, crucificada, con marcas de lepra y con pelo real de mujer —el de María Rosa—, pero una escultura al fin y al cabo, es decir, una creación del ser humano, un objeto de la cultura, vivo tan sólo en la medida que representa a otro/s ser/es viviente/s. En cambio, si consideramos al “Doctor”, es decir, al perrito que representa la imagen mítica vinculada con Alexis Dubrovsky, en este caso sí se trata de un ser vivo; a su imagen y semejanza está también el hijo que surgió de su unión con María Regalada, Alejo. Ahora bien, de la misma manera que en el nivel anterior, la imagen mítica vinculada a Cristóbal Jara de nuevo sintetiza de alguna manera a las dos anteriores: es una creación del ser humano (un camión) que, aunque no humano-figurativa, connota a lo vivo (se mueve y, sobre todo, porta agua) y es conducida por un ser humano (el propio Cristóbal). Una vez visto esto, aparece ante nosotros, con meridiana claridad, el sentido simbólico con que las imágenes míticas (cuyo poder se extrae, recordemos, no sólo de lo que vimos plantean con acierto Valdés y Rodríguez a propósito del método para configurar dichas imágenes, sino de su relación con las figuras transfiguradas y transculturales de Jesús y, desde ahí, con éste y con el mito cristiano) estructuran el relato: se va de lo inanimado a un ser humano, que en tanto representación de Jesús lo es asimismo de la unión entre *anima* y *animus*; se va desde lo menos a lo más vivo; se va desde la materia vegetal (trabajada por el

hombre), pasando por lo animal (domesticado, integrado por el hombre), hasta llegar a lo humano cultural (lo “hecho”, “animado” y “conducido” por el ser humano), todos representativos de diferentes estadios que integran a y participan de la condición humana, lo cual implica, en un nivel interno, nuevamente la posibilidad de intergrar los contrarios, los opuestos complementarios, de un hacerse en que el hombre descubre sus potencialidades y se hace capaz de trabajar con los seres y las cosas, para pasar a trabajar y hacerse a sí mismo a través de ellos.

Para Cristóbal —en la línea del “Camino del hombre” de Macario— lo que el hombre no puede hacer, no lo puede hacer nadie, pero, desde un punto vista espiritual, como hemos visto, *es precisamente el hombre mismo el instrumento privilegiado de la Divinidad*, a la que vehicula de acuerdo con lo vaciado —de ego— y maduro —en tanto integrado y reconectado— que sea. En el caso de Jesús, como lo vimos antes con Tillich, lo que tenemos es un mediador, es decir, un ser humano que es capaz de salvar “el abismo infinito que separa lo infinito de lo finito, lo incondicional y lo condicionado”, de ejercer la “función salvadora” de “invitar al hombre a reconciliarse con Dios”, que no a Dios con el hombre, pues, Dios no lo necesita, pues, desde un punto de vista espiritual, “Dios es el sujeto, no el objeto, de la mediación y de la salvación”.⁴⁹⁵

Es a través de este servicio radical a sus semejantes, de esta total entrega a los y a las demás, de este *amar a su prójimo como a sí mismo*, que las transfiguraciones transculturales cumplen concretamente con la voluntad de Dios, e indirectamente, al dejar de amarse sólo y principalmente a sí mismos, al abrirse radicalmente a la otredad, también, aunque no lo busquen ni lo sepan, con el designio de amar a Dios por sobre todas las cosas.

5.8. *El sentido de la muerte o niveles de la trascendencia y de la resurrección I. Liberación y trascendencia en la memoria de los hombres o la visión autoconsciente de la novela.*

⁴⁹⁵ V. PAUL TILLICH, *Teología sistemática* op. cit., pág. 128.

Esta mediación y su “función salvadora” llega, en los tres personajes que representan transfiguraciones transculturales, hasta el extremo de la entrega de la propia vida, a través de distintas metáforas de la muerte: en el caso de Gaspar Mora, a través de la enfermedad y el autoexilio, el alejamiento, el desgajamiento voluntario de su comunidad, que lo llevó, como sabemos, a la muerte; en Alexis Dubrovsky, también a través del autoexilio, pero esta vez como desaparición total, pues luego de su partida del rancho, le perdemos la pista en la novela, y, finalmente, en el caso de Cristóbal Jara, como cumplimiento de su misión de llevar el agua a Boquerón, lo que le costó ser asesinado por el único sobreviviente del que sabemos directamente.

Sin embargo, como en el mito cristiano que Roa Bastos recrea poéticamente en su novela, el asunto no termina con la muerte física de Jesús, ni, en este caso, con la muerte y/o desaparición de sus transfiguraciones transculturales: si leemos con atención, nos daremos cuenta de que —como esperamos haber mostrado— en *Hijo de hombre* también opera la trascendencia, a través de distintas formas de la metáfora de la resurrección.

El primer nivel, es uno que ya hemos mencionado y que constituye una expresión de lo que vimos que Roa Bastos identificó correcta y muy autoconscientemente como el tema de la novela (la crucifixión del ser humano común “en la búsqueda de solidaridad con sus semejantes”, esto es, “el antiguo drama de la pasión del hombre en lucha por su libertad”⁴⁹⁶) y que aparece explícitamente en la novela a través de el panteamiento de Macario del “Camino del Hombre”, como humanización, como laicización de algunos contenidos del Cristianismo institucionalizado y cristalizado como religión sociológica, esto es, como una fe no tanto en Jesús como el único ser humano que se identifica con la Divinidad, sino en Jesús como un ser humano que, por la vía de su liberación de su ego y su consecuente superación de las limitaciones de sus condiciones de existencia, representa al ser humano completo, a la humanidad en tanto sujeto que ha desarrollado las potencialidades que están en cada uno de nosotros, de

⁴⁹⁶ V. supra. la cita que corresponde a la nota 365.

liberarnos *de y por* nosotros mismos y de nuestros semejantes, en un proceso de “redención del hombre por el hombre”, muy en la línea de los planteamientos clásicos de Feurbach, sobre todo en la versión profundizada críticamente por Marx, y que —según ya vimos— Roa Bastos vió como algo acendrado en lo humano, como algo “tan fuerte como el instinto biológico” y que serían retomados, muy en la línea de la novela, algunos años después por la cristología latinoamericana más de avanzada, por la de la Teología de la Liberación, especialmente de acuerdo con las posturas críticas de sus más grandes representantes, como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff.

Desde esta perspectiva, como también ya hemos visto, la trascendencia consiste en quedar en el recuerdo de otros seres humanos, en sobrevivir más allá de la muerte física a través de la memoria, de la huella que hallamos podido dejar en la vida concreta de nuestros semejantes, por medio de nuestra práctica vital. Así, vemos que el recuerdo de Gaspar Mora sobrevivió en Macario hasta su muerte, en María Rosa y (si Macario hubiera estado equivocado al respecto) en su hija Juana Rosa; en Itapé, como benefactor, tanto en la gente a la que ayudó como en aquellos que descolgaron de la cruz y arrastraron durante mucho tiempo, en cada Viernes Santo, la escultura de madera —hecha a su imagen y semejanza—, y, más allá del pueblo, dentro de Paraguay, en su memoria popular, como uno de sus grandes guitarristas. En el caso de Alexis Dubrovsky, el asunto, *mutatis mutandis*, es básicamente el mismo: su recuerdo quedó en María Regalada y en su hijo —hecho a su imagen y semejanza—, Alejo; asimismo, en aquellos enfermos del pueblo de Sapukai a los que ayudó, especialmente en los leprosos, y, finalmente, en esa tiernísima y precaria metonimia que es su perrito, “el Doctor”. Finalmente, aunque la mayoría de las personas a quienes conoció y cambió la vida durante el relato, como Silvestre Aquino y sobre todo Salu’í, murieron antes que él, el recuerdo de Cristóbal Jara quedó sin duda en María Regalada y Alejo, además de el único sobreviviente a quien salvó con su muerte, y que representa por ello también otro polo en la unión de los contrarios: Miguel Vera, quien no obstante asesinarlo, fue salvado por él, tal como, desde un punto de vista esotérico, algunas de las ovejas

perdidas del pueblo de Israel —en tanto que creyentes alejados más o menos directamente de la fe— asesinaron a Jesús, entregándolo a las autoridades del Imperio para su ajusticiamiento y/o eligiendo a Barrabás para ser liberado en lugar de él.

Hasta aquí llega el contenido más o menos explícito y consciente en la novela y algunas de sus más directas derivaciones en la lectura que hemos venido proponiendo y desarrollando. Sin embargo, aún hay otros contenidos que están ahí y que es necesario explorar.

5.8.1. El sentido de la muerte o niveles de la trascendencia y de la resurrección II. Imágenes míticas como esqueleto articulador y expresión simbólica de la novela.

Ya hemos visto algunas de las formas en que se relacionan las distintas transfiguraciones transculturales entre sí, tanto por compartir con pequeñas variaciones algunos importantes elementos (v.gr. representar importantes facetas de Jesús; sus compañeras Marías, sus fieles semejantes, cuyas vidas transforman para siempre; elementos como la lepra, los hijos —Juana Rosa y Alejo, respectivamente—, etc.), como por la lógica de acumulación y síntesis de sus imágenes míticas en la novela (el Cristo de Itapé, el perrito llamado “el Doctor” y el camión aguatero en llamas).

Estas últimas, son otro elemento de trascendencia además del de la memoria en la novela, pues a través de ellas no sólo sus portadores fueron recordados, sino que, como vimos, en ellas se concentró —de distinta forma— la *lógica poética de la unión de los contrarios*, como *totalización*. Además, si bien como vimos la tercera imagen, la del camión aguatero en llamas conducido por Cristóbal Jara, sintetiza elementos de las dos anteriores, en un orden que mostramos en su momento como progresivo, también es menester señalar que el recuerdo a partir de ellas de los hombres que las animaron, fue masivo sólo en los dos primeros casos; es más, tanto en el de Gaspar como en el de Alexis, en ambos casos quedó una María con un hijo que quedó esperando, con fe

inconmovible, su regreso, lo que, como dijimos, remite a la esperanza de una “segunda venida” de Cristo —elemento del dogma de fe cristiano que ha calado hondo en el imaginario popular— y que el lector recordará ahora con nosotros, puede asociarse a la acepción trascendente de la expresión semítica *bar nash*, del “Hijo del hombre” como ser celeste e incluso divino a quien se habría dado el Reino de Dios y en el Cielo y que retornaría en un “futuro glorioso”.

Como fuere, en el caso de la tercera imagen mítica, sólo tenemos certeza de un personaje que lo vio delirantemente, y que lo dejó consignado —con algunos cuestionamientos posibles a su verosimilitud— en sus memorias: Miguel Vera, que, como personaje protagonista de parte importante de la novela, es una pauta que conecta no sólo a las tres imágenes míticas más importantes de la narración, sino a las tres transfiguraciones transculturales que les dan origen. Y aún más: si Valdés y Rodríguez parecen olvidar que María Rosa iba a dejarle agua del manantial del cerro a Gaspar, quien muere cuando es olvidado por los habitantes de Itapé, aciertan grandemente al sugerir que, como se encontró su cadáver a la orilla de un río sin agua producto de una larga sequía, Mora habría muerto de sed antes que por los efectos de la lepra⁴⁹⁷ —y, por tanto, según nuestra propuesta de lectura, de necesidad interna antes que de enfermedad espiritual—, y que, por la misión de Cristóbal y su imagen mítica —que concentra simbólicamente la totalidad a través de la unión de contrarios y que porta el “agua viva”, que calma la sed interna, la de espiritualidad—, no sólo hay un círculo que se cierra entre la primera y la tercera (y última) de las transfiguraciones transculturales de la novela, sino que también lo es que esa agua a quien salva es a Miguel Vera y, por ende, es él quien representa, sobre todo, la *trascendencia* de Cristóbal Jara como personaje crístico, esto es, su *resurrección*; por esto, para comprenderla, y con ello, buena parte del sentido de la novela, debemos volver aunque sea brevemente a la consideración del personaje de Vera.

⁴⁹⁷ V. ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: *el mito como fuerza social*» op. cit., págs. 109-110.

5.8.2. *La resurrección de Cristóbal, el portador de Cristo: la transformación interna de Miguel Vera por el agua viva y el sentido mítico-esotérico de la novela.*

Vera es, como hemos dicho, una pauta que conecta a los diversos personajes crísticos, a las transfiguraciones transculturales, es el personaje al que acompañamos a través de los recuerdos de buena parte y de algunos de los momentos más importantes de su vida, narrados tanto por él —principal narrador personaje de la novela— como por el narrador base, más bien impersonal. Al respecto, ya hemos señalado que la figura de Vera, en tanto narrador personal, no sólo representa un contraste con el narrador base o con otros narradores personales como Macario —al que conocemos a través de él, de los recuerdos adultos de su infancia—, sino que, como ambos, es también una especie de “evangelista”. En efecto, a través de distintas etapas de su vida y de escenas de su experiencia vital, Vera toma contacto de alguna forma con las tres figuras crísticas: sabe de Gaspar Mora por lo que le cuenta Macario y por el Cristo de Itapé; se cruza con Alexis Dubrovsky en el viaje en tren en que, siendo pequeño, va a cargo de Damiana Dávalos, y en el que, por el mal entendido que vimos al considerarlo como transfiguración transcultural, aquél es expulsado violentamente; por último, conoce a Cristóbal Jara cuando, siendo adulto, es invitado a colaborar en la preparación e implementación de un nuevo intento de revuelta popular contra el poder central, y su último encuentro es cuando pone fin a la vida de aquél en Boquerón, con una ráfaga de metralla, en medio de su delirio.

Dicha condición de evangelista fue catalogada por nosotros, con anterioridad, como la de un “evangelista negativo”. Dicha negatividad, tiene que ver con el carácter profundamente descreído y desesperanzado que muestra el personaje, especialmente en el capítulo que corresponde a su diario de prisión, el VII, intitulado simbólica y significativamente “Destinados”: si en un nivel superficial hace alusión a que se encuentra en el destino militar de Peña Hermosa, en otro nivel muestra que él como personaje pareciera estar condenado por el destino a una vida sin fe y sin sentido, mientras en tanto que ser humano individual, lo está, como todos los demás, a la muerte; de hecho, todos los que ahí están, serán enviados a la Guerra del Chaco,

como queda consignado en las últimas anotaciones del diario, situadas en medio de la sed, en pleno frente de Boquerón. Vera no se propone narrar los acontecimientos vinculados a los personajes crísticos; no hay en él ningún afán moralizante ni redentor, de sentido ni de esperanza, como no sea la de exorcizar los recuerdos de su propia vida, que experimenta como accidental y sin sentido, a la deriva y destinada tan sólo a la muerte, a la desaparición. Finalmente, es también negativo, porque ve incluso su escritura misma no como una posibilidad de (re)encuentro —con otro, consigo mismo, con un posible sentido a descubrir o crear, aún cuando, como en la cita que viene, siempre asoma aquí y allá su necesidad de ello—, sino como una huida que termina en la nada:

Viejo vicio, este de la escritura. Círculo vicioso que se vuelve virtuoso cuando se cierra hacia fuera. Una manera de huir del no-lugar hacia el espacio estable de los signos; una manera de buscar el lugar que se llevó nuestro lugar a otro lugar. ¿Y no es es éste acaso el verdadero sentido de lo utópico? La utopía del Hijo Pródigo regresando al hogar que ya no existe; la de los desterrados, exiliados y confinados que ansían volver al sitio de donde fueron arrancados y saben que aunque retornen a ese lugar ya no será jamás el suyo. El hombre mismo es, pues, la utopía perfecta. Para escapar de ella se hacen viajes, está uno siempre yéndose a cualquier parte, huyendo hacia atrás o hacia delante, cada vez más lejos. Aun en sueños o entre cuatro paredes, aquí en el Islote del penal de Peña Hermosa, que alguien ha rebautizado con carbón en un trozo de tabla: Penal EL PARAÍSO, hasta que las lluvias vuelvan a borrar la inscripción.⁴⁹⁸

A través de su vida, vemos cómo Vera pasa —y se ve también, en parte, a sí mismo pasar— de una infancia imbuida en la lógica mítica, en las narraciones en guaraní de Macario, en que se ve salvado de ser ahogado por los hermanos Goiburú, por la mano y el brazo de madera del Cristo de Itapé, que el Vera adulto ve, sin embargo, claramente como una parte de un árbol sumergida en el río⁴⁹⁹; la razón analítica e instrumental gana terreno con el tiempo y se produce el weberiano —según la conocida expresión que Weber habría tomado de Schiller— “desencantamiento de mundo”, que progresivamente va ganando terreno cuando, durante la vida, es herido por ésta, como cuando traiciona a Cristóbal, Silvestre y

⁴⁹⁸ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., pág. 237.

⁴⁹⁹ V. V. ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: *el mito como fuerza social*» op. cit., págs. 102-103 y, sobre todo, en este terreno, la visión con la que más coincidimos a propósito de este fenómeno, la de GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., págs. 21-23.

todos los muchachos que le piden ayuda para la nueva rebelión, o cuando llega a ver a su amor de infancia convertida en prostituta, para luego, en plena Guerra del Chaco, dar muerte a Pesebre, esto es, al hijo de ella del que podría haber sido padre, si la vida hubiera tomado el curso de su deseo... Es ese proceso de progresiva y creciente racionalidad, más estas heridas de la vida, las que hacen de Vera un ser humano herido y descreído, ahogado en la culpa, que no logra encontrar el hilo para escapar de lo que ve como el caos de la vida y que es un reflejo y proyección de su propio laberinto: cada uno de nosotros es su propio Teseo y su propio Minotauro.

En este contexto, se suele percibir que los rasgos centrales de Vera están definidos, además de por la culpa, por la soledad. Y ello sería así casi desde el comienzo de su vida; de aquí que, a propósito de su viaje a la capital, para seguir carrera militar y usar el uniforme que lo deslumbró, viaje en el que pierde un zapato—por metonimias diversas, símbolos del vida y el vivir—, nos dicen Martínez y Carriquiry que

Miguel Vera nunca podrá calzarse los zapatos de la vida que eligió. (...) Por ir tras las apariencias, él mismo se separa de todo lo que hasta ese momento ha sido importante y auténtico en su vida (...) La distancia geográfica que establece ese primer viaje objetiva la enagenación por la que el adolescente Miguel Vera ha optado sin sospecharlo. El pueblo de Itapé representa lo natural, la vida acorde con el medio, con su gente y consigo mismo. Asunción, por el contrario, la artificialidad de unas apariencias que él ingenuamente asocia con el honor (el de ser cadete), y una profesión a contra corriente de su personalidad que, con el paso del tiempo se irá decantando cada vez más hacia la pasividad y la reflexión en desmedro de la acción. (...) es la elección inconsciente de un destino, lo cual prefigura la condición antiheroica que será su característica más distintiva. Lo propio de los héroes (pensemos en Aquiles) es elegir a conciencia y con total lucidez el destino que los definirá para siempre. Por eso, como el mismo Vera lo intuye en el momento de la partida, el viaje rumbo a Asunción no lo lleva hacia el encuentro consigo mismo, sino que, por el contrario, es una deserción de sí mismo que lo condena al extrañamiento y la soledad.⁵⁰⁰

Asimismo, y como lo muestran muy bien estos mismos autores, otra característica fundamental de Miguel Vera es, junto con la culpa y la soledad, la medianía, la mediocridad:

A pesar de que resulta conmovedor, nada hay de grandeza en Miguel Vera. Tampoco de ruindad. No carece de sentido de dignidad, pero su ánimo es

⁵⁰⁰ V. GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., págs. 54-55.

menguado, aunque no cobarde (...) No deja de ser lúcido tampoco, pero la suya es sobre todo una lucidez a posteriori (salvo la captación intuitiva de su desertión antes de partir hacia Asunción), a la que, además, suele utilizar contra sí mismo, para auto-flagelarse y no para cambiar o intentar hacerlo al menos. La propia narración es el instrumento de ese castigo. Los capítulos que componen el relato de Vera (I, III, V, VII y X) son mucho más que la memoración de su trayectoria: son el proceso que él sustancia contra sí mismo. (...) Es tan mediocre y apocado que hasta cuando traiciona lo hace sin darse cuenta. Ni siquiera es grande en el mal, como lo son un Macbeth o un Yago. Su acto no produce ni terror ni piedad. Tan sólo una mezcla turbia de lástima y desdén. No impresiona. A lo sumo, desconsuela. Es apenas uno de los tantos desechos que la Modernidad tardía arroja a la orilla de su propia frustración y desencanto. Uno de los tantos nietos de Samsa que ni siquiera alcanzaron, porque ni siquiera lo merecían, la sobrecogedora dimensión de lo maravilloso, la de despertarse un día convertidos, al menos, “en un monstruoso insecto”.⁵⁰¹

Considerado como personaje principal, como protagonista de la novela, este carácter de antihéroe culposo, solitario y mediocre, hace que —como vimos⁵⁰²— para David Maldavsky, Vera no logre dar cohesión a la novela en tanto protagonista, por carecer de contradicciones suficientes para ello. Por otro lado, tenemos que —como también vimos, vinculándolo al tema del “monoteísmo del poder”— para una autora como Josefina Ludmer, Vera representaría en la novela una opción radical a propósito del lenguaje en relación con el poder: al narrar, al poder hacer uso de la palabra y contar su visión y su verdad, estaría representando al poder, en lugar de enfrentarlo, de oponérsele, como sí lo hicieran a su modo todas las transfiguraciones narrativas transculturales de la novela, que son contadas y no cuentan, que son escritos y no escriben, que son referidos en tercera persona, principalmente, por el narrador base-extradiegético y el por el narrador intradieético que es el personaje de Vera⁵⁰³.

Sin embargo, llegados a este punto, nos parece que se hace necesario examinar con mayor detención estas consideraciones críticas acerca del narrador-personaje de Miguel Vera.

Es cierto que Vera es, en efecto, un personaje moderno dividido, acosado por la culpa de no haber sido fiel a sí mismo y a los demás, lo que no se reduce —como parecen pensarlo Martínez y Carriquiry— al haberse ido de Itapé y haber traicionado

⁵⁰¹ V. Id. Ibid. 55-56.

⁵⁰² V. supra nota 100 y el párrafo en el cuerpo al que corresponde a la nota 374.

⁵⁰³ V. DAVID MALDAVSKY «Un enfoque semiótico en la narrativa de Roa Bastos: “Hijo de hombre”» op. cit., págs. 79-95 y JOSEFINA LUDMER «Las vidas de los héroes de Roa Bastos» op. cit., págs. 37-38.

la revuelta popular a la que fue invitado a apoyar por Silvestre y Cristóbal, sino que también tiene que ver con haber perdido a su amor de infancia-adolescencia, Lágrima González, como con la culpa de haber matado a Pesebre y a Cristóbal, y hasta con la culpa de haberse iniciado a la sexualidad “hurtando leche a la guagua” de Damiana Dávalos, haciéndola ser infiel con su esposo, el que por entonces no podía estar con ella. No obstante, es precisamente esta división y esta culpa, lo que no sólo hace de él un personaje con un grado de contradicción vital que desmiente las aseveraciones de Maldavsky, sino que además dice relación con la mala conciencia del artista y del intelectual latinoamericano moderno, que en muchos casos ve las luchas y sufrimientos de su pueblo, sin participar —por miedos o por recelos éticos y/o estéticos, por prevendas de clase, etc.— completamente en ellas.

Asimismo, si bien como puntualiza Ludmer, Vera narra efectivamente a los personajes crísticos, pero, de acuerdo con el intertexto central que es la figura de Jesús, ello corresponde, por una parte, a que, como éste —y como Siddhartha Gautama, Muhammad, y tantos otros grandes seres humanos despiertos—, los personajes crísticos no buscan narrarse, no están interesados en ello, sino más bien en actuar de formas más directas, y, no obstante, por su importancia, terminan siendo narrados, mientras que, por otra, también corresponde al rol de Miguel como evangelista negativo: Vera no quiere narrar la buena nueva, pues no la ve ni cree en ella como tal, pero el hecho es que, a pesar de su no intención de hacerlo, lo hace, y gracias a ello —y a la acción del narrador base, por supuesto— es que queda testimonio de la vida de esos seres que entregaron buena parte de vida o hasta su vida toda por los demás. De otra manera —y sin importar aquí si se trata de personajes históricos o, como en este caso, seres de ficción—, sin alguien que los cuente, no serían menos grandes de lo que fueron, pero varios de nosotros no habríamos tenido la oportunidad de conocerlos y de conocernos y/o de renocernos *en o a través de* ellos. Y no sólo esto: al contrario de lo que señala Ludmer, habría que decir que los testimonios que deja Vera de los personajes crísticos y su situación —sobre todo, vía Macario, de la de Gaspar—, son cualquier cosa menos “representaciones” del poder o de los poderosos, como no sea representaciones negativas, por acción u omisión, pero también, por contraste, con el sentir, el pensar, el decir y obrar de aquellos poderosos.

Asimismo, se hace menester aquí recordar que, por lo que hemos visto largamente antes, el castellano paraguayo de la novela, el del narrador base y también el de Vera y los otros personajes citados por ellos, representa, por su incorporación del guaraní, una subversión con respecto uno de los dos elementos fundamentales de la conquista espiritual: el castellano, primero impuesto y más tarde asumido como herencia colonial, y la visión de mundo que él implica, lo cual es mantenido — cambiando lo que hay que cambiar— por las clases dominantes del Paraguay como casi de todo el continente.

En esta misma línea de consideraciones, si por una parte su clase y su condición de intelectual separan a Vera de la *praxis* vital y del destino y la vida de Gaspar, Alexis y Cristóbal, los personajes que constituyen las transfiguraciones transculturales en la novela, por otra, su condición de ser humano sufriente, consciente de su sufrimiento y del sufrimiento de sus semejantes, lo acerca a ellos, a pesar de su falta aparente de fe en la vida. Y decimos aparente, pues a pesar de su vida dividida, solitaria y culposa, Vera no sólo no comete suicidio en una situación límite como la que vivió en Boquerón —actualizando la “metafísica de la esperanza” de la que hablaba Sabato—, sino que a pesar de sus errores, Miguel Vera actúa de buena fe, y hasta podría decirse que noblemente en cada caso: buena parte de su elección de ir a la carrera militar no sólo es por su propio deslumbramiento estético, sino por el respeto y admiración que inspiraban en los demás —los soldados habían sido “aplaudidos más que el propio presidente” en una de las dos ocasiones que les vio— y quizás también para impresionar a su regreso a Lágrima González:

De esas dos veces de ver las hermosas figuras marciales, se me quedaron pegadas los ojos.

Pensaba en todo eso mientras avanzaba por el terraplén. También en la Lágrima González, mi compañera de banco, un poco más grande que yo. Ella repicaba el riel para las entradas y salidas y me había dado un beso al terminar el año en la velada de la escuela. El sabor de su boca tibia y esos senitos duros que se habían apretado contra mí esa noche, entre los árboles, mientras los demás cantaban el himno, era lo que ahora hormigueaba en mí como algo frustrado y sin embargo dulce todavía, por lo mismo que lo iba a perder.⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., págs. 98-99 (para la cita, pág. 99).

Años después, cuando Miguel hace estos recuerdos, ha aprendido que “se acaban todas las cosas”, pero aún no “si debía alegrarme o entristecerme”, aunque a veces la memoria de una infancia feliz le parecerá “casi insopotable”⁵⁰⁵, y, sin embargo, en consecuencia con su ternura y melancolía, por el final de la cita en párrafo aparte, nos parece que intuye que en la pérdida está también la belleza de las cosas, la dulzura de mirar con retrospectiva y autocompasivamente aquello que se vivió tan directamente, sin siquiera sospechar su fin. A Lágrima la reencuentra años después, como prostituta, y en lugar de satisfacer su deseo carnal o sus bajas pasiones con ella, se quedará conversando tiernamente a su lado:

Un poco antes de la conspiración, visité a Lágrima en una casona de la calle General Díaz, al 512, un prostíbulo casi pegado al Hospital Militar. Alguien me habló de ella. Yo salía de uno de los periódicos tratamientos de mi malaria. Cuando me vio, ella fue quien se puso a temblar. Entramos en su cuartucho. Se puso púdicamente la ropa detrás de un biombo, riéndose con una risa nerviosa, desamparada, que quería imitar a la de una chicuela. Pero también su risa había envejecido. Durante las dos horas de la tarifa, nos sentamos en la cama, como dos novios tímidos, cohibidos. Hablamos de Itapé, de la escuela, de gente conocida, hermanados gradualmente en todo lo que nos unía y al mismo tiempo nos separaba. Sólo al final me preguntó si íbamos a hacer el amor: Le dije que no. Hubiera sido un incesto. Le dejé un anillo, que había heredado de mi abuelo, y salí a la calle, amargado, estéril, viejo.⁵⁰⁶

La tristeza de Vera es la de la vida perdida: tanto él, como su compañera y primer amor, de la infancia-adolescencia, han envejecido. Es la ley de la vida. Pero la vida con sus durezas ha hecho que Lágrima terminara ejerciendo modestamente la *profesión más antigua* y que Vera la visite ahora como un “cliente”. Sin embargo, y no obstante haber pagado el dinero de la tarifa de dos horas y haber estado —hasta donde sabemos— casi siempre sin compañía femenina, Vera es capaz de sobreponerse a la tentación de su deseo carnal, cuya satisfacción hubiese sido para él en este caso una representación del tabú del incesto, debido a los recuerdos infantiles comunes, que a la vuelta de la vida los hermanan más que acercarlos como amantes. De ahí su cohibición y actitud infantil. Aunque Vera sale del encuentro “amargado, estéril, viejo”, con culpa no haber hecho en el pasado una vida con ella, de haber sido padre y parte de una familia, de haber aprovechado en ello su juventud, la verdad es

⁵⁰⁵ Id. Ibid., págs. 97 y 244.

⁵⁰⁶ Id. Ibid., págs. 248-249.

que Vera da un buen examen vital, pues desde un lado sano de él elige sobreponerse y no usarla desde su relación clientelar, sino que donarse a sí mismo: le da su tiempo, su respeto y su dinero, además de compartir con ella sus recuerdos comunes. Por otro lado, en cualquier caso, en este contexto su encuentro no hubiera sido hacer el amor, sino sólo tener sexo, como un intento —inútil— de recuperar un tiempo perdido que, de una forma más respetuosa y amorosa, ya han —por dos horas— recobrado.

En cuanto a la delación, como vimos ésta hizo que Shaw lo identificase con la figura de Judas, el traidor por excelencia de Jesús. Sin embargo, no es necesario recordar aquí las especulaciones de Jay Haley acerca de cómo Judas podría estar respondiendo a una decisión táctica del propio Jesús, quien habría decidido su propia muerte y quien lo delataría (por otra parte, como alguna vez nos comentara Eduardo Llanos, sólo el discípulo más fiel podría sacrificarse para cumplir así con lo profetizado por su maestro y no desautorizar su palabra) o las consideraciones psiconalíticas de Wilhelm Reich, acerca de Judas como el típico pequeño hombre fanático, que en el fondo no quería las monedas, sino no tener que soportar el tener a la gran alma de Jesús a su lado, que le recordara lo que no pudo ser⁵⁰⁷, pues sabemos que Vera dio datos de la revuelta involuntariamente, estando borracho en el boliche de Matías Sosa y que no hubo premio en dinero ni tampoco exculpación suya de por medio. Al estar sobrio y ser interrogado por un oficial, testigo de los hechos y jefe político-civil al respecto, el teniente Vera asegura que no sabe nada, con “una voz neutra que subía no del temor ni del cansancio, sino de una absoluta desgana parecida a la desesperanza”:

—Yo no delaté a esos hombres... —dijo otra vez la voz monótona y lejana, que parecía venir del otro lado de la pared.

—No; usted los denunció. No hizo sino cumplir con su deber —dijo el oficial, como ayudándolo.

—Estaba borracho...

—¡No! —gritó— ¡Un borracho miente! En cambio, todo lo que usted dijo resultó cierto. La montonera existía...

¡Usted mismo se prestó a adiestrar a esos maleantes, les enseñó el reglamento de combate y hasta la fabricación de explosivos! ¡Es una falta gravísima!

⁵⁰⁷ V. JAY HALEY *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos*, traducción de Diana Machiavello y Luis Justo, Paidós, Barcelona, 1994, págs. 23-52 (especialmente pág. 45) y WILHELM REICH *El asesinato de Cristo*, traducción de Roberto Bein Maya, Barcelona, Bruguera, 1980, págs. 146-149.

—¡Usted se metía al monte con el pretexto de ir a cazar, engañándome a mí, que respondía por su lealtad! —intervino de nuevo el jefe político—. Menos mal que en su borrachera...

(...)

—No sé nada...

—Tiene que saber por lo menos dónde está escondido el prófugo. No pudo haberse escapado del bolsón. Mis hombres lo vieron por última vez parapetado tras un caballo muerto, tratando de cubrir la huida de los suyos. Deme alguna pista. Ese Cristóbal Jara era de su confianza. Dígame dónde está.

—No sé nada... ¡Déjenme en paz! —tornó a repetir la voz incolora con un resabio de amargura y de asco.⁵⁰⁸

Esa amargura es por la delación y la persecución consecuente de los miembros de la montonera, y ese asco, es, por supuesto, sobre todo de sí mismo: piénsese que es, en efecto, tanto, que este es el único episodio importante en su vida al que Vera no se refiere directamente como narrador. Lo único que encontramos en su diario es una alusión vaga e indirecta que el lector atento puede reconocer como la marca de la represión por culpa: “Yo miraba la farra desde la oscuridad, sentado contra un árbol. Me escabullí para no seguir tomando. La caña me cae mal aún antes de probarla. Acaso por aquello que pasó”⁵⁰⁹.

Roa Bastos además acierta al colocar ambigüedad suficiente al respecto: cabe la posibilidad de que Vera haya querido inconscientemente sabotear a los insurrectos, por su descreimiento y abulia, o aún más para cuidar su propio pellejo y no entrar o, más bien, salirse de este nuevo ciclo de revuelta y violencia defensiva-ofensiva de parte del pueblo para con el gobierno y la clase dominante. No obstante, nos parece que no es necesario especular: en los hechos, visto ante las circunstancias históricas, Vera no se mantiene al margen y apoya y ayuda a la montonera, y después de su error, su culpa muestra que aun si tuvo esos pensamientos inconscientes se arrepintió de ellos, y que lejos de querer salvar el propio pellejo y traicionar conscientemente a la montonera y en particular al único prófugo resetante, a Cristóbal Jara (que, como vimos, escapará más tarde con ayuda de María Regalada, su hijo y los leprosos), Vera calla, con el costo de la interrupción y mancha de su carrera militar y de su castigo y privación de libertad en el destino militar de Peña Hermosa.

⁵⁰⁸ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., págs. para citas, págs. 188-190 y además pág. 201.

⁵⁰⁹ I. *Ibid.*, pág. 222.

Mientras duermen como muertos, he bajado a darme un chapuzón. Nadé hasta cansarme, hasta secarme el regusto amargo de la boca. Desde el puesto del centinela, el imaginaria me vigila. No sé para qué. No pienso fugarme. Estoy bien aquí. Ahora me sentiría bien en cualquier parte. Sapukai o Peña Hermosa, todo me da igual. No espero nada, no deseo nada. Vegeto simplemente. Debo oler a limo, a sudor.⁵¹⁰

En la cita anterior, la imagen del agua es muy clave: el agua que le salvará la vida cuando la porte Cristóbal en Boquerón, ahora es la que lo limpia, no externamente (cree oler a limo, a sudor), sino internamente: le quita el regusto amargo de la boca, el sin sabor de la existencia, lo que es un presagio del simbolismo de lo que, como veremos, será la transformación que tendrá lugar en su experiencia límite en la Guerra del Chaco.

Es cierto que el tono de Vera y sus palabras explícitas siempre llevan a pensar en la desesperanza y en la tristeza, incluso a propósito de los seres más queridos, de las buenas cosas de la vida; en su anotación del diario fechada el 13 de junio (fecha del cumpleaños tanto de Roa Bastos como de su alter-ego Vera), encontramos:

La foto de mis padres con una dedicatoria de mamá y los augurios y felicitaciones de los dos por mi aniversario, que llevo en mi libreta, me volvió a mostrar esta fecha de la que quisiera olvidarme. He mirado largo rato los ojos reidores de mamá, los ojos serios y graves de papá hasta llegar a mi infancia y a lo que está antes y después de ella. He sentido una profunda tristeza, pero me avergoncé casi al comprobar que este sentimiento se transformó enseguida en indiferencia, en lejanía de todo lo vivido. La memoria de una infancia feliz es casi insorportable.⁵¹¹

Es claro el sentido de este balance vital que Vera realiza en su interior, y del cual conocemos algunos trazos por las palabras de su diario. Sin embargo, si no hubiese tenido esperanza alguna, si realmente le hubiese importado nada la vida, no hubiera ayudado, por ejemplo, a la montonera y/o hubiera sido capaz de delatarla conscientemente, sin ayuda del alcohol, que tan poco lo ayudó finalmente con su culpa y su asco. A nosotros nos parece que Vera confunde —y a veces con él, el mismo narrador base y muchos lectores— *desesperanza* con *desapego*: la “profunda tristeza” que siente “se transformó enseguida en indiferencia”; método de autodefensa, pero también de duro aprendizaje y maduración vital, en que cada nuevo sufrimiento,

⁵¹⁰ Id. Ibid., pág. 223.

⁵¹¹ Id. Ibid., págs. 243-244.

falla, pérdida, lo preparan lentamente para aceptar los sucesos y sufrimientos de la existencia, los que casi siempre escapan a nuestro deseo y control. Internamente, en términos generales y salvo error o excepción, o se está bien donde se está o no se estará bien en otro lado.

Con respecto a sus asesinatos, otro tanto hay que decir, pues, como en el caso de la delación, éstos también tienen importantes matices en cada caso. En primer lugar, está el caso el de Niño Nacimiento González, más conocido como *Pesebre*, el hijo de Lágrima:

Pesebre no me conoce y yo ignoraba que existiera hasta que lo vi. Los mismos ojos oscuros y reidores de la madre. Pudo ser hijo mío. Es sólo mi ordenanza. La guerra lo ha puesto mi cuidado, por casualidad. Las leyes inflexibles del azar, está visto, eligen las entrañas del caos para cumplirse. Aunque tal vez no se trate sino de una coincidencia y *Pesebre*, como hijo de la Lágrima González, no sea más que otra jugada de mi imaginación.⁵¹²

Pero no era una coincidencia ni otra jugada de su imaginación: porque en un mismo sitio, Vera asesinaría tanto a Niño Nacimiento como a Cristóbal, a *Pesebre* como a *Kiritó*, dos personajes que tanto desde un punto de vista nominal —de sus nombres civiles y de sus apodos—, como de una condición de “hijos” (que vimos largamente en el caso del personaje de Cristóbal a propósito de Casiano y Natividad), se vinculan a la figura de Jesús.

En el primer caso, en el contexto de Boquerón, la *muerte blanca*, esa “ramera insaciable”, quiso poseer a *Pesebre*; recordemos:

Así se arrastró sobre mi asistente, un niño casi. Pero a él no lo pudo poseer, porque yo se lo arrebaté de un balazo. El mismo *Pesebre* me rogó que lo hiciera. Sufría espantosamente. Ahora ya sabe lo que hay del otro lado. A juzgar por su mueca de risa, debe de ser algo muy divertido...⁵¹³

Como se ve, la situación es límite: asesinar a un hombre muy joven —casi a un niño—, pero hacerlo por piedad, para evitarle más sufrimiento del que su instinto de supervivencia le permite soportar. A pesar de la situación y, aun más, por ella misma, hay que entender que éste fue un acto de compasión, que sin duda resultó muy triste para Vera: *Pesebre* no sólo era su subalterno y estaba a su cuidado, sino

⁵¹² Id. Ibid., pág. 249.

⁵¹³ Id. Ibid., pág. 271.

que además, era el hijo de su amor de infancia y que, como Miguel mismo reconoció, podría haber sido su propio hijo. Ciertamente no fue un acto fácil de realizar; además de compasión, requirió de mucho coraje y valentía, y es natural que hubiese generado aún más culpa en la vida de Vera, que sabemos que, después de pegar el tiro a *Pesebre*, estaba dispuesto a hacer lo mismo consigo mismo. Y estaba en eso cuando apareció el camión aguatero en llamas de Cristóbal; éste se le apareció a Vera, en medio del cansancio de la guerra y del delirio en que de sed, como un monstruo al que debía acabar, antes de dejar la vida. Fue, por tanto, de nuevo, un asesinato no culposo, en el sentido de que no fue de mala fe.

Ya hemos visto la doble perspectiva de la escena en que una ráfaga de metralla disparada por Vera dio muerte a Cristóbal Jara, por lo que no volveremos a las mismas citas. Lo que ahora queremos examinar, lo que ahora nos preocupa, es el sentido de la figura de Vera en tanto que sobreviviente de la Guerra (también) gracias a la misión (cumplida) de Kiritó. En un primer lugar, está la alusión más o menos directa al dogma cristiano, que también funciona en la clave esotérica en que hemos leído principalmente la novela: si por una parte, dogmáticamente, Jesús es el hijo de Dios que murió por todos nosotros, para salvarnos ante el Padre del pecado original, por otra, esotéricamente, fue un *profeta judío, un maestro despierto que cumplió una misión de servicio, incomprendido por muchos y brutalizado por los poderes de su tiempo, y cuya muerte representa además, simbólicamente, tanto el sufrimiento de todo ser humano en el mundo, como la muerte sacrificial de su ego a la voluntad divina y su renacimiento a —y en— un plano superior, lo que aquí está representado por la salvación de Vera por el servicio de Jara, quien sacrifica su vida para entregar el agua viva; el que porta a Cristo —Cristóbal— es el que porta el agua viva, que significa el renacimiento de Vera.* Sin embargo, el asunto no se agota, por supuesto, ahí.

En la línea esotérica de interpretación que hemos sostenido como principal en esta investigación, lo que tenemos no es sólo la salvación de Vera por el agua viva, sino que muestra cómo la sed, en tanto necesidad espiritual,

como todo lo que es fundamental, representa tanto una posibilidad de destrucción como de salvación.

Anochese. Desmoralización. Cansancio. Impotencia. Rabia. Nubes de mosquitos; enormes como tábanos, nos lancetea sin descanso. No hay defensa contra ellos. Me arde en el codo el rasguñón de bala ganado durante el repliegue. Pero más me arde la sed en la garganta, en el pecho. Llaga viva por dentro. No ha llegado el agua a las líneas. Esperándola, uno escupe polvo.⁵¹⁴

En efecto, la *necesidad espiritual* es aquí una *herida interna abierta, que arde*, representada simbólicamente por la sed extrema en el campo de batalla de la Guerra de la Sed; polvo somos y en polvo nos convertiremos. Y si en un principio lo único que hace es acentuar su negatividad, haciendo aparecer emociones hasta ahora poco presentes conscientemente en Vera, como la rabia, también lo lleva a quitar la vida de *Pesebre* —su comentario irónico de la risa de éste al experimentar el otro lado, el más allá, es muy fuerte—, pero también la de *Cristóbal*, como signo de un profundo *insight*: como señaló Erich Fromm, con gran agudeza y hondura en la comprensión del corazón humano, quien no puede trascender creativamente, lo hará destructivamente, porque la trascendencia es una *necesidad propiamente humana*, y no un simple deseo, por lo que debe satisfacerse, buena o malamente, pero satisfacerse, para a continuidad de la vida⁵¹⁵. En este caso, la necesidad espiritual se relaciona con estos dos asesinatos, con la destrucción de estas dos figuras del *hijo de(l) hombre*.

Sin embargo, también lo lleva a una *transformación, situación que constituye un cambio cualitativo que hasta ahora no hemos visto que haya sido señalado por la crítica: el sacrificio que Cristóbal Jara ofrece de su vida*, representado por el cumplimiento de su misión de llevar el agua hasta las líneas del frente de batalla, *es una muerte que, como la de una semilla, genera más vida, representada por la salvación de Vera y su cambio, del que se nos informa* —otro acierto de Roa Bastos— *indirectamente en la novela*. Así, desde este punto de vista, *después de la guerra, sabemos que Vera vuelve a Itapé y se convierte en el*

⁵¹⁴ Id. *Ibid.*, pág. 256.

⁵¹⁵ V. su propuesta de la situación humana y de cuáles y por qué serían, en consecuencia, las necesidades propiamente humanas, y en particular de la de trascendencia como una de ellas, en ERICH FROMM *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, traducción de Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, págs. 26-61 (y especialmente págs. 37-39).

*primer alcalde elegido democráticamente. Esto, no sólo representa el reemplazo del lujurioso y abusador Melitón Isasi en el poder —como se recordará, ajusticiado por los hermanos Goiburú al término de la Guerra del Chaco—, que para Vera erróneamente era como “un sarcasmo de la suerte”⁵¹⁶, cuando no era sino una evidente mejoría para la gente del pueblo, partiendo por las jovencitas, sino que por un lado es un contraste abierto con la abulia, indiferencia, negatividad y falta de acción características de Vera hasta entonces como personaje, pero también, por otro, es una forma concreta y activa de éste de servir a sus semejantes, en esta nueva oportunidad de la vida, luego de ser salvado por el agua que portaba Cristóbal, lo que está en plena coherencia, tanto con lo central del ejemplo extremo de éste —abandono de sí mismo y entrega a la voluntad de divina a través del servicio a los demás—, como con la lógica de la así llamada por Meliá *economía de reciprocidad* que —como vimos no sólo teóricamente con Meliá y Temple, sino artística y prácticamente, a través de los ejemplos de crísticos transfiguración transcultural en la novela— no consiste en “el interés para sí, sino en el interés por el otro”, esto es, en un gesto sobre todo humano, el “del don”⁵¹⁷, y en el que coinciden tanto los testimonios de la vida de Jesús, como las tradiciones espirituales (y dentro de ellas, por supuesto la que más aquí nos importa, el Sufismo) y la sabiduría de la cosmovisión guaraní. De esta manera, si el agua había servido para conectar el fin de la primera como de la tercera y última de las transfiguraciones culturales (la muerte de sed de Gaspar y la muerte de Cristóbal por calmar la sed de otros), su simbolismo central de posibilidad de muerte y de vida articula también dos momentos claves de la vida de Vera, hacia el comienzo y hacia el final: si la posibilidad de muerte se encuentra en la escena que recordamos, en la que siendo pequeño casi fue ahogado por los hermanos Goiburú, siendo rescatado por el Cristo de Itapé o por una rama de árbol, la posibilidad de vida se articula en medio de la Guerra la Sed, en su peor momento, cuando la muerte blanca lo tenía delirando: después de beber el agua viva, el agua de la vida que llevaba en su camión en llamas el*

⁵¹⁶ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., pág. 363.

⁵¹⁷ V. supra los textos en el cuerpo correspondientes a la nota 405.

que porta(ba) a Cristo, es que vemos dejamos de leer las vacilaciones y pensamientos negativos de Vera, y nos enteramos indirectamente del cambio de actitud, de praxis vital en él. Ello se relaciona con lo que vimos a propósito de Ludmer, de cómo los personajes crísticos son narrados, contados en lugar de contarse, pero también y sobre todo, con la posibilidad de transformación interna —también contenida en el simbolismo primordial del agua— que hemos venido viendo en los personajes principales a través de la novela, primero en las transfiguraciones transculturales, pero también, cambiando lo que hay que cambiar, en Casiano y Natí, en “las tres Marías” (que, como las bíblicas, nunca abandonaron a su figura de Jesús⁵¹⁸) y ahora en Vera, cuestión que ha sido, hasta donde sabemos, completamente obliterada, no vista o invisibilizada por la crítica⁵¹⁹.

Pero como siempre, Roa Bastos acierta en abrir la perspectiva interpretativa y deja espacio a la ambigüedad: sabemos también que Vera muere después de un tiro, no se sabe si accidentalmente percutado por un chico o como suicidio.

(...) Pienso en los otros seres como ellos, degradados hasta el último límite de su condición, como si el hombre sufriente y vejado fuera siempre y en todas partes el único fatalmente inmortal.

⁵¹⁸ V. ANTONIO PIÑERO *Jesús y las mujeres...* op. cit., págs. 83-138, 147-187, y HANS KÜNG *La mujer en el cristianismo*, traducción de Daniel Romero, Madrid, Trotta, 2011, págs. 13-20 y 92-117.

⁵¹⁹ El simbolismo primordial del agua no habla tanto de su condición de elemento o material primordial, como origen de toda vida, no obstante lo cual, como todo gran símbolo material, implica tanto la posibilidad de muerte (por exceso como ahogamiento, como carencia como sed) y de vida; todo lo que da la vida, puede quitarla, en el bien entendido además de que, como hemos venido viendo a lo largo de la investigación, el ciclo de la continuidad de la vida en el mito implica la muerte como uno de sus momentos, pero no como el final último de la continuidad de la gran corriente de la vida, y tanto en el mito como en el esoterismo cristiano ello está representado por las figuras de crucifixión (como muerte del cuerpo y/o del ego, pues el cuerpo *es* en buena medida el ego) y resurrección (renacimiento al Espíritu, a una nueva conciencia, en vida y/o después la muerte física). En este sentido, ha escrito Cirlot: «En suma, las aguas simbolizan la unión universal de las virtualidades, *fons et origo*, que se hallan en la precedencia de toda forma o creación. La inmersión en las aguas significa el retorno a lo preformal con su doble sentido de muerte y disolución, pero también de renacimiento y nueva circulación, pues la inmersión multiplica el portencial de la vida. El simbolismo del bautismo, estrechamente relacionado con el de las aguas, fue expuesto por san Juan Crisóstomo (*Homil. in Joh.*, XXV, 2): “Representa la muerte y la sepultura, la vida y la resurrección... Cuando hundimos nuestra cabeza en el agua, como en un sepulcro, el hombre viejoreulta inmerso y enterrado enteramente. Cuando salimos del agua, el hombre nuevo aparece súbitamente”. La ambivalencia de este texto es sólo aparente: la muerte afecta sólo al hombre natural, mientras que el nuevo nacimiento es del hombre espiritual, en esta particularización del simbolismo general de las aguas.» V. EDUARDO CIRLOT op. cit., pág. 69 (los destacados son del autor). Para la referencia a lo de Ludmer, en tanto, V. supra. los textos en el cuerpo y las fuentes que corresponden a las notas 99 y 503.

Alguna salida debe haber en este monstruoso contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso pensar que la raza humana está maldita para siempre, que esto es el infierno y que no podemos esperar salvación.

Debe haber una salida, porque de lo contrario...⁵²⁰

En este párrafo, puede verse con maestría, tanto la esperanza prevalente en Vera, como la posibilidad de la duda hacia el final, la duda en el sentido de la vida y en la posibilidad de salvación, sin la cual aquélla no tendría sentido. Así, a propósito de su muerte y del final de la novela, quienes leen la figura de Vera en la clave tradicional del intelectual antiheroico bien pueden optar por la tesis de que se le escapó un tiro, un “accidente con resultado de muerte” que mostraría el sinsentido de la vida por el que sufrió el mismo Vera, o que dicho aparente accidente responde más bien a su culposa autonegación interna, al modo oximorónico de un “suicidio accidental” o de una suerte de decisivo *lapsus* mortal, que les parecerá la más coherente.

No obstante, y aunque desde luego las opciones anteriores no son descartables del todo, nos parece que estas tesis son menos probables que la otra opción que parece como posible en la novela, que, aunque cercana, no tiene las mismas connotaciones de las anteriores, pues no sólo es más coherente con su decisión de proponerse como candidato alcalde y ejercer luego de haber ganado los comisos, sino que también lo es con que se haya preocupado por el destino concreto de Crisanto Villalba (escribe a Rosa Monzón por el caso, quien le dice que es “*su deber*”, lo que recuerda *la misión* de Cristóbal, enviarlo a Asunción para su tratamiento mental, lo que recuerda el caso del padre de Cristóbal, Casiano) y con el hecho de que, de *motu proprio*, decida llevar al hijo de éste, Cuchuí, a vivir consigo. Sobre la muerte de Vera, nos dice Rosa Monzón en una carta hacia el final de la novela:

«... Así concluye el manuscrito de Miguel Vera, un montón de hojas arrugadas y desiguales con el membrete de la alcaldía, escritas al reverso y hacinadas en una bolsa de cuero. Las había escrito hasta poco antes de recibir el balazo que se le incrustó en la espina dorsal. (...) Las he copiado sin cambiar nada, sin alterar ni una coma. Sólo he omitido algunos fragmentos que me conciernen personalmente; ellos no interesan a nadie.

⁵²⁰ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., pág. 369.

»Las versiones del accidente resultaron contradictorias; algunas declararon que el tiro se le había escapado a él mismo, mientras limpiaba la pistola; otros, que al chico, a quien el alcalde daba el arma en ocasiones para que jugara con ella. El sumario optó por la primera versión.»⁵²¹

En nuestro caso —además de sospechar, por los fragmentos omitidos a los que se refiere en esta cita, una posible relación entre Vera y la doctora Monzón—, a diferencia del sumario (que claramente se decanta por la versión menos problemática de un punto de vista legal y moral), optamos por la tesis de la muerte no voluntaria, sino accidental de Vera, a manos del chico. Y no por simple coherencia con el hecho de que se trataba de un hombre entrenado en el uso de armamento, sino que también porque este tipo de muerte constituye la salida karmática que en clave cristiana se expresa como “todos los que tomen la espada, a espada perecerán” (Mt. 26: 52), en que luego de matar a dos figuras de “el hijo”, es asesinado por una de ellas, muertes, además, todas sin dolo. Finalmente y sobre todo, esotéricamente constituye la manera en que, dentro de la clave de la novela, Vera tiene la oportunidad de perder su vida en medio y a través del servicio a los demás, a Crisanto y especialmente a Cuchuí, quien de alguna manera representa a una de las figuras más tradicionales del ser humano débil y necesitado: un niño, con un padre con trauma postbélico y, por ello, en la práctica huérfano, y como dijo Jesús a sus discípulos: “... cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis” (Mt. 25:45).

Todo ello —a despecho de que a Martínez y Carriquiry les parezca que le queda grande— está en completa consonancia con la caracterización nominal del personaje: su nombre en el original hebreo (Mi-kha-El) significa “Quién como Dios”⁵²² y alude también al arcángel Miguel, jefe de los ejércitos de Dios y cuyo enemigo principal es Lucifer, habiendo sido quien protegió al pueblo de Israel durante su marcha por el desierto. Asimismo, en el Apocalipsis (Ap. 12:7-9) se dice que vence a Satanás en una gran batalla el Cielo, habiendo tomado éste la forma de “Dragón”, que esotéricamente simboliza al ego, al pequeño yo⁵²³. En este sentido, *la caracterización nominal de Miguel nos indica la lucha interna*

⁵²¹ Ibidem.

⁵²² V. G.M.Z. *Diccionario de los nombres* op. cit., pág. 63.

⁵²³ V. supra el texto de Rumi que corresponde a la nota 237.

entre el verdadero yo —el soplo divino que nos une e identifica con Dios— y el falso yo egoico. Asimismo, Vera, alude a lo verídico, a lo verdadero, lo que obviamente se relaciona no sólo con esta lucha interna como representación de la condición humana, sino asimismo con la condición sufriente del ser humano, pero también a su función de narrador y, en este caso, de “evangelista negativo”, que denuncia y fustiga el sufrimiento, en consecuencia con la ideología más o menos explícita y consciente de la novela, cuando es producto del maltrato entre los seres humanos, como consecuencia de la lucha del ser humano contra sus propios demonios:

Algo tiene que cambiar. No se puede seguir oprimiendo a un pueblo indefinidamente. El hombre es como un río, mis hijos..., decía el viejito Macario Francia. Nace y muere en otros ríos. Mal río es el que muere en un estero... El agua estacada es ponzoñosa. Engendra miasmas de una fiebre maligna, de una furiosa locura. Luego, para curar al enfermo o apaciguarlo, hay que matarlo. Y el suelo de este país ya está bastante ocupado bajo tierra. «¡Los muertos bajo tierra no prenden...!»

Temo que un día de esto vengan a proponerme, como allá en Sapukai, que les enseñe a combatir. ¡Yo a ellos..., qué escarnio! Pero no, ya no lo necesitan. Han aprendido mucho. El camión de Cristóbal Jara no atravesó la muerte para salvar la vida de un traidor. Envuelto en llamas sigue rodando en la noche, sobre el desierto, en las picadas, llevando agua para la sed de los sobrevivientes.⁵²⁴

Pero el hombre sufre no sólo cuando y porque es explotado; ésa es una causa real y concreta del sufrimiento del ser humano, que sufre también por negarse a sí mismo de distintas maneras —la culpa de Vera y su no saber perdonarse—, pero también, como sabemos, ésas no son —al menos para nosotros— la herida última viva, la que motiva todas nuestras búsquedas, nuestra rendición o destrucción: el sufrimiento por la necesidad espiritual insatisfecha está por detrás de la explotación y no se satisface con ningún placer, con ninguna propiedad o bienestar material en el mundo. Y no sólo el sufrimiento identifica a Vera con los Cristos de la novela como realidad cumplida, y, desde ahí —en tanto Jesús es el arquetipo en nuestra cultura de la totalidad de lo humano— con todos los y las demás, al menos en potencia: no hay que olvidar la transformación interna que hemos visto, que hemos

⁵²⁴ V. AUGUSTO ROA BASTOS *Hijo de hombre* op. cit., págs. 362-363.

propuesto y compartido, que aquí, retomando la simbología del agua, habla de la muerte del río como estero, estérilmente, en sí mismo, en su propia pequeñez, o la muerte del río en otros ríos, esto es, en la vida de nuestros semejantes (como Gaspar, Alexis y Cristóbal, pero también María Rosa, María Regalada, Casiano y Natividad, o hacia el final de sus días Salu'í y, como hemos visto, el mismo Miguel) o en el mar, como imagen de la divinidad, de la totalidad a la que todos los verdaderos ríos llegan. Los ciclos de la vida se repiten históricamente a través de futuras nuevas rebeliones o levantamientos (la memoria social se nutre del recuerdo de las experiencias de los que ahora están muertos), pero también y sobre todo en la existencia concreta, en el día a día, y más profundamente, en la posibilidad de comenzar a despertar, de renacer al Espíritu, a través de la muerte en vida o de la muerte física... Esa verdad, nos parece, se le escondió conscientemente al propio Vera —al menos en su narración directa—, al narrador base, e incluso, quizás, al propio Roa Bastos, aunque, como esperamos haber podido mostrar, se encuentra en el fondo de la novela a cada paso, más allá o acá de la ideología consciente de los personajes y narradores de la novela e incluso de su autor.

Por supuesto, no planteamos que Vera se transformase en un santo ni mucho menos, pues, como hemos visto, por la perspectiva humanista de la novela, ni siquiera a los personajes crísticos que representan verdaderas transfiguraciones transculturales debe leérselos en esa clave, sino más en una cercana, orientada en dos direcciones fundamentales.

En primer lugar, orientada a la resistencia frente al dolor que implica de suyo la vida humana, desde las enfermedades y la degradación natural del cuerpo, hasta las frustraciones psicológicas por obtener y/o no lo que deseamos, por perder lo que tenemos o no poder satisfacer la necesidad humana de vivir con sentido y la espiritual de absoluto, de reencontrarnos con la totalidad cósmica que algunos llamamos Dios, y, más en concreto y en particular, como algo relevado muy explícitamente en la novela, el maltrato de parte de otros seres humanos en la vida social; al respecto, en clave esotérica, de acuerdo tanto con las tradiciones espirituales como con la sabiduría de la cosmovisión guaraní,

hay que resistir porque —como hemos visto y recordado en más de una ocasión— todo, bueno y malo, viene de Dios, y todo cambio social parte por la propia praxis vital.

En segundo lugar, y sobre todo, la clave de lectura para interpretarlos está orientada, como también vimos, a la renuncia al propio yo en virtud del servicio a los y las demás, todo lo cual ya implica voluntaria o involuntariamente otro grado, otro nivel de conciencia, de ser y estar en el mundo. Ambas orientaciones están desde luego en la figura de Jesús y en la de todos los profetas y santos, anteriores, contemporáneos y posteriores a él, sólo que ellos no se les aplica sólo el amar a su prójimo como sí mismos, sino también el amar a Dios por sobre todas las cosas; aunque, sin duda, la paciencia y el sacrificio, la resistencia y la renuncia a sí mismos a través del servicio a los demás, son cuestiones muy cercanas y no menores, maneras muy concretas y altas de expresar un corazón más abierto y amoroso, un estado del conciencia muy superior al medio. En este sentido, luego de la salvación real y simbólica por el agua física y metafísica que portaba la figura de Cristóbal, nos parece que a la vista de nuestra propuesta de lectura, resulta claro cómo el personaje de Miguel Vera muestra un cambio en esta dirección.

De esta manera, y finalmente, una vez comprendido el sentido de la figura de Vera como narrador y personaje, y su transformación hacia el final en el sentido del personaje crístico que lo salvó, vemos cómo florece la semilla del ejemplo de Cristóbal, cómo el río que fue Cristóbal comienza a fluir también por Miguel, aunque éste continúe sintiéndose culpable por su involuntaria falla a la causa del pueblo.

Asimismo, atendiendo al simbolismo de la figura de Jesús que hemos visto en toda la obra, a través de las tres transfiguraciones transculturales que en conjunto la estructura y articulan como un todo, y alrededor de cuyo espiral se reúnen los demás personajes principales, que se relacionan estrechamente con ellos y que ven, en ese contacto, a través de esa interacción humana, sus vidas transformadas para mejor, llegamos a comprender el sentido, ya no solo el explícito de la novela, el de la resistencia del hombre frente al dolor, el de la

entrega a los semejantes como respuesta a la necesidad de la liberación social del ser humano en la historia, como sentido posible y realizable de la vida, sino también uno más profundo, más intemporal, el de la renuncia al propio yo, el de la muerte no como un final absoluto, sino como un momento dentro del ciclo mayor de la vida, como una oportunidad de continuar la vida por la vía de la reunión con *la totalidad de lo que es*, sentido que —como Cristóbal y los y las demás personajes— *Hijo de hombre* porta y conforma como una señal, como un horizonte quizás no autoconsciente ni declarado, pero hacia el cual simbólicamente apunta.

Porque como dijo el propio Jesús:

De cierto, de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto.
El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará. (Jn. 12: 24-25)

V. Conclusiones. *Hijo de Hombre*: evangelio apócrifo y negativo de tres y muchos cristos. Resumen y síntesis, perspectivas para una posible liberación.

1. Hijo de hombre: crónica poética de la historia humana, de Latinoamérica y del Paraguay. Perspectivas a seguir, primera exposición de resultados y balance de la investigación.

Son varias las perspectivas que se abren a partir de este trabajo, desde cuestiones que se tocan en él a otras que no, y en las que, tanto por razones del desarrollo mismo de la investigación (de pertinencia en relación al objeto escogido y al problema configurado), como a limitaciones de extensión y otras, no hemos podido ahondar en esta oportunidad. Así, por ejemplo, dentro de las primeras está, por una parte, la posibilidad futura de un estudio comparativo entre *Hijo de hombre*, *Yo el Supremo* y *El fiscal*, es decir, de la trilogía del monoteísmo del poder, para encontrar las distintas modulaciones de dicho monoteísmo, y, por otra, la posibilidad de otro estudio comparativo de la obra de Roa Bastos y la de otros importantes autores latinoamericanos que este trabajo apenas se mencionan, como es el caso de José María Arguedas (a propósito del tratamiento amoroso, transcultural y subversivo, que hacen del castellano con una lengua perteneciente a los pueblos originarios y a su propia biografía desde la infancia: el guaraní y el quechua —o quichua—, respectivamente) o como también el de Carlos Droguett (a propósito de tratamiento de una transfiguración narrativa transcultural, altamente crítica con el orden social capitalista y con la visión de Jesús y que de la creencia tiene la iglesia católico-institucional)⁵²⁵.

⁵²⁵ Para un primer contraste entre la obra de Roa Bastos y la de Arguedas, V. ÁNGEL RAMA *Transculturación narrativa...* op. cit., págs. 103 y 173-193, y GUSTAVO MARTÍNEZ y MARGARITA CARRIQUIRY *Roa Bastos...* op. cit., págs. 20-23. Para un primer acercamiento entre

Dentro de las segundas, en tanto, puede hacerse dialogar esta investigación — u otra análoga— con marcos literarios y culturales más amplios. Un ejemplo de lo primero sería contrastar y discutir las transfiguraciones narrativas europeas con las latinoamericanas, buscando formular hipótesis acerca de posibles patrones culturales comunes y distintivos, sobre el trabajo literario con Jesús, una de las figuras más decisivas e importantes de la historia de Occidente, y para lo cual esta investigación ha sentado un primer paso, especialmente en lo referente a uno de los elementos del que desconocemos antecedentes previos a esta investigación: nos referimos al catálogo de las obras latinoamericanas que realizan algún tipo de transfiguración literaria. Por su parte, como ejemplo de lo segundo, puede conectarse una investigación como ésta (el trabajo sobre un tema y obra particulares) o como las que se están haciendo ahora más a menudo (esto es, trabajar con un tema dentro de varias obras que comparten marcos epocales y/o los marcos de una literatura nacional o regional), y analizar una obra transfigurativa o un conjunto de ellas a partir de las problemáticas teórico-críticas actuales que aparecen en el reciente e interdisciplinario “Debate sobre Dios”⁵²⁶.

No obstante, por las razones antes mencionadas, dichas cuestiones esbozadas quedarán para futuros trabajos, a realizar por nosotros u otros investigadores.

Por ahora, nos limitaremos a realizar un balance de la presente investigación, retomando algunos de los que estimamos sus principales hallazgos.

1.1. *La forma inicial I: Odiseo y Edipo, aventura y conocimiento (o la construcción de la subjetividad y la búsqueda de la verdad del sí mismo, a través del viaje y de la investigación)*

En su discurso de recepción del premio Iberoamericano de Letras José Donoso en la Universidad de Talca en 2005, publicado nueve años después con el título de “Modos de narrar” en su *Antología personal*, Ricardo Piglia plantea algunos

la obra de Roa Bastos y la de Droguett, V. ROBERTO AEDO «Más allá de las subalternidades crucificadas: la imagen de Jesús como símbolo articulador en *Hijo de hombre*», op. cit, págs 147-148.

⁵²⁶ V. supra nota 4.

elementos que estima como esenciales del fenómeno narrativo mismo, y que bien pueden servirnos de guía impensada e involuntaria, para repasar sintéticamente algunos de los principales resultados de la presente investigación.

Para este narrador y —para nosotros sobre todo— notable ensayista argentino, la *forma inicial*, esto es, la forma conjetural del primer relato anterior a toda consideración genérica, correspondería a dos modelos básicos; uno donde el narrador ha sido un viajero, que reconstruye el trayecto vital de la experiencia, y otro en el que el narrador ha sido un “sabio de la tribu”, que descifra los signos de una historia oculta o de un sentido profundo que no está al descubierto:

Si pensamos en esa historia larga de la narración, de las formas de la narración, de los modos de narrar, podríamos imaginar que ha habido entonces dos modos básicos de narrar que han persistido desde el origen, dos grandes formas, que están más allá de los géneros y cuyas huellas y ruinas podemos ver hoy en las narraciones que circulan y que nos circundan. El viaje y la investigación como modos de narrar básicos, como formas estables, anteriores a los géneros y a la distribución múltiple de los relatos en tipos y en especies. Estamos frente al ur-relato, la forma que da lugar a la evolución y a la transformación.

Etimológicamente, narrador quiere decir “el que sabe”, “el que conoce”, y podríamos ver esa identidad en dos sentidos: el que conoce otro lugar porque ha estado ahí y el que adivina, intenta narrar lo que no está o lo que no se comprende (o mejor: a partir de lo que no se comprende, descifra lo que está por venir).⁵²⁷

En este punto, Piglia recuerda con acierto la *Poética* de Aristóteles, a propósito del doble movimiento de toda trama básica: “el paso del hogar a la aventura (*peripeteia*, viaje) y el paso de la ignorancia al conocimiento (*anagnórisis*, investigación)”. Mientras que en el primer movimiento lo central se encuentra en aquello que sucede, en la lógica de la acción, el segundo, en cambio, se constituye por medio de una pregunta que estructura una búsqueda, una indagación. Cada una de estas formas básicas de narrar ha constituido su propia subjetividad, su propio tipo de héroe, a modo de cristalizaciones creadas por la repetición de dichas formas y que terminan por sostenerlas. En este sentido, los arquetipos literario-clásicos estarían dados por las figuras de Odiseo y Edipo, respectivamente, como modelos

⁵²⁷ V. RICARDO PIGLIA *Antología personal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pág. 248; los destacados son del autor.

fundamentales de construcción del relato y como metáforas básicas de la construcción de la subjetividad:

Podríamos ver la historia de la narración como una historia de la subjetividad, como la historia de una construcción de un sujeto que se piensa a sí mismo a partir de un relato, porque de eso se trata, creo. La historia de la narración es también la historia de cómo se ha construido cierta idea de identidad.

Podríamos entonces pensar que esos dos grandes modos de narrar han construido sus propios héroes. Está la gran tradición del viajero, del errante, del que abandona su patria; el astuto Ulises, el *polytropos*, el hombre de muchos viajes, el que está lejos, el que añora el retorno; el sujeto que está siempre en situación precaria, el nómada, el forastero, el que está fuera de su hogar y vive con la nostalgia de algo que ha perdido. (...) A partir de su propio aislamiento, se constituye como un sujeto. (...) Y, desde luego, el otro héroe de la subjetividad, la otra gran figura, es Edipo, le descifrador de enigmas, el que investiga un crimen y al final termina por comprender que el criminal es él mismo. Es Edipo el que protagoniza esa estructura de la narración como investigación, y por lo tanto, como un relato perdido que es preciso reconstruir. Y ese relato ausente es la historia de su vida.⁵²⁸

Piglia recuerda con acierto a Aristóteles, pero parece olvidar muy convenientemente a Benjamin —a quien, podríamos apostar, con seguridad había leído—, quien en su conocido ensayo “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov” de 1936, ya había planteado que el núcleo de lo narrado consistía en una experiencia, una “sabiduría entregada con los materiales de lo vivido”, además de proponer a las figuras del marinero y del campesino como estirpes narrativas fundamentales —como tipos de narradores, y hasta de artistas, diríamos nosotros—, en donde el primero representa el conocimiento de lo otro y, el segundo, el conocimiento de lo propio⁵²⁹, lo que también adelantaría, al menos en cierta medida, la distinción propuesta de Rama que en el ámbito literario y latinoamericano distingue entre narradores cosmopolitas y transculturales⁵³⁰, respectivamente.

Sea como fuere, desde estas consideraciones, tenemos que, desde un cierto punto de vista, de acuerdo con lo que hemos visto, *Hijo de hombre* cumple con ambos modelos narrativos fundamentales, el del viaje y el de la investigación, que son, como agudamente intuye Piglia, formas de conocimiento del mundo y,

⁵²⁸ V. Id. *Ibid.*, para las citas en el cuerpo págs. 248-250 y, en párrafo aparte, págs. 249-250; los destacados son del autor.

⁵²⁹ V. WALTER BENJAMIN *Iluminaciones*, edición y prólogo de Jordi Ibañez Fanés, traducciones de Jesús Aguirre y Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2018, págs. 225-251.

⁵³⁰ V. ÁNGEL RAMA *Transculturación narrativa...* op. cit., págs. 20-39.

sobre todo, del misterio del sí mismo, de la interioridad de los sujetos como instancia de recepción y de reconfiguración de los datos del mundo, y que él plantea —en un lenguaje más contemporáneo, más compartido por y socializado en el ámbito académico— como formas de configurar el relato y, con él, la subjetividad.

Con respecto al primero, en la novela el viaje o desplazamiento lo constituye sobre todo la vida de Miguel Vera; a través de ciertos hitos vinculados a sus edades, desde la infancia hasta la madurez y la muerte, vemos no sólo la construcción de su *bildungsroman*, sino también parte de la historia viva de su pueblo, del Paraguay, desde las narraciones de tiempos del dictador Francia narradas por Macario, hasta poco después de la Guerra del Chaco. En este viaje —otra matriz mítica que podría estudiarse con provecho en investigaciones futuras de esta proteica novela—, en tanto que intelectual de clase acomodada de su tiempo, Vera conoce lo otro campesino-popular y epocal-histórico de su propio país, y las instancias de la Guerra de Troya, el cíclope, las sirenas y Circe, son reemplazadas aquí por la iniciación a la vida militar, su participación en los preparativos para el levantamiento campesino-popular, la traición involuntaria, la cárcel correspondiente y la Guerra de la Sed, viaje que concluye con el retorno a la Ítaca de Itapé, cuyo parecido vocálico subraya también la diferencia, desplazando el acento desde la primera a la última sílaba. El viaje externo/interno de Odiseo se resuelve en el regreso, en la sangrienta recuperación de su reino ocupado en la práctica por los pretendientes, y en el amoroso reencuentro con Penélope; el de Vera, en tanto, considera el sangriento saldo que queda para los sobrevivientes de la guerra, y el amoroso reencuentro con el pueblo de Itapé: el cínico, distante, descreído y hasta nihilista teniente Vera se vuelca al servicio público, como el primer alcalde *electo en y por* el pueblo. Este reencuentro de Vera con su pueblo, a través de su participación en la guerra y su servicio posterior, representa al nivel de historia personal un fenómeno que Roa Bastos percibió como el reverso de las terribles causas (los intereses de la Standard Oil) condiciones (la sequedad del Chaco y la batalla misma) y consecuencias (la gran suma muertos, el empobrecimiento y retraso

del país) de la Guerra del Chaco: la unión del pueblo paraguayo, más allá de las diferencias de clases⁵³¹.

Ahora bien, si desde el punto de vista de Miguel Vera como narrador, se trata aquí de la configuración del sujeto a través del accidentado viaje de su vida, desde la perspectiva del narrador base, y como hemos podido ver a través del examen del intertexto bíblico desde el título y los epígrafes en adelante, la vida de Vera es la pauta que conecta experiencialmente en el mundo narrado a Gaspar Mora, Alexis Dubrowsky y Cristóbal Jara, los tres personajes que hemos visto constituyen transfiguraciones (Ziolkowski) transculturales (Ortiz/Rama) de la figura de Jesús, y, desde aquí, toda la novela puede leerse en otra clave, en la de la búsqueda, en la de la investigación: el drama del intelectual que busca conectar humanamente con el destino de sus semejantes, más allá de sus diferencias de clase y mundo cultural, sirve a nivel de la trama como una concreción para investigar cómo se rearticula la figura de Jesús en un entorno socio-histórico concreto, muy distinto, pero a la vez parecido al de la Palestina de la época del Mesías (Dri). De esta forma, la novela muestra la problemática del intelectual latinoamericano encarnado en Vera, como un caso de dificultosa unión de contrarios (intelectual y militar, con una infancia cercana al mito, a la

⁵³¹ En una de las mejores síntesis dialécticas sobre el conflicto, nos dice Roa: «... esta guerra, que produjo cien mil muertos, para dos países pequeños, ha sido una experiencia también bastante lamentable en los anales de la historia de Latino América. (...) De enorme crueldad, no sólo por la índole de la guerra en sí, sino también por el terreno en que ésta se desarrolló, un terreno hostil, tremendamente duro para los combatientes, sobre todo para esta pobre gente que bajaba del altiplano a esta zona tórrida del Chaco, una región que por momentos parece tener un paisaje casi lunar, de cráteres encendidos por ese sol de hierro que es el que marca el clima paraguayo; fue una guerra muy dura en todos los sentidos. (...) creo que la sangre humana derramada, no se paga con nada; aunque tuviera muchísimo valor, aunque este mar de petróleo que se supone que existe a mucha profundidad bajo esta enorme extensión del Chaco fuese verdad, creo que no bastaría pagar una sola gota de sangre humana vertida por una guerra entre hermanos. (...) Esa guerra marcó, por supuesto, todas las heridas que marcan las guerras, las influencias negativas, pero también generó, como contraparte, quizás, un fenómeno histórico que se daba, que se volvía a dar en el Paraguay por segunda vez: una especie de encuentro, de toda la ciudadanía, por encima de las fronteras, de las limitaciones de estratos sociales, de clases sociales. El Paraguay es un país muy agrario, muy campesino, cuya mayoría poblacional está constituida por este tipo de gente, de manera que esa especie de confraternidad en las trincheras, entre los doctores, entre la gente culta, entre los universitarios, y los campesinos, marcó un reencuentro, en que lo que realmente se vio eran las raíces comunes de este pueblo, raíces que estaban incluso en una comunidad de lengua (...) con dos lenguas». Transcripción propia de fragmentos de la entrevista de Joaquín Soler Serrano a Augusto Roa Bastos en el programa *A Fondo*, de Radiotelevisión Española, emitida por primera el 5 de diciembre de 1976. V. <https://www.youtube.com/watch?v=FsmblXrSYlk> (para la entrevista completa a nuestro autor, ver 00:39 a 55:03; para todo el arco de la reflexión citada, ver entre 06:23 y 12:19) (revisada por última vez 14.07.2019).

sexualidad y la selva, y una madurez cercana al desencanto del mundo, al descreimiento crítico, a la parálisis de la razón) y, al mismo tiempo, de transformación interior, como un cambio *a imagen y semejanza* del sentido de las vidas que hemos visto de Gaspar (Jesús como artista), Alexis (Jesús como sanador) y Cristóbal (Jesús como revolucionario), que, superando como Cristo las condiciones concretas y limitadas de su existencia material (Tillich), transforman amorosamente las vidas de quienes tocan con su ejemplo y praxis vital (Macario y María Rosa; María Regalada y Alejo; Salu'í), en el mismo sentido en que hemos visto transformarse la del propio Vera: colocar la propia vida al servicio de nuestros semejantes.

Esta transformación se corresponde con algo que hemos visto no sólo como reconfiguraciones narrativas de las enseñanzas y comportamiento de Jesús de Nazaret, sino que hemos visto asimismo cómo es que *Hijo de hombre* constituye un texto cuya visión de mundo adelanta en casi una década a la proporcionada por la cristología latinoamericana, particularmente, la de la Teología de la Liberación. De esta manera, poniendo un claro énfasis en lo humano, en el “Camino del Hombre” por sobre el “Camino de Dios”, la novela no sólo se aparta de la visión dominante de la praxis cristiana de su momento histórico (derivación contemporánea del Cristianismo contrarreformista que llegara en la colonia) y de la gran amenaza que ésta entraña, desde dentro, para el ser humano, para la fe cristiana y su praxis, la de la idolatría (Gutiérrez) de una determinada imagen paternalista y castigadora, o de una idea puramente idealizada, espiritualizada y abstracta de Dios, sino que corresponde a los énfasis y principios que, consecuentemente, caracterizan a la cristología liberacionista y/o libertaria que emanaría poco más tarde desde Nuestra América, a todo lo largo y ancho del continente: la primacía de los elementos antropológicos, utópicos, críticos, sociales y ortoprácticos (Boff), que hacen que, por ejemplo, en la novela no haya sólo una, sino tres transfiguraciones transculturales de la figura de Jesús, todas las cuales se hayan comprometidas de manera concreta y vivencial, cotidiana y material con sus respectivas comunidades, ya sea fundando

escuelas, curando enfermos, participando en una rebelión campesina o sacrificándose en un frente nacional de batalla.

Sin embargo, si hacia adelante *Hijo de hombre* constituye una suerte de prolepsis de casi diez años del relato, de la relectura y paráfrasis bíblica realizada por buena parte de lo mejor de la cristología latinoamericana, también hemos visto que corresponde a una analepsis, en la medida en que sintoniza con la lógica y una praxis vital propia de la sabiduría de la cosmovisión guaraní: la manera en que Gaspar, Alexis y Cristóbal se comportan en sus determinados contextos, es la recurrencia con variaciones no sólo de la ética práctica cristiana, tanto del “Cristianismo primitivo”, como de ciertas reformulaciones contemporáneas como la de la Teología de la Liberación, sino también la de esa especie de praxis colectiva de los guaraníes, organizados comunitariamente en lo que modernamente podemos entender como una especie de *comunismo anárquico y/o democrático* (Bertoni/Meliá), basado en la lógica organizativa de una *economía de la reciprocidad* (Meliá/Temple), centrada en el bienestar del otro, sin Estado o manteniendo esa misma perspectiva y praxis vital a pesar de éste.

1.2. *La forma inicial II: Atenas y Jersusalén, logos y mythos (o la construcción de la subjetividad y la búsqueda de la verdad del sí mismo, a través del concepto y de la narración)*

Prosiguiendo con algunas de las ideas de Piglia en “Modos de narrar”, el autor de *Crítica y ficción* afirma —siguiendo a Leo Strauss— que hay “dos grandes tradiciones culturales que se identifican con dos ciudades, Atenas y Jerusalén”, es decir, una “tradicón filosófica del concepto”, de la argumentación lógico-conceptual que da origen en Grecia a la filosofía, y otra tradición, que es la de argumentar y enseñar por medio de la narración “unsentido que no está cerrado nunca” y en que, por ello, una historia remite a a otras y produce a su vez otras. Esta última corresponde, pues, a la “tradicón narrativa de la Biblia”, de “la experiencia narrativa

de la revelación”, que es también la de “Cristo con las parábolas y las fábulas y los relatos que dan a conocer la verdad de una manera distinta al modo en que la verdad se da a conocer a través del concepto”.

Piglia observa con acierto que esta segunda tradición cultural, vinculada espacialmente a Jerusalén y a la cultura judía que toma forma en los relatos de la tradición bíblica, es la que se conecta con el arte narrativo como su posible origen — cultural y metafórico— para Occidente, con la narración “como un modo de dar a entender, mostrar y no cerrar la significación”, en la medida en que ésta constituye

una especie de cadena de relatos que va construyendo la significación por fuera del sentido meramente conceptual, de la discusión o de las intervenciones y los debates. Es difícil no estar de acuerdo con un relato, la cuestión no es de ese orden, sino más bien del orden de la experiencia, y por eso se replica con otra experiencia. El saber circula ahí de otro modo, no se niega el sentido de lo que dice porque es incorrecto, no se enfrenta una significación equivocada con una significación cierta. (...) Las grandes tradiciones narrativas como los relatos bíblicos o *Las mil y una noches*, las grandes tradiciones narrativas a veces ligadas a tradiciones religiosas, a veces ligadas a tradiciones laicas, están fundadas en la noción del relato como un modo de transmitir una verdad que es siempre enigmática, que siempre tiene la forma de la epifanía, de la iluminación. Un relato es algo que nos da a entender, que no nos da por hecho el sentido, nos permite imaginarlo.⁵³²

Por supuesto, casi no hay que recordar aquí que los griegos sabían narrar, y muy bien: baste pensar en la poesía épica, en el notable acervo de su vasta tradición mitológica, y en que los propios arquetipos literario-clásicos que Piglia identifica de los dos modelos básicos de narración son personajes de obras griegas, quienes supieron narrar como pocos en verso épico y trágico. Pero si bien es cierto Grecia no fue sólo *logos* sino también *mythos* (esto es, en su acepción primigenia, narración), también es cierto que la filosofía como pensamiento conceptual, como un modo de conocimiento organizado sistemáticamente en categorías, es un invento griego, y que el conocimiento entre el *pueblo del Libro*, tomó sobre todo diversas formas de la lectura y del relato, a través de la *Torá*, pero también del *Talmud* o del *Zohar*, siempre abierto a múltiples niveles de interpretación y reescritura, como puede verse en la extraordinaria capacidad hermenéutica de los cabalistas y de otros sabios judíos.

⁵³² V. RICARDO PIGLIA *Antología personal* op. cit., págs. 250-251.

Desde ahí, que no es extraño que Luis Goytisolo, en su premiado *Naturaleza de la novela* (2013), haya llegado a postular que no sólo la novela moderna es la que comienza con el *Quijote*, sino que es la novela en tanto género en sí mismo, pues —de acuerdo con este autor— éste sólo podía haber surgido, como síntesis de diversos tipos de relato, en el horizonte del Occidente europeo, pues sólo ahí concurren tres factores *sine qua non* para su aparición y posterior expansión: primero, la secularización de los textos bíblicos, valorados por primera vez desde un punto de vista puramente literario, y difundidos —principalmente de forma oral— hasta llegar a ser el conjunto de relatos más y mejor conocido en toda Europa; segundo, la invención de la imprenta, que, en formato libro, ayudó a divulgar la Biblia, traducida a diversas lenguas vulgares, y, tercero, la recuperación de la cultura grecolatina, que, junto con otro gran acervo clásico de historias de tipo mítico-literario, también difundido gracias a la imprenta, concurrió, junto con los textos bíblicos, a la formación de un cierto público erudito. En este contexto, el influjo del Libro sobre el escritor naciente sería, aunque a menudo inconsciente, muy claro, en el que cabría realizar una importante distinción:

Dentro de ese influjo indirecto cabe incluso distinguir dos variantes, según nuestro autor se halle más próximo al espíritu del Antiguo Testamento, bien del Nuevo. Una cuestión, en lo fundamental, de planteamiento narrativo. Y es que los modelos que ofrece el Antiguo —al que por razones prácticas llamaremos la Biblia— son, desde el punto de vista del texto, claramente distintos de los que ofrece el Nuevo, al que por dichas razones prácticas llamaremos los Evangelios.⁵³³

Estos dos tipos de relatos, que se anclan en el sustrato bíblico, difieren tanto en los contenidos, como en el estilo y en el tono:

Los diversos libros que integran la Biblia, empezando por el Génesis, tienen un carácter eminentemente mítico y lejano a modo de un fresco perdido casi en las alturas. Literariamente no alcanzan la perfección formal de las epopeyas de Homero o de Virgilio, pero su vigor expresivo y su absolutismo conceptual hacen de ellos obras de calidad literaria, en modo alguno inferior, y de carácter no menos singular. (...) Lo que hace de los Evangelios un texto más cargado de vida que los pertenecientes al Antiguo Testamento es en parte consecuencia de la exposición, adecuadamente articulada, de los tres años de vida pública de Jesucristo, un tipo de relato de mejor asimilación que los escuetos y con

⁵³³ V. LUIS GOYTISOLO *Naturaleza de la novela*, Barcelona, Anagrama, 2013, págs. 24-25 (para la exposición de las ideas en el cuerpo, págs. 14-15 y 71-76).

frecuencia incoherentes resúmenes que en las historias bíblicas sirven para poner al lector al corriente del argumento propiamente dicho. Pero la clave de que el relato bíblico nos resulte mucho más próximo reside en el comportamiento humano de sus protagonistas por una parte y en el tono cotidiano con que se nos describen sus respectivos quehaceres por otra.⁵³⁴

Aunque como vimos, *Hijo de hombre* abarque los dos tipos de relatos fundacionales y a sus respectivos héroes, Odiseo y Edipo, ambos de origen griego, el enfoque narrativo-literario de la novela nos coloca, desde luego, en lo que Piglia identifica como espacio simbólico de Jerusalén: en el espacio de *mythos*, del acceso y/o de la construcción del conocimiento y/o del sentido a través del relato, a propósito de una verdad que este notable ensayista argentino califica como una que “es siempre enigmática, que siempre tiene la forma de la epifanía, de la iluminación”.

Y es que, como vimos, aunque en la novela el énfasis esté puesto en el “Camino del Hombre” y no en el “Camino de Dios”, en la humanización de Jesús, en su condición de ser humano realmente existente, como sujeto histórico que canalizó una importante carga mesiánico-política de su época y contexto socio-cultural (Fromm/Bloch/Puente Ojea), y también de acuerdo con lo que más tarde serían los énfasis característicos de la cristología latinoamericana (Gutiérrez/Boff/Dri), de todas maneras, en un plano connotativo, más allá o acá de las señales explícitas de la novela y de su autor acerca de ella, tanto por la carga mitológico-simbólica de la figura de Jesús, como por la carga simbólica del idioma guaraní que subvierte e insufla al castellano paraguayo de la novela (Barreiro-Saguier/Meliá/Roa Bastos), nos parece que ésta tiene, no sólo ni exclusivamente, mas sí también y sobre todo, un trasfondo interno, vinculado con la transformación individual e interior, que resulta una condición necesaria y anterior para pasar al Reino, primero como estado interno (Skali/Algan/Marion/Boff) y luego, y sólo luego y quizás, desde ahí, como realidad utópico-social compartida (Bloch/Boff/Roa Bastos).

Tratándose de una obra literaria que no es una novela histórica, la figura de Jesús no debe ni puede leerse sola y exclusivamente en clave socio-histórica,

⁵³⁴ Id. *Ibid.*, págs. 25 y 29.

ignorando la carga que ha ido adquiriendo su mitología, a través de la historia social, religioso-teológica y literaria, y, de acuerdo con lo que hemos planteado, el mito es el que canaliza, a manera de narración poético-simbólica, ciertas verdades misteriosas, de tipo interno o espiritual; de no ser así, no podría entenderse el hecho de que —*a contrario sensu* de lo que ha propuesto parte de la crítica— la historia socio-política del Paraguay esté relacionada directa y relevantemente con tan sólo una de las tres transfiguraciones narrativas de esta obra transcultural: Cristóbal Jara.

En este sentido, es menester recordar que, de acuerdo con la teología cristiana, la psicología, pero sobre todo con *Tasawuf*, Jesús no es un dios disfrazado de humano (Schillebeeckx/Küng), sino que un ser humano conectado íntimamente con Dios, que representaría lo que Dios desea del ser humano, como ser humano que trasciende sus condiciones concretas —limitadas y/u opresivas— de existencia (Tillich), o, más aún, las pasiones derivadas de su encarnación animal (Rumi), y que a través de su condición de Profeta o mensajero de Dios, de Mesías y maestro espiritual (Skali), dueño de sí mismo (en la medida en que controla sus pasiones y no es controlado por ellas) y vaciado de sí mismo (en la medida en que, habiendo domeñado su ego, Dios puede hablar y obrar más directamente en este plano a través de él), con y por lo que pasa a simbolizar la realización de la totalidad de las potencialidades del ser humano y, desde ahí, a constituirse por excelencia en el héroe cultural de Occidente (Jung), por cuanto expresa históricamente la maduración o madurez humana, la realización concreta del misterio del Espíritu que está en cada uno de los seres humanos (Algan). Y pocas conductas resultan más demostrativas de la superación de las propias condiciones de la existencia, del propio ego, que la postergación y hasta el abandono de condicionamientos y hasta de necesidades animales-materiales, en virtud del servicio consciente y desinteresado de los demás, como realización concreta de nuestras potencialidades, en el entendido de que, conscientemente o no, esta praxis encarna no sólo el principio del abandono o superación de la perspectiva limitada del ego, sino también el amor a Dios: el otro tiene en sí el Misterio del Espíritu, como yo; el otro es en realidad

yo, porque no hay nada más que Dios (Skali/Algan). Sin esta previa realización, interna e individual —la del Reino como estado, o incluso más, como estación, es decir, no sólo momentánea sino más o menos permanente—, que tiene expresión natural externa, hacia el semejante concreto y hacia el colectivo general, nos parece que no es realmente posible pensar de verdad en la liberación social, en la utopía encarnada que supone la realización del Reino de Dios en la tierra.

De esta condición de Jesús como representación de la totalidad y como héroe cultural de Occidente, se sigue también el que, como vimos, y contra lo que —como muchos— pensábamos antes de realizar esta investigación, la aparición de su figura no sea para nada marginal, no sólo en el contexto de las artes visuales y la música, que es conocida y más o menos evidente, sino asimismo en la historia de la literatura y en particular de la novela (Ziolkowski), como también, y según se ha planteado (Goytisoló), tenga que ver directamente con su origen mismo como género, y, una vez fundado, particularmente con ambas líneas principales dentro de éste. Desde esta perspectiva, nos parece que, si por un lado, *Hijo de hombre* realiza el modelo bíblico o del *Antiguo Testamento*, por su énfasis en lo humano-concreto, por la fuerza del mito y por pasajes como el de su reescritura del *Génesis* a través de la relación entre Casiano y Natividad, nos parece que también y sobre todo, pensando en la estructuración y el sentido global de la obra, nos parece que también lo hace con la línea del *Nuevo Testamento*, porque su tratamiento del mito gira en torno, precisamente, a las transfiguraciones transculturales concretas del protagonista de los *Evangelios*.

1.3. *La forma inicial III: Hijo de hombre (o muerte y renacimiento como perspectiva de liberación interior)*

Como ha podido verse, en todos los asuntos fundamentales del arte de narrar a los que se refiere Piglia, pero también en otros que quedan fuera de tan interesantes como significativas consideraciones, pensamos haber entrado, a propósito de *Hijo de*

hombre de Roa Bastos, en el transcurso de esta investigación. Veamos brevemente algunas de estas otras consideraciones, de algunos de estos otros asuntos relevantes.

En el primer capítulo, en el que damos cuenta del estado de situación del conocimiento acerca de la obra del autor en general y de la novela que aquí nos ha ocupado en particular, hemos estudiado las complejas relaciones entre poesía e historia, entre literatura y sociedad, viendo hasta qué punto la obra de Roa Bastos resulta fundada *por* y fundante *de* la realidad histórica paraguaya (Ainsa/Martínez & Carriquiry), dando su narración como una historia a contraluz, como el negativo de la imagen de su historia oficial, que se ha hecho a espaldas de la identidad y del destino de la gran mayoría de sus sectores populares e indígenas (Martínez & Carriquiry), sin esconder sino que, muy por el contrario, relevando el sufrimiento y la grandeza estoica de éstos, durante uno de los pasajes más difíciles de la que es una de las historias nacionales más terribles y sangrientas de las que es posible encontrar dentro del continente (Roa Bastos).

Pero no sólo eso, sino que —como bien recuerda Piglia— además hemos visto *cómo* lo hace, la forma en que ha contado esa historia, que ha construido esta versión de la historia a contraluz. Por una parte, ocupando el lenguaje del poder, el castellano, ocupado por las *élites* luego de que quedara como herencia del colonialismo español, siendo éste uno de los dos principales elementos de la así llamada “conquista espiritual” (Subirats), pero subvirtiéndolo, por la vía de las operaciones de la *transculturación* (Ortiz/Rama): es un castellano propio, el paraguayo, transido de palabras, giros sintácticos y hasta de elementos de la cosmovisión del guaraní (Meliá/Roa Bastos/Bareiro Saguier), al punto de ser, en algunos pasajes de la novela, nada más que una traducción de un original guaraní y oral del que hemos visto, a través del análisis, rastros, marcas escritas en la novela.

Asimismo, vimos que si Roa Bastos ocupa el subgénero narrativo de la novela, en su forma moderna también de origen europeo-metropolitano, lo hace desde una poética realista amplia (Lukács/Brecht/Garudy/Fischer), que implica un tratamiento no sólo lógico-racional, sino sobre todo poético-mítico de la realidad reconfigurada *en y por* la obra (Valdés & Rodríguez/Martínez &

Carriquiry), cuestión que hemos visto dice directa relación tanto como la narración como modo de conocimiento y con la cosmovisión guaraní. Hemos visto cómo este tratamiento de la novela funcionaba en distintos contextos literario-culturales, dentro y fuera de las literaturas del continente, caracterizando, en caso de la literatura latinoamericana, a la línea central de su producción en prosa, desde la primera generación de postvanguardia histórica —la del “pre-boom”— en adelante (Shaw/Sabato/Fuentes).

Sin embargo, no sólo vimos cómo operaba en general, sino también y sobre todo en particular, en el contexto de la obra del autor y, muy especial y concretamente, en el caso de *Hijo de hombre*: en efecto, hemos podido ver cómo desde el título mismo, los epígrafes, la estructura de sus capítulos, sus personajes principales, en la trama, subtramas e imágenes que éstos configuran, la figura de Jesús —a través de la transfiguración transcultural que la novela realiza de ésta y de ciertos aspectos del mito cristiano— es la que sirve de núcleo estructural de la novela, no sólo en sus aspectos principales, sino también en su sentido. Así pues, también hemos podido apreciar cómo *Hijo de hombre* realiza la transculturación narrativa en los tres niveles propuestos por Rama para el fenómeno en nuestro continente⁵³⁵: el de la lengua (al reintegrarse a la comunidad a través del rescate de su habla viva, que en Roa Bastos se encuentra tanto en la selección léxica como la sintaxis del castellano paraguayo, insuflado del guaraní), el de la estructuración literaria (no hay corriente de conciencia sino más bien monólogo discursivo, empleado incluso por medio de un diario de vida; contra la fragmentación moderna, hemos visto que a pesar de la pluralidad de narradores y de la autonomía narrativa relativa de sus capítulos, la obra tiene un carácter muy unitario, que apunta desde su título y estructura a construir una totalidad) y de la cosmovisión (en que no sólo hace un uso del mito cristiano, sino que lo recrea libremente, desde una perspectiva mítico-poética que se aleja de la dogmática cada vez que así lo requiere, extremando sus simbolismos al punto de invertirlos: porque Jesús es el modelo de hombre completo y abarca a la humanidad, tres hombres no despiertos por completo, pero que superan sus

⁵³⁵ V. ÁNGEL RAMA *Transculturación narrativa en América Latina*, op. cit., págs. 40-56.

condiciones de existencia en al menos un alto grado, sin colocar a Dios por delante pueden llegar a ser él, y, como ellos, a través de su identidad en la verdad del sufrimiento humano, toda la humanidad puede ser también Jesús).

Al transculturar de esta manera la herencia colonial, tanto a nivel de la lengua como de su cosmovisión —el castellano y el Cristianismo—, la obra de Roa Bastos no sólo subvierte los elementos que hemos visto como centrales de la conquista espiritual de la América hispana, sino que también realiza una reapropiación cultural, un uso re-creativo —que no recreacional— de ellos, ayudando a ganarlos, a resignificarlos para todos nosotros, con unos grados de belleza y de verdad, como pocas veces se ha visto en la historia de nuestra literatura.

Por todo ello, y a propósito de lo que observaba Piglia acerca de la implicación del receptor de la historia, como pocas obras de la diversas tradiciones a las que pertenece y representa, *Hijo de hombre* logra transmitir parte de la emoción tanto ante la precariedad como ante la grandeza del ser humano, particularmente de esa que aflora en situaciones extremas, de vida y/o muerte, y esto lo hace por la vía de utilizar la mitología vinculada con el gran héroe de la cultura occidental: Jesús de Nazaret. Por ello, luego de configurarlo en el capítulo III como objeto de estudio y abordarlo tanto desde la perspectiva histórica y sociopolítica, como desde la mitológica y hasta desde la esotérica, independiente de si se es o no cristiano, bien cabría preguntarse, ¿cómo no identificarse con su dolor físico, ése que nos reduce a todos en algún punto de la vida a nuestra desnudez y precariedad esenciales? ¿Cómo no identificarse con la humillación y los malos tratos a los que es sometido por los poderes de su tiempo? ¿Cómo no sentirse tocado por su sabiduría y enseñanzas, por su ternura y dureza, por su radicalidad y compasión? **Por la identificación con la realidad del dolor y el sufrimiento, tanto por causa del maltrato y la explotación social, como por la separación egoica de los demás, de nosotros mismos y del cosmos, pero también por la posibilidad de elevarse y trascender ese sufrimiento, a través de la autorenuncia y del consecuente servicio concreto y desinteresado de los otros, y de la ampliación de la conciencia a través del conocimiento experiencial de Lo Otro, la figura de Jesús sigue hablándonos a través de la**

historia, del mito y del esoterismo, dentro y fuera de la literatura, como sabiduría experiencial de la dimensión o el ámbito del espíritu, traspasando barreras de credo religioso, cultura, lengua, clase social, raza o género.

Para comprender esa transversalidad de la persona de Jesús como símbolo, fue necesario no sólo estudiarlo desde la historia (Küng/Piñero), el mito (Cassirer/Levi-Strauss/Blumemberg/Eliade) y el esoterismo, la sabiduría de Tasawuf (Skali/Algan), sino también comprender cómo esos distintos niveles de contenido pasaron históricamente a nuestra cultura. De ahí, nuestras consideraciones teórico-históricas acerca del Cristianismo en América Latina, donde pudimos observar el tránsito desde el Cristianismo contrarreformista impuesto como parte del proceso colonial (Todorov/Subirats), hasta llegar a la cristología reconocida como más propiamente latinoamericana: la Teología de la Liberación, con lo que vimos un tránsito que nos habla de un proceso de transculturación y subversión que transforma un instrumento de dominación en uno de liberación (Gutiérrez/Boff/Dri), niveles y usos que pueden encontrarse, como vimos, dentro de la novela, la que enfatiza y con mucho, por supuesto, el de la liberación, apareciendo el Cristianismo institucionalizado, más bien o hasta sólo por y para el contraste.

Con su lógica mito-poética, hemos visto cómo *Hijo de hombre* retoma las imágenes y contenidos de la religión católica —que, junto con la lengua castellana, son los dos componentes de la así llamada “conquista espiritual” (Subirats)— para subvertir transculturalmente el dogma católico: en la novela se habla no de una una figura que encarna a Dios po medio de la escatológica de Cristo, sino de cristos que, sólo a través de la novela, dejan de ser anónimos e irredentos, en dos niveles. Primero, a través de la identificación transfigural que se da con una trinidad de personajes concretos: Gaspar Mora, Alexis Dubrovsky y Cristóbal Jara, con lo que nos apartamos de la lectura tradicional sostenida por buena parte de la mejor crítica preexistente al respecto (v. gr. Valdés & Rodríguez, Toutin, quienes identifican a Casiano Jara y no a Alexis Dubrovsky como uno de ellos). Y, segundo, no sólo por medio de estos tres personajes, sino también de aquellos que son tocados y transformados más directamente por

éstos —recordemos de nuevo a Macario y María Rosa, Casiano y Natí, María Regalada y Alejo, Salu'í y Miguel Vera—, como asimismo de amplios sectores de la población a quienes ayudaron o que pudieron identificarse con el recuerdo que estos tres seres humanos dejaron tras de sí. En este sentido, lo que observamos es que no sólo se alude a ese elemento del dogma cristiano que ha permeado la cultura —la Santísima Trinidad, un Dios a la vez trino y Uno—, sino, por la figura de Jesús como ser humano realizado, alude potencialmente todos los seres humanos —pobres y ricos, hombres y mujeres, creyentes y no creyentes—, los que pueden identificarse en distintos grados con el sufrimiento y el maltrato, pero también con la capacidad tanto de soportarlo como de conquistarlo y trascenderlo que tuvo Jesús en su rol de Cristo.

Ello nos llevó también a la consideración del simbolismo ineludible de la crucifixión, relacionado muy estrechamente con la aparente paradoja cristiana que consideramos poco antes: sólo una vez que perdemos nuestra vida (en el nivel egoico y limitado de conciencia) es que podemos acceder a la vida verdadera, a través del servicio a los demás (el que se explicita en toda la novela y que consituye una muestra concreta de que todo es UNO, de que *tú eres eso y lo otro soy yo*) y/o de la unión con la Divinidad, esto es, también, con la vida eterna, pues Dios no nace ni muere y es todo lo que en este plano es realmente, visión que está sugerida en la novela muy precisamente en la comprensión de Gaspar de que la muerte no es el final y que no es tan mala como suponemos. Pero esta concepción no encarna en la realización intuitiva de sólo un personaje, sino que —en consecuencia con nuestra hipótesis de trabajo— lo hace a través de tres que marcan toda la novela, estructurándola simbólica y más o menos secretamente, y asimismo, de los otros personajes a los cuales vimos que éstos afectan y transforman, entre los cuales destaca el personaje-narrador de Miguel Vera, cuya vida, en distintos momentos, se cruza con las de estas tres figuras.

Así, con la vida de Vera como telón de fondo, como pauta que conecta narrativo-temporalmente y que responde en su transformación al sentido de la novela, es sobre todo alrededor de las transfiguraciones transculturales que el relato se configura; de ahí que haya podido plantearse que las *imágenes míticas*

vinculadas a éstas estructuran la novela (Valdés & Rodríguez) —y, agregamos nosotros—, en el sentido progresivo e integrativo que va de la imagen de una cosa (la escultura de Gaspar hecha por él *a su imagen y semejanza*), pasando a la de un ser vivo (el Doctor, es decir, el perrito de Alexis, que lo acompañaba y que quedó en Sapukai, como también sucedió, cambiando lo que hay que cambiar, con Alejo), hasta llegar a la síntesis de y entre un ser vivo y una cosa, como *unión de los contrarios e imagen de la totalidad* que vimos representa Jesús como *ser humano realizado* (Cristóbal en su camión aguatero en llamas, entrando a Boquerón durante la Guerra del Chaco, muriendo para que sobreviva Vera) y que es una alegoría de la *posibilidad de transformación interna y de liberación, de la posibilidad del ser humano de trascender sus condiciones de existencia, en la novela, como unión entre la muerte física-concreta y la vida postmortem en el recuerdo, en el corazón de los que quedan*. Al respecto, desde la afirmación de Bachelard de que “el amor no es sino un fuego que transmitir”, han escrito con acierto, Valdés y Rodríguez en su ensayo clásico sobre *Hijo de hombre*, que

En la conciencia mítica, el sacrificio nunca es estéril: la muerte del sacrificado significa siempre una nueva vida y regenera las fuerzas del mundo (...) y la muerte es así una misteriosa forma de fecundidad. (...) Hay una fuerza que hace los milagros aparentemente imposibles, que salva a Vera, primero de morir a manos de los mellizos Goiburú (...), y luego de morir de sed en la guerra, través del sacrificio de Cristóbal Jara. Y esta fuerza es al mismo tiempo afán de trascendencia, de inmortalidad y de amor (...) El hombre superior hace de su destino —cualquiera que este sea: la muerte por lepra, la locura, la guerra— una suerte conscientemente asumida, una oportunidad de amor, la transmisión de un fuego. (...) La muerte es la fraternidad última entre todos los hombres, es la puerta para una vida distinta, es la expresión paradójica y máxima de la vida. (...) En la novela de Roa Bastos, es la muerte la manifestación suprema del hombre, el momento es que se pasa del tiempo histórico y fáctico al tiempo mítico y sagrado, en que se comienza a vivir de otro modo que presagiaba Gaspar Mora: «es bueno saber por lo menos que uno acaba, que se continúa en otra vida, en otra cosa». No es extraño que sea entonces la imagen del camión en llamas, muerte y vida, muerte y solidaridad, muerte y llamado, muerte y salvación, la que encarna más hondamente el sentido de la novela. (...) En *Hijo de hombre*, para los personajes míticos («morir es lo único que saben») la muerte es, como la fiesta, el momento en que coinciden dos mundos, el «real» e histórico, el «irreal» y mítico; el umbral supremo en que el hombre participa de ambos.⁵³⁶

⁵³⁶ ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: *el mito como fuerza social*» op. cit., para la cita en el cuerpo, pág. 144, y, para la cita en párrafo aparte, págs. 144-145 y 148-150 (los destacados son de los autores).

Como casi siempre, nos parece que Valdés y Rodríguez aciertan grandemente en lo que dicen, pero que no ahondan por ejemplo en el porqué de la muerte es la máxima expresión paradójica de la vida —en el misterio de su fecundidad— o en qué sentido es la puerta a otra existencia, pues su perspectiva explicativa es limitada, no porque operen con la aplicación de lo simbólico general a lo particular de la novela —labor en la que destacan—, sino porque su acercamiento al fenómeno del mito es del mismo tipo, sólo un acercamiento de fuentes generales que se aplican a la novela y dentro de los límites interpretativos que el mismo Roa Bastos dejara para ella y que aparece explícita en la novela: la trascendencia en el recuerdo de los demás o el caso puntual de Cristóbal, cuya muerte salvó la vida de Miguel.

Sin embargo, la novela trabaja con mitologías que, aunque amplias y con puntos en común entre sí y con otras, tienen identidad y una cierta precisión: el mito cristiano y la cosmovisión guaraní, que los autores insisten en obliterar, apenas mencionándolas, optando trabajar sólo con un corpus teórico que proporciona un acercamiento de tipo general al fenómeno mítico. Y es que, como tuvimos oportunidad de mostrar largamente a través de nuestro análisis, la vida de estos personajes —de Gaspar, Alexis y Cristóbal— es una alegoría del núcleo de la imagería del mito cristiano, con su estructura de “nacimiento, muerte y resurrección” encarnado en la figura de Jesús y el carácter positivo que la muerte tiene efectivamente en la novela, no tiene que ver sólo ni principalmente con el mito en abstracto, sino más bien con cómo el núcleo mítico común, el del deseo y/o la necesidad del sujeto de desaparecer, uniéndose a la corriente de la vida y sus ciclos (Cassirer), encarna en la novela a través de la imagería y los sentidos del mito cristiano y de la cosmovisión guaraní.

Desde esta perspectiva, no se trata aquí sólo ni principalmente de la muerte como salvación desde la perspectiva de la dogmática cristiana (Dios sacrifica a su único hijo para la salvación de la humanidad) ni de la muerte y el sufrimiento de “irredentos cristos anónimos”, sino también del sentido positivo que la muerte tiene en cuanto a *muerte del ego* como cesación del dominio de los deseos animales y/o de las pasiones compulsivas y neuróticas del yo —pues el ego

es principalmente el cuerpo— y a la comprensión de la muerte no sólo como *parte necesaria del ciclo incesante de la renovación de la vida*, verdad que constituye uno de los núcleos centrales del saber mítico (es muy probable que, si en la humanidad nadie muriese actualizando una potencialidad que siempre habrá de actualizarse como parte constitutiva y esencial de la naturaleza humana, muchos de nosotros simplemente no habríamos alcanzado a nacer y a vivir, antes del agotamiento de los recursos de subsistencia), sino que la aparente paradoja cristiana de que quien busca salvar su vida la perderá y quien la perdiese la ganará, está en la comprensión de que, de acuerdo con la raíz esotérica del Cristianismo (Guenón) que nosotros leímos desde Tasawuf (Skali/Algan), la verdadera vida sólo es posible cuando nos vaciamos de los contenidos coconscientes e inconscientes que velan nuestra mente, vaciándonos egoicamente de nosotros mismos, de nuestro falso ser, reuniéndonos — religándonos— con lo divino en nuestro interior; éste es el sentido profundo de la aparente paradoja cristiana de la vida y la muerte, como también de la metáfora del segundo nacimiento por el espíritu después del de la carne y del símbolo de la muerte y la resurrección de Jesús como el Mesías.

1. Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. 2. Fue éste donde Jesús de noche y le dijo: «Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él.» 3. Jesús le respondió: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios.» 4. Dícele Nicodemo: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» 5. Respondió Jesús: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. 6. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. (Juan 3: 1-6)

Asimismo, una de las coincidencias más grandes que vimos entre la cosmovisión guaraní y las tradiciones espirituales —y nosotros nos centramos en la sufi, por ser la más abierta e integradora, e incluir el esoterismo cristiano—, es el comprender y aceptar que *tanto lo “bueno” como lo “malo” vienen de Dios y que, por ello, el hombre debe aprender a resistir pacientemente los múltiples dolores, sinsabores y dificultades de la vida*. Se dirá que es claramente el caso de Gaspar, pero no el de Cristóbal, que sí se reveló o, al menos, intentó hacerlo. Es cierto, ello es así tal cual, pero no sólo porque Gaspar y Cristóbal, el artista y el

rebelle, representan distintas actualizaciones que enfatizan distintas caras o facetas de Jesús —que, como vimos, no tenía “carácter”, y podía ser humilde y tierno, o rudo y violento, según fuera el caso (de Castro)—, pero si Jesús tuvo la fortaleza de aceptar la voluntad de Dios hasta en la humillación, la tortura y la muerte, sin resistirse, renegar y ni siquiera maldecir a sus verdugos, sino por el contrario, pidiendo por que fuesen perdonados, también lo es que Cristóbal fracasó en su intento de revuelta, y que cuando efectivamente pudo tomar las armas, fue para defender a su patria de una invasión y para castigar a los cobardes y egoístas dentro sus propias huestes. Junto con ello, también es cierto que, de acuerdo con la novela, cuando más ayudó a sus semejantes en la guerra, cuando más destacó, no fue asesinando enemigos fuera y dentro de las propias líneas, sino que fue cuando decidió cumplir la misión suicida —como el amor de Jesús en sus propios *tiempos violentos*—, llevando el agua al frente más seco; no es necesario reiterar aquí, lo que desarrollamos a propósito del sentido esotérico de la sed y del agua vinculados a la figura de Jesús. Pero sí queremos explicitar y subrayar lo siguiente: ya sea a través de la elevación de la conciencia, de adquirir niveles de sabiduría, de comprensión real como en el caso de Gaspar, o de curar o al menos aliviar el sufrimiento externo e interno de los demás, a través de la acción como médico de Alexis, o de participar de un intento de rebelión campesina y de una guerra, como en el caso de Cristóbal, en todos ellos está latente el sentido de la salvación y de la resurrección, de el dar (la propia) vida y trascender, tanto en lo físico como en lo metafísico: Gaspar se aleja de todos para no contagiarles, pero su herencia de autocultivo y generosidad, de sabiduría y comprensión, es la que hace que “resucite”, que trascienda perviviendo a través de su escultura —hecha *a imagen y semejanza* de sí— y del recuerdo de buena parte de la gente de Itapé, especialmente de Macario y de la fe de María Rosa —la de nadie tan fuerte como la suya enamorada—, permitiéndoles tanto resistir su mala situación, como también expresar su ira a algunos desdichados, que, como Macario, no parecen comprenderle comprendido del todo. Alexis, en tanto, salvó muy concretamente la vida a María Regalada, y “resucita” luego de desaparecer, a través en su hijo Alejo,

quien también luce hecho a su *imagen y semejanza* y es la alegría de su madre y de los muchos enfermos y leprosos a los que sanó y/o ayudó. Por último, Cristóbal salvó primero a sus padres, a Casiano y a Natí, quienes por su inminente llegada y luego de ésta, tuvieron el coraje necesario para arriesgar la vida en la huida del yerbal, y más tarde a Salu'í, quien pudo aceptarse a sí misma antes de morir, feliz y de *motu proprio*, a su lado, así como también, por supuesto y por lo menos, a Miguel Vera —cuya vida transformada simbolizó su propia resurrección— cuando lo del agua en Boquerón.

Por último, en este sentido cabe señalar la implicancia metapoética que hemos venido sugiriendo aquí: toda la obra, en tanto que literatura que configura estas transfiguraciones transculturales, estas vidas, muertes y resurrecciones, es, en sí misma, en tanto un caso de transfiguración sobre todo de cosmovisión que ocupa los resortes de la re-creación mítica, una suerte de *apócrifo*, de reescritura latinoamericana y transcultural de los *Evangelios*, a través de la cual morirán y resucitarán, en cada nueva (re)lectura, sus personajes.

Y al menos una parte del lector con ellos.

2. Hijo de hombre y la dialéctica de la fortaleza de la debilidad (o muerte y renacimiento internos como perspectiva de liberación también exterior y colectiva)

Como hemos visto durante el desarrollo de esta investigación y en esta primera parte de la exposición de sus hallazgos y resultados, tanto a través de la vida de los personajes que constituyen las transfiguraciones transculturales de la novela, como de la de aquellos personajes que se relacionan estrechamente con ellos y que ven por eso sus vidas transformadas, lo que hallamos es que, por una parte, **en *Hijo de hombre* el mito cristiano re-encarna en la historia (en este caso, tanto en la socio-cultural del Paraguay como en la literario-ficcional de la novela misma), resignificándose por la vía de constituir una imagen de un Cristo humanizado, de un Jesús como símbolo tanto del ser humano sufriente como del ser humano**

liberado, símbolo a la vez personal y colectivo, cuya fuerte carga utópico-liberadora difiere tanto de la que porta la imagen del Cristo contrarreformista que llegara en la colonia como de la imagen católico-institucional actual heredera de aquélla, y que, como vimos, adelantó y se acerca mucho más a la imagen crística del Jesús de la Teología de la Liberación.

Pero no sólo se resignifica el mito cristiano al encarnar en la historia, sino que éste, por otra parte, lo hace resignificándola a su vez: desde un cierto punto de vista, la historia ya *no es la historia oficial de los vencedores, sino la de los vencidos que vencerán o de los que, contra lo que parece en la superficie, en el fondo y contra evidencia, ya han vencido.*

Así, en tanto historia de los vencidos, en la novela el relato histórico deja de ser la autoimagen más o menos complaciente de la labor de las elites socio-políticas para pasar a ser la historia de la alienación, la del oscurecimiento del sí mismo, por la vía de la represión y la opresión, de la explotación de unos muchos seres humanos por unos otros pocos; es la historia de la reducción social y sistemática de muchos seres humanos a lo mínimo, producto de la plusvalía — que da origen, por ejemplo, a la degradación que vimos en la esclavitud del trabajo en el yerbal o en las penurias de una guerra que, como la del Chaco, tuvo un origen en el interés de los capitales extranjeros de la Standard Oil—, situación permitida y hasta avalada por creencias religiosas desfondadas, pero muy útiles ideológicamente para los grupos dominantes, como vimos que ocurrió con el Cristianismo institucional que existía en Itapé, sin real conexión tanto con el Misterio, como con la mayoría concreta de sus fieles.

Mas no sólo es la historia del maltrato de muchos por parte de unos pocos: es también la historia del maltrato de todos para con el resto y para consigo mismos, puesto que la opresión y el maltrato, la negación de uno mismo, del medio y de los demás, pensamos que es consecuencia de algo más grande, complejo y hondo que sólo el modo de producción capitalista en torno al cual se ordena —y/o pareciera ordenarse— el conjunto de la vida social; éste mismo es, a su vez, el resultado de un oscurecimiento, de una distorsión de la conciencia que motiva y permite los intereses personales, de clase y la realidad de la

plusvalía, distorción que, como vimos, ha sido entendida desde la teoría crítica más contemporánea como *la mente patriarcal* (Naranjo), esto es, como un modo explotador, controlador y castigador, de relacionarse con uno mismo, con los demás y con el medio, en y con todos los ámbitos de la realidad.

Sin embargo, dialécticamente y al mismo tiempo, la historia humana es el espacio no sólo de los tormentos y sufrimientos materiales concretos de las grandes mayorías, y del sufrimiento inconsciente e interno de casi todos los seres humanos, *mutatis mutandis*, tanto de explotados como explotadores, sino también el de los que utópicamente vencerán o de los que secretamente ya han vencido, a través de la resistencia y la paciencia; no es sólo el escenario del oscurecimiento del sí mismo y de la plusvalía, de la degradación interna y externa de los seres humanos, sino, asimismo, el de de una búsqueda o lucha por la liberación de esos estadios de sufrimiento, ya no sólo por parte de un pobre judío galileo que vivió hace veintiún siglos, sino que también por parte de otras mujeres y hombres que, como estos tres pobres —dos paraguayos y un ruso— que constituyen las transfiguraciones narrativo-transculturales de la novela, contra todo pronóstico psicológico, sociológico, económico e histórico, superaron sus condiciones de existencia, alzándose con modestia, mas asimismo con grandeza, ante ellas y ante ellos mismos, superando sus propios egoísmos y limitaciones materiales, para compartirse a sí mismos y a lo poco material que tuvieron, para darse a sí mismos hasta entregar la propia vida misma en su dar a otros, transformando tanto sus propias existencias como las de quienes tuvieron el privilegio de compartir con ellos en algún punto de su camino.

Esta aparente paradoja cristiana a la que nos hemos referido, la del perder la vida para ganarla, que hemos visto como una manera tanto de vaciamiento del ego como de realización de las potencialidades humanas de amor y servicio, tanto desde un punto de vista esotérico (para con Dios) como humanista (con el prójimo), se relaciona estrechamente —como lo hemos visto hacia el final del segundo capítulo de esta investigación— con aquello que hemos denominado la *dialéctica de la fortaleza de la debilidad*. En algunos capítulos previos al —y preparatorios para el— análisis de la novela, vimos, a propósito de la figura de Jesús, parte del sentido interno de *la*

fortaleza de la debilidad: cómo la debilidad externa o material (el *no poder* de transformar la realidad de acuerdo a nuestros deseos) es o puede ser, en realidad, fortaleza interna: *aceptación de* —que no *resignación a*— la voluntad de Dios o simplemente ante lo que es y respecto a lo cual no podemos decidir o tomar control, aunque ésta o esto se oponga a nuestros deseos y frustre nuestras expectativas, aunque vaya contra nuestras perspectivas personales y/o colectivas de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto. Y, asimismo, cómo es que, de esta manera —así como el agua vence a la piedra o, en las artes marciales, lo suave y fluido puede llegar a vencer a lo fuerte—, la figura de Jesús, con toda su desnudez y precariedad, logró finalmente imponerse: primero, históricamente, como una figura legítima frente a los poderes ilegítimos de su tiempo —judeo-eclésiásticos y romano-político-económico-militares—, revelando a la vez que la sin razón y la brutalidad de esos poderes, frente a la legitimidad del amor al prójimo fundado en el amor a Dios; segundo, desde un punto de vista interno, logró imponerse como ejemplo de vida plena y como símbolo de muerte y de resurrección, en la conciencia de muchos seres humanos.

Ahora, luego del análisis de la novela, creemos muy útil retomar nuestras consideraciones acerca de la *dialéctica de fortaleza de la debilidad* y realizar, en estas consideraciones finales, una nueva reflexión acerca de este complejo fenómeno, para intentar mostrar nuevamente, desde otra perspectiva, la profunda conexión entre la dimensión de la transformación interna (la muerte como superación del ego) y la externa (el cambio de conducta del individuo) y lo que esta relación puede sugerirnos acerca del socorrido tema de la liberación social en el contexto de nuestro continente, de su difícil y dolorosa historia, pero también del sentido liberador de esta novela, que tiene a una imagen transfigurada y transculturada de Jesús como su símbolo estructurador fundamental.

En este sentido, es tal *la fuerza de la debilidad* de Jesús, que a finales del siglo XX y de principios del XXI hemos visto cómo hasta USA, hoy en día el imperio todavía hegemónico de nuestro tiempo y quizás el más grande y vasto que haya conocido nunca la historia de la humanidad, que cuenta a su haber con el ejército más poderoso y que controla —todavía— buena parte de la economía mundial, ha debido travestirse con el mesianismo y la legitimidad de Jesús para,

en nombre de Dios y de la libertad de los pueblos, ejercer sus tropelías contra todos aquellos países dentro —y muchos fuera— del “Eje del Mal”, para hacerse de recursos estratégicos, reconstruir un país y/o abrir nuevos espacios para el mercado transnacional, buscando consolidar su soberanía socioeconómica⁵³⁷.

Pero no sólo los imperios como el romano y el estadounidense, han procurado hacerse de su legitimidad para la consecución de sus intereses por la vía del uso de las armas —oximóricamente, como una negación en los términos—, sino que también ha habido grupos de oprimidos que, en diversos momentos y lugares —como en el levantamiento campesino y en la posterior montonera en los que participaron Casiano y Cristóbal Jara— se han levantado en armas en nombre y en defensa de los valores cristianos. De esta forma, el potencial de la influencia de Jesús es algo que puede ser rastreado en la historia, no sólo a través de santos-mártires (como el sufi Hallaj Mansur, que también murió rezando por sus asesinos, en su caso, autoridades del Islam ortodoxo), de movimientos y líderes político-religiosos esencialmente pacíficos (como el de los derechos civiles de Martin Luther King Jr.), pero también de movimientos de revuelta armada y/o de tipo revolucionario. Al respecto, en su artículo intitulado “Fe y revolución”, Roger Garaudy se pregunta: “¿Qué relaciones hay entre trascendencia y revolución?”, respondiéndose:

Es una realidad histórica comprobada que en Europa los primeros movimientos revolucionarios, que estallaron asociados a hombres como Jan Hus, Joaquín de Fiore y Thomas Münzer, encontraron siempre su justificación en el hecho de que estaban llamados a realizar el reino de Dios. Por eso Schlegel nota que la exigencia de realizar el reino de Dios es el inicio de la historia moderna. Si bien es verdad que todo intento de realizar el reino de Dios siempre resulta acuñado por la época en que se lleva a cabo, sin embargo no se trata simplemente de aquello que diría Levi Strauss de una especie de «bricolage», es decir, de una aglomeración y mezcla de elementos de la antigüedad, sino que con estos intentos, se proyecta, aunque quizás sea en forma de utopía, *un nuevo orden social*.

⁵³⁷ V. NOAM CHOMSKY *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, traducción de Mónica Salomon, Buenos Aires, Paidós, 2002 (especialmente págs. 9-48, 81-129 y 161-270) y ARMANDO URIBE ARCE, EDUARDO VASALLO y MIGUEL VICUÑA *Conversaciones en privado*, Santiago Cuarto Propio, 2004, págs. 15-49 y 151-153.

Toda revolución surge de la mezcla de un elemento explosivo, la opresión y la miseria, con una rebelión y una esperanza.⁵³⁸

Aunque como buen marxista, para Garaudy la debilidad de la utopía “no está en el hecho de que corra apresurada delante de la historia”, sino más bien “en el hecho de que no aporta ningún análisis de las condiciones objetivas de su realización ni una instrucción concreta para su realización”, es decir, coincidiendo en el mismo énfasis de preeminencia de la crítica que antes vimos en Kofler, a diferencia de éste le reconoce a la rebelión mesiánica el estar a la base de una posible revolución, razón por la cual, en razón de su posible trascendencia proyectiva de determinadas condiciones materiales existentes, Marx la habría encontrado “admirable”, introduciéndola “en su propio pensamiento revolucionario como elemento que éste no puede descuidar”⁵³⁹. Y es que, **si desde un cierto punto de vista, para los místicos el reino de Dios es un estado interior, de aceptación y unificación con lo que es, con la voluntad y la manera de darse en este plano el ser de la Divinidad, para otros seres humanos —campesinos y obreros explotados, intelectuales y políticos liberacionistas—, el reino de Dios es realidad un nuevo orden social, justo e igualitario, verdadera y/o más plenamente humano, que depende de ellos mismos y de sus sucesores lograr instaurar socialmente en el mundo de la vida, en la realidad externa, concreta y terrestre. Ello, por supuesto, no se limita para nada a la historia del Cristianismo europeo, sino que, como vimos a propósito de algunos teólogos de la liberación y como puede apreciarse en grupos como los “Cristianos por el socialismo” o en la “Comunidad de cristianos revolucionarios”, fue un fenómeno muy fuerte en Latinoamérica⁵⁴⁰; asimismo, el fermento de rebelión estuvo presente en movimientos de carácter religioso en todo el mundo, tanto dentro y fuera de las fronteras del Cristianismo, como de**

⁵³⁸ V. ROGER GARAUDY «Fe y revolución» en LUCIO LOMBARDO RADICE et. al. *Los marxistas y la causa de Jesús* op. cit., págs. 35-36.

⁵³⁹ Id. Ibid., pág. 36.

⁵⁴⁰ VV: AA. *Los cristianos y la revolución. Un debate abierto en América Latina*, Santiago, Quimantú, 1972 (especialmente págs. 175-222); ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO *Liberación marxista y liberación cristiana* op. cit. págs. 252-265.

las de Europa y de las de América Latina⁵⁴¹.

En este sentido, nos parece que el caso moderno más elocuente de la influencia de Jesús, sea quizás el de un abogado, de origen indio y educado en Inglaterra, que luego de una transformación personal, abandonó los límites de una posible cómoda vida profesional, para transformarse en Mahatma Gandhi, uno de los líderes sociales más importantes de la larga historia de la India y uno de los arquitectos de su lucha de liberación nacional y de su independencia como última gran colonia mundial, en 1947. Veintisiete años antes, Gandhi afirmó:

No hay liberación y no hay esperanza sin sacrificio, disciplina y control de sí mismo. (...) creo que la palabra “santo” ha de ser borrada de nuestra vida presente. Es demasiado sagrada para que se la aplique con ligereza a cualquiera, y menos a una persona como yo, que sólo pretende ser un humilde buscador de la Verdad, que conoce sus limitaciones, que comete errores y nunca vacila en admitirlos y que confiesa francamente que está, como un científico, haciendo experimentos sobre algunas de “las eternas verdades” de la vida (...) al rechazar esto de la santidad yo decepciono la expectativa del crítico. Desearía que olvidara su pesar al declarar yo que jamás el político ha dominado en una sola de mis decisiones y que si parezco tomar parte en la política es porque la política nos circunda hoy como la cola de un serpiente de la que no podemos escapar, por más que lo intentemos.⁵⁴²

Si vimos que Jesús rechazó ser llamado o considerado tan solamente “bueno”, Gandhi hace lo mismo con el título mayor de santo, y, más importante, al igual que Jesús, en lugar de ser motivado por tal o cual ideología religiosa o política, por tal o cual reivindicación de justicia social, es la expresión de su estado de conciencia y de sus valores internos lo que tiene consecuencias histórico-políticas concretas en su accionar personal y, desde éste, consecuencias colectivas de importancia. Y es que este mártir, aunque profesó la religión del Hinduísmo, fue inspirado por el ejemplo anarco-cristiano o, mejor aún, cristiano anárquico de Lev Tolstoi⁵⁴³. Ante la consulta de cómo haría que los capitalistas y

⁵⁴¹ V. VITTORIO LANTERNARI *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, traducción de Andrés Lupo, Barcelona, Seix Barral, 1965 (especialmente I-XI, 9-16 y 349-370).

⁵⁴² V. MAHATMA GANDHI *Mi vida es mi mensaje*, s/t, selección de Victoria Ocampo, Buenos Aires, Sur (para la cita, pág. 27).

⁵⁴³ Para Gandhi, socialismo consiste en el principio de que «todos los miembros de la sociedad son iguales», en un medio social en que «ninguno se ve rebajado, y nadie está por encima de los demás», pero no en términos de lo que tiene, sino de lo que es, esto es, de su dignidad esencial. Para él, el socialismo donde no hay dualidad, sino pura Unidad, y nadie vale más que nadie, «comienza con el

terratenientes se convirtieran en fideicomisarios de su propiedad, Gandhi respondió: “Por medio de la no violencia. Haría que cambiaran en su corazón. Es posible convertirlos”⁵⁴⁴, cuestión que parece imposible y hasta irrisoria para la mayoría de los sujetos de izquierda, pero que, sin embargo, cuenta en este caso con pruebas concretas y un gran logro a su haber: Gandhi mostró, de manera radical y ante la mirada a menudo incrédula del mundo, cómo una resistencia pacífica, que no devuelve el golpe, fue capaz de desestabilizar al Raj de los colonizadores ingleses y, con ello, a una de las potencias coloniales más crueles y sangrientas.

2.1. La fortaleza de la debilidad *II. Mito y rebeldía*

Entre nosotros, cambiando lo que hay que cambiar, baste recordar el ejemplo de un líder proletario como Clotario Blest o de un movimiento como el Sebastián Acevedo en dictadura. Nuestros pueblos han sabido mucho y bastante ya de revoluciones y de contrarrevoluciones violentas, de tomas y de protestas, de levantamientos populares, de matanzas y hasta de guerras civiles, pero aún no han practicado masiva y significativamente el camino del amor por el adversario político-social y el de la desobediencia civil a gran escala, basada en los valores de un principio superior (llámese Dios o Tao, Vacuidad o Trascendencia) del cual dimana la justicia social y que está por sobre y que es anterior al interés propio individual y/o al del grupo nacional, racial, género, familiar o de clase, pero se que se expresa a través de la acción concreta de individuos históricos concretos.

Nos parece que, aunque no aparece de forma explícita, esta es una perspectiva de liberación para nuestros pueblos, que aparece en el significado

primer convertido» y «es tan puro como el cristal» por lo cual requiere «medios cristalinos para realizarlo», en la medida en que, para él, «Los medios impuros dan como resultado fines impuros». Su postura política frente a los socialistas indios de su tiempo, es muy decidora de su perspectiva de valores fundamentales, y no desde el Hinduísmo o el socialismo sociológicamente establecidos. Para Gandhi, como antes lo fue para Jesús, el camino tiene que ver con hacer distinciones relevantes, y dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. V. MAHATMA GANDHI *Mi credo socialista*, traducción de Zohar Ramón del Campo, Buenos Aires, Leviatán, 1993, para las citas, págs. 11-13 y 19-22.

⁵⁴⁴ Id. *Ibid.*, pág. 26.

simbólico de la novela, en el sentido en que hemos perfilado tanto la imagen de Jesús, como su reconfiguración a través de la novela. Y es que como aún resuenan las palabras de sabiduría de ese “Cristo preexistente” que fue Lao Zi, al decir de Gastón Soubllette, en la versión de este mismo pensador y ensayista chileno:

XXII

Lo incompleto será completado
lo torcido será enderezado.
lo vacío será colmado
lo viejo será renovado.
Quien tiene poco recibirá,
quien tiene mucho perderá.
Por tanto el Sabio
abraza la Unidad
y se vuelve el modelo para el mundo.
No busca brillar
y por eso resplandece.
En su persona procura hacerse nada
de ahí su magnificencia.
Está libre de vanidad
por eso puede realizar su obra.
No se exalta y por eso es exaltado.
Con nadie compite
por eso nadie puede competir con él.
El viejo adagio: “Lo incompleto será completado”
No es vana palabra en verdad-
En él se expresa la plenitud verdadera.⁵⁴⁵

En el caso de *Hijo de hombre*, hemos visto cómo la transformación interna no es en la novela un llamado a la vía contemplativa, sino la raíz de un cambio en la vida concreta, en la conducta de estas figuras hacia sus semejantes; si bien es cierto que Gaspar Mora se aisló y terminó sus días en contemplación, ello sólo como un gesto de amor y desapego, para no contagiar a otros de lepra y luego de haber ayudado en una gran medida que a él le pareció, hasta el final, lejos de ser suficiente.

A propósito de la célebre declaración de Jesús de que él vino a traer la espada, hemos tocado con anterioridad el tema de las radicales consecuencias prácticas que tiene la transformación interior, la que en Jesús, además, canalizó

⁵⁴⁵ V. LAO TSÉ *Tao Te King. Libro del Tao y de su Virtud*, versión castellana y comentarios de Gastón Soubllette, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1990, pág. 5.

la expectativa mesiánico-revolucionaria de su tiempo, tanto a nivel colonial, religioso y socioeconómico, racial y cultural, de los judíos con respecto a los romanos, como de los segmentos más empobrecidos y sufrientes entre los judíos, con respecto a los sectores más privilegiados. Asimismo, vimos cómo *Hijo de hombre* adelanta en casi una década el inicio de reflexión sistemática de la cristología latinoamericana de la Teología de la Liberación, cuyo énfasis en el Jesús histórico desde una nueva perspectiva antropológica, utópica, crítica, social y ortopráctica, para la visualización y rechazo del flagelo de la pobreza y de sus causas sistémicas, a la vez que el rescate de los sujetos empobrecidos en su dignidad, como imágenes de Cristo y como sujetos activos de transformación social. A este respecto, se han referido, antes que nosotros, Valdés y Rodríguez:

El mito resulta en esta novela justamente el punto de partida de la militancia y del compromiso histórico; el mito es una fuerza social, como parece natural que lo sea en sociedades donde gran parte de la población participa aún de la conciencia mítica; el mito es en *Hijo de hombre* rebelde, insurgente, y la novela tiene para Paraguay y para América un sentido evidente de llamado a la acción. En este caso, es el hombre «histórico», encarnado por Miguel Vera, el que se ve impulsado a la inacción y al absurdo; en cambio, los personajes míticos son los activa y heroicamente participan en la construcción de una sociedad nueva y en la eliminación de los errores de la antigua. No existe aquí una actitud esteticista, sino una evidencia de compromiso.⁵⁴⁶

Como suele ocurrirnos a propósito del destacado trabajo de estos autores, aunque concordamos en lo central con sus observaciones y juicios, nos vuelven a parecer parciales. Es muy cierto que el mito resulta aquí una fuerza social rebelde —lo que vimos, literariamente, como *acesis por rebeldía*, de acuerdo con Lizcano—, pero si lo es, lo es de nuevo por la carga político-mesiánica del mito cristiano —*acesis por el mito*—, según vimos que canalizara Jesús en el horizonte de expectativas de su tiempo y con posterioridad, pero también hay que ser claros en señalar que esto vale para la figura de Cristóbal, de Kiritó, es decir, de acuerdo con nuestra propuesta de lectura, en sólo uno de los tres personajes transfigurales y transculturales. Ahora, si bien es cierto que en el caso de la propuesta de lectura de Valdés y Rodríguez, ello sería aplicable a dos de tres

⁵⁴⁶ V. ADRIANA VALDÉS e IGNACIO RODRÍGUEZ «“Hijo de hombre”: *el mito como fuerza social*» op. cit., págs. 150-151.

(Casiano y Cristóbal), también hay que recordar que tanto la revuelta campesina del primero como la montonera del segundo se ven abortadas antes de poder ejercer siquiera el poder de las armas, y que las acciones más relevantes de la fuerza de cada uno fue la salvación de sí mismos y de otros (*ascesis por gracia*): en Casiano, al huir del yerbal para salvarse a sí mismo, pero sobre todo a Cristóbal y a Natí; en el caso de Cristóbal, para salvarse a sí mismo luego de la delación involuntaria de Vera, pero sobre todo para salvar a Salu'í y —cumpliendo órdenes de *motu proprio*, que no rebelándose ante ellas— al mismo Vera.

Queremos señalar aquí que lo que fue rebeldía e insolencia de Jesús con respecto a los marcos autoritarios, estrechos y formalistas tanto del Judaísmo de su tiempo como de Roma como imperio colonizador, es sobre todo como ruptura por contraste entre la comprensión y praxis de la Ley por parte de Jesús y la interpretación literal de los sacerdotes judíos y los resguardos autoritarios de Roma para mantener el orden; su estado de conciencia y su accionar en consecuencia necesariamente traerían la espada, como corte radical con el *modus vivendi* aceptado y convencional. Asimismo, esta rebeldía por contraste puede y debe ser también como su opuesto: como conformidad y sometimiento, como aceptación de la Ley, del espíritu de la misma, en tanto manifestación de la voluntad Divina: Jesús fue explícito acerca de que el no vino a abolir, sino a cumplir la Ley, cuya letra demostró conocer al detalle.

En consecuencia, nos parece justo decir que el llamado a la acción de la novela —no sólo a diferencia de la opción de Valdés y Rodríguez, sino de la mayoría de posibles lectores de izquierda académica—, no es sólo y ni siquiera principalmente a la insurgencia violenta contra el poder establecido, sino más bien a la aceptación y a la resistencia paciente; a la renuncia voluntaria y libre a los propios deseos, hasta el sacrificio de la propia vida por medio de la autonegación en el servicio a los demás, ambos elementos, de acuerdo con lo visto a propósito del esoterismo cristiano, pero también de esa suerte estoicismo resistente, ácrata y comunitario, de la cosmovisión guaraní y su *economía de la reciprocidad*.

2.2. La fortaleza de la debilidad III. Algo más sobre arte, revolución y trascendencia.
Palabras al cierre.

En un artículo antes citado, Roger Garaudy nos recuerda algo acerca de las relaciones entre arte, revolución y trascendencia:

Cuando escribí (...) que la revolución, igual que el arte, depende más de la trascendencia que del realismo, quería decir que una revolución, exactamente igual que una obra de arte, no es sólo un reflejo de la realidad subsistente, sino que es por encima de todo el *proyecto* de una realidad nueva y distinta, surgida de una actividad creadora.⁵⁴⁷

Para este filósofo, político, pensador crítico y teórico del arte francés, ello sólo es posible si concurren tres condiciones. Primero, si el ser humano “es totalmente responsable de su historia y no está sometido sólo a las fuerzas del pasado”. Segundo, si, como señala Marx, “el trabajo del hombre en su forma específicamente humana, o sea cuando el hombre tiene conciencia previa de su sentido y de su finalidad”, con lo que —siguiendo a M.D. Chenu en su obra *Teología del trabajo*— prosigue la creación progresiva del mundo y del ser humano, en la medida en que hay una relación directamente proporcional entre la penetración humana en el trabajo y la creación de la Divinidad: “Dios no actúa desde fuera. Dios está en la más profunda intimidad del hombre, y actúa en ella: en el hombre y por el hombre se revela Dios; en el hombre y por el hombre prosigue Dios su obra creadora”. Tercero, “si la imaginación puede discurrir e idear el futuro por medio de una pluralidad de posibilidades y proyectos”⁵⁴⁸.

Garaudy plantea entender la trascendencia como apertura al cambio, a la transformación, a lo otro, a lo nuevo y/o diferente, como un postulado que “lo mismo que la esperanza, es un aspecto de la fe”, a la vez que “lo único que garantiza la superación y la eliminación de cualquier concepción fatalista de la historia”, en lo que justamente “estriba su fuerza liberadora”. A esta

⁵⁴⁷ V. ROGER GARAUDY «Fe y revolución» op. cit., págs. 37-38 (el descatalogado es del autor).

⁵⁴⁸ Para todas las citas del cuerpo, V. Id. Ibid., pág. 38.

“posibilidad de quebrar lo dado por la naturaleza”, se suma otro postulado, “que igualmente es a la vez bíblico y revolucionario”, al cual, con ecos troskistas de la *revolución permanente* y de la reformulación brechtiana de la tesis 11 — “primero hay que modificar el mundo, y después al mundo modificado”—, denomina *postulado de la relatividad*, y que puede formularse de la siguiente manera: “*nada de lo que se ha realizado históricamente puede ser considerado como sentido y objetivo supremos*”⁵⁴⁹.

En este punto de apertura, en la perspectiva abierta de la trascendencia y de la relatividad así entendidas, el arte —en tanto posibilidad de trabajo no alienado— se cruza tanto con la fe, a propósito de Jesús, como con la revolución:

El acto de la creación artística quizás sirva de modelo tanto para la acción revolucionaria como para la fe cristiana: la obra artística significa una lucha contra la cerrazón y la limitación humanas. En su obra *Les voix du silence* escribió Malraux: «Aunque siempre esté ligado a la cultura, el arte allí donde surge la rebasa, quizás la trasciende, como si hiciera aflorar a la luz fuerzas hasta ahora desconocidas, aquello todavía inaccesible, que es lo que convierte al hombre en total y perfecto». (...) el ejemplo de la vida de Cristo nos abre a una búsqueda incesante, a una incesante interrogación liberadora. Quizás sea la fe un modo y manera determinado de plantearse problemas. Y ante todo: quizás sea la fe el plantearse problemas. Empezando por el problema básico, el del sentido de nuestra vida.

Este estar abierto, este encontrarse en camino es sólo un nombre distinto de aquel amor que es el supremo mandamiento: «ama y haz lo que quieras». (...) Tengo la impresión de que la única norma que indiscutiblemente nos viene de Cristo es precisamente la exigencia de ese amor (...) que experimentamos en nuestra vida como una fuerza que nos abre.⁵⁵⁰

Este amor, como única norma y suprema enseñanza de Jesús, encarnada en su propia vida, es lo que a su vez encarna —de distintas maneras y con distintos énfasis complementarios— en la novela: a través del trabajo del servicio inicial y del retiro y la contemplación final, del arte y la sabiduría en Gaspar Mora; como trabajo (y arte) de la curación, de la sanación en Alexis Dubrowsky, y como revuelta popular, como intento de rebelión campesina contra el centro capitalino, como germen de acción revolucionaria, pero también y sobre todo, como amoroso servicio en la guerra, como amoroso cuidado y

⁵⁴⁹ Id. Ibid., págs. 38-39, los destacados son del autor.

⁵⁵⁰ Id. Ibid., págs. 39-41, los destacados son del autor.

resistencia frente a la adversidad, en Cristóbal Jara, *Kiritó. La fortaleza de su debilidad* —la de un fallecido, un desaparecido y un asesinado, respectivamente—, como trascendencia, como ascesis por gracia, mitología y rebeldía, está en estos personajes no sólo en la derrota amorosa de su propio ego y en el consecuente servicio a sus semejantes aún al extremo de ofrecer la propia vida, sino que también su apertura se manifiesta como transformación, como apertura de corazón a y en la vida de otros/as: como vimos, Gaspar sirve a sus semejantes en Itapé, pero transforma, a través de su sabiduría y de su presencia, especialmente las vidas de Macario, de María Rosa y su retoño; Alexis cura a muchos enfermos, pero sobre todo salva la vida y se constituye en el amor de María Regalada, dejándole también a Alejo, un hijo a su imagen y semejanza; Cristóbal, en tanto, transforma con su nacimiento la vida de sus padres, de Casiano y Natí, estimulándolos en su salida de la esclavitud del yerbal, pero también no sólo da esperanza a María Regalada y su hijo, sino que transforma las vidas de Salu'í y de Miguel Vera, a quienes —cambiando lo que hay que cambiar— salva; la salvación es, en distintos planos, una de las pautas que conecta la acción de las tranfiguraciones transculturales de la novela y entronca directamente con el principio de crucifixión y resurrección, de muerte y de renacimiento del mito cristiano que estructura y da sentido a la novela.

En este sentido, la trascendencia se manifiesta concretamente, tanto interior como exteriormente, como transformación tanto individual como colectiva. Y nuestros pueblos no son tampoco ajenos a individuos con historias de vida como las de Gaspar, Alexis y Cristóbal; más bien, han sido construidos y sostenidos desde dentro por sujetos a menudo anónimos e historias de vida así, en las que, por contraste, “proponen que las condiciones mínimas para reconstruir un universo simbólico de recongregación nacional están en la sacralización del cuerpo humano individual como proyección significativa del cuerpo social colectivo”⁵⁵¹, sacralización del cuerpo humano, sí, pero no en tanto que fetiche o como ejemplo de la idolatría de la que nos ha prevenido Gustavo

⁵⁵¹ V. HERNÁN VIDAL, *El Movimiento Contra la Tortura “Sebastián Acevedo”*, págs. 21-153 y 211-214 (para la cita, pág. 211).

Gutiérrez, pero tampoco como idealización romántica del vitalismo animal ni menos aún como celebración-constatación de lo humano-animal como lo único material verdaderamente existente, sino en tanto reconocimiento —en el cuerpo propio y en el del otro concreto— de la dignidad humana básica encarnada, del cuerpo humano como “templo” que vimos con el mismo Gutiérrez, dada la dignidad de lo que en éste reside y que a través de éste es que se expresa, y que en las tradiciones espirituales se reconoce como el *soplo divino* que habita en todos y cada uno de nosotros, sin distinciones contingentes de ninguna especie. Lo que nos muestra *Hijo de hombre* a través de sus personajes crísticos, en su transfiguración transcultural del mito cristiano, es que sólo los más grandes de entre nosotros —que acá han salido de entre los grupos más modestos y precarios, como imagen de que es una posibilidad real para cualquiera que no esté aferrado a los placeres mundanos— son capaces de actualizar realmente esa potencialidad universal, ese regalo divino, a través de la donación de lo propio, entregándonos de a sorbos o de un solo trago su propia vida.

En su debilidad, en su completo desamparo ante los poderes político-religiosos y militares de su tiempo, en la cultura occidental, nadie como Jesús representa y expone con tanta fuerza y claridad la brutalidad de un orden social en el que si no amamos, vivimos sin amor como muertos en vida, pero no en el sentido de maduración antes referido, sino como oscurecimiento total del verdadero yo, y en el que si por el contrario llegamos a amar de verdad (a nuestro prójimo como a nosotros mismos y, en el mejor de los casos, a Dios por sobre todas las cosas), lo más probable es que nos asesinen violentamente, como ha ocurrido a tantos y tantas mártires a lo largo de la historia. Frente a ello, se encuentran las posibilidades o acepciones que hemos visto y relevado aquí de la trascendencia (como apertura del corazón y superación del propio ego y de las condiciones de existencia, como servicio a los demás, pero también como posibilidad de la resistencia no violenta, de desobediencia civil ante la opresión y el maltrato, y como posibilidad de apertura a la transformación, a un nuevo orden social), las cuales, aun cuando no aparecen todas explícitamente en la novela, se desprenden para nosotros, como posibilidades latentes y tácitas de ella

—la trascendencia latente que trasciende a la novela desde ella misma—, representando alternativas complementarias de liberación para nuestros pueblos que, aunque impopulares y no exentas de posibles críticas, rechazos y múltiples dificultades, aún nos parecen dignas de ser consideradas y exploradas en estos tiempos siempre difíciles y para cuando vuelvan —si vuelven— los más aciagos.

Para terminar, a propósito de la estrecha relación entre arte, revolución y trascendencia, quisiéramos volver a unas palabras de Gaspar, citadas por Macario en guaraní y recordadas por Miguel Vera en castellano paraguayo:

Porque el hombre, mis hijos —decía repitiendo casi las mismas palabras de Gaspar—, tiene dos nacimientos. Uno al nacer, otro al morir... Muere pero queda vivo en los otros, si ha sido cabal con el prójimo. Y si sabe olvidarse en vida de sí mismo, la tierra come su cuerpo pero no su recuerdo (...) Puesto que estaban unidos por el infortunio, la esperanza de la redención también debía unirlos hombro con hombro.

—Tiene que ser la obra de todos...⁵⁵²

Escribimos: desde este modesto lugar trabajamos unidos hombro con hombro con muertos y vivos, en una lengua que es y no es la de Cervantes, la de San Juan, la del Arcipreste y la de Quevedo, pues también es la de Rulfo y la de Vallejo, la de Neruda y la de Borges, y obras como *Hijo de hombre* de Roa Bastos, prueban además que no sólo puede transculturarse el castellano al más alto nivel artístico, sino que asimismo y al mismo tiempo —según la *fortaleza de la debilidad*—, el todavía poderoso mito cristiano.

⁵⁵² AUGUSTO ROA BASTOS, *Hijo de hombre* op. cit., pág. 68.

VI. Bibliografía

I. Fuentes Primarias

-Textos del corpus:

ROA BASTOS, AUGUSTO. «Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual» en JUAN LOVELUCK (Ed.) *Novelistas Hispanoamericanos de hoy*, Madrid, Taurus, 1976, págs. 47-63.

————— «Entrevista de Joaquín Soler Serrano a Augusto Roa Bastos» en *A Fondo*, RTVE, 1976, reproducido en: <https://www.youtube.com/watch?v=FsmblXrSYlk> (para la entrevista completa a nuestro autor, ver 00:39 a 55:03) (visto por última vez el 14.07.2019).

————— *Yo el Supremo*, edición de Milagros Ezquerro, Madrid, Cátedra, Col. Letras Hispánicas nº 181, 1983, 612 págs.

————— «La escritura: una metáfora del exilio», publicado en *Diario El País* el primero de julio de 1985, y reproducido en https://elpais.com/diario/1985/07/01/opinion/489016808_850215.html y descargado en versión pdf desde: <http://fundacionroabastos.org/obras/ensayos/La%20escritura,%20met%C3%A1fora%20del%20exilio.pdf> (visto por última vez el 14-08-2018).

————— «Augusto Roa Bastos: *La naturaleza de las cosas*» en MARRAS, SERGIO *América Latina Marca Registrada*, Barcelona, España, Zeta, 1992, págs 391-420.

————— *El Fiscal*, Madrid, Alfaguara, 1994, 352 págs.

————— *Hijo de hombre*, prólogo de Tomás Eloy Martínez, México, Debolsillo, 2008, 369 págs.

————— *Entre lo temporal y lo eterno*, compilación de Mirta Roa, Asunción, Servilibro, 2012, 252 págs.

————— *Escritos políticos*, compilación y estudios de Milda Rivarola, Asunción, 2017, 229 págs.

II. Fuentes Secundarias

-Sobre la Obra del Autor, Aspectos Teóricos y Contextos Literarios:

AEDO, ROBERTO. «Más allá de las subalternidades crucificadas: la imagen de Jesús como símbolo articulador en *Hijo de hombre*» en CARLA FERNANDES (ed.) *Un siglo de Augusto Roa Bastos (1917-2017)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2018, págs. 129-153.

AINSA, FERNANDO. «Invención literaria y “reconstrucción” histórica en la nueva narrativa latinoamericana» en KARL KOHUT (ed.) *La invención de pasado. La novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1997, págs. 111-121.

ALEGRÍA, FERNANDO. *Breve Historia de la Novela Hispanoamericana*, México, De Andrea, 1959, 280 págs.

AZNAR, EDUARDO y GLORIA GIMÉNEZ GUANES *Roa y Paraguay. Fabulación y utopía*, Asunción, Servilibro, 2012, 373 págs.

BAREIRO SAGUIER, RUBÉN. «La cara oculta del mito guaraní en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos» en http://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1993_num_12_1_1118 (última fecha de consulta: día 2 de octubre de 2017).

BRUSHWOOD, JOHN S. *La novela hispanoamericana del siglo XX. Una vista panorámica*, traducción de Raymond L. Williams, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 408 págs.

BURROLA ENCINAS, ROSA MARINA *Hijo de hombre. Entre la historia y la utopía*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad de Sonora, 2012, 168 págs.

EYZAGUIRRE, LUIS B. *El héroe en la novela hispanoamericana del siglo XX*, Santiago, Universitaria, 1973, 359 págs.

FERNANDES, CARLA. «Creación y creatividad: “Nonato” y la trilogía paraguaya» en: http://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL3/ESCRITURAL_3_SITIO/PAGE/S/Fernandes.html#t2 (última fecha de consulta: día 2 de octubre de 2017).

————— (ed.). *Un siglo de Augusto Roa Bastos (1917-2017)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2018, 230 págs.

FERNÁNDEZ MORENO, CÉSAR (Coord.) *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI / UNESCO, 1998, 494 págs.

FORGUES, ROLAND. *La voz de los orígenes. Ensayos literarios sobre creación e identidad en América latina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2016, 670 págs.

FRANCO, JEAN. *La cultura moderna en América Latina*, traducción de Sergio Pitol, México, Grijalbo, 1985, 412 págs.

————— *Historia de la literatura hispanoamericana. A partir de la Independencia*, traducción de Carlos Pujol, redición revisada y puesta al día, Barcelona, Ariel, 1990, 398 págs.

GIACOMAN, HELMY F. (ed.). *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*, Madrid, Anaya / Las Américas, 1973, 294 págs.

GOIC, CEDOMIL. *Historia de la novela hispanoamericana*, Santiago, ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980, 316 págs.

GOIC, CEDOMIL (Ed.). *Historia y crítica de la literatura contemporánea. Época contemporánea*, coordinación de Mercedes Quílez, Barcelona, Crítica, 1988, tomo III, 692 págs.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO y ENRIQUE PUPO-WALKER (Eds.) *Historia de la Literatura Hispanoamericana. El siglo xx*, Madrid, Gredos, 2006, tomo II, 786 págs.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, traducción de Virginia Aguirre Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, 291 págs.

HOUSKOVÁ, ANNA. *Visión de Hispanoamérica. Paisaje, utopía, quijotismo en el ensayo y en la novela*, Praga, Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina de Praga, 2010, 199 págs.

JANSEN, ANDRÉ. *La novela hispanoamericana actual y sus antecedentes*, Barcelona, Labor, 1973, 153 págs.

JITRIK, NOÉ «Primeros Tanteos: Literatura y Exilio» en Revista Nueva Sociedad, marzo/abril de 1978, N° 35, págs. 48-55.

LEYERA, RAMÓN. «Datos para la historia social de la literatura latinoamericana del siglo XX», traducido por Joaquín Chamorro Milke en: VV. AA. *Akal Historia de la Literatura. Literatura y sociedad en el mundo Occidental. Volumen sexto. El Mundo Moderno. 1914 hasta nuestros días*, planificación y redacción de la Dra. Erika Wisner, Madrid, Akal, 2004, págs. 528-548.

LOVELUCK, JUAN (ed.). *La novela hispanoamericana*, selección, introducción y notas de Juan Loveluck, cuarta edición revisada, Santiago, Universitaria, 1972, 320 págs.

MARTÍNEZ, GUSTAVO y MARGARITA CARRIQUIRY. *Roa Bastos. Dos miradas desde Uruguay*, Montevideo, Rebeca Linke, 2010, 105 págs.

OSORIO TEJEDA, NELSON (Coord.). *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*, Venezuela, Ayacucho / Monte Ávila, 1995, III tomos, 5189 págs.

OSTROV, ANDREA (coord.). *Cuerpos, territorios y biopolíticas en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, NJ Editor, 2016, 275 págs.

PACHECO, GERARDO. «ROA BASTOS, Augusto» en NELSON OSORIO TEJEDA (Coord.) *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*, Venezuela, Ayacucho / Monte Ávila, 1995, tomo III, págs. 4129-4138.

PIZARRO, ANA (Ed.). *América Latina: palabra, literatura y cultura*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2013, 955 págs.

POPE, RANDOLPH D. «La novela Hispanoamericana desde 1950 a 1975» en ROBERTO GONZÁLEZ ECHEVARRÍA Y ENRIQUE OPUPO WALKER (eds.) *Historia de la Literatura Hispanoamericana, II El siglo XX*, traducción de Ana Santoja Querol y Consuelo Triviño Anzola, revisión de John Derita, Madrid, Gredos, 2006, págs. 244-317.

PUCCINI, DARÍO y SAÚL YURKIEVICH *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica*, traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar et al., México, Fondo de Cultura Económica, 2010, tomo II, 994 págs.

RAMA, ÁNGEL. «La Riesgosa Navegación del Escritor Exiliado», en *Revista Nueva Sociedad*, marzo/abril de 1978, N° 35, págs. 5-15.

————— *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 2004, 305 págs.

————— *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2008, 565 págs.

RAMÍREZ, SERGIO «Un friso oscuro y esplendoroso [Prólogo a *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos]» en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/un-friso-oscuro-y-esplendoroso-prologo-a-hijo-de-hombre-de-augusto-roa-bastos/html/4b0471ee-7be6-4586-be7e-aa8dd3c27e05_2.html (revisado por última vez el 03.12.2018).

RODRÍGUEZ FREIRE, RAÚL. *Sin retorno. Variaciones sobre archivo y narrativa latinoamericana*, Avellaneda, La Cebra, 2015, 327 págs.

ROWE, WILLIAM. «La oralidad y las trazas visuales: Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos» en *Hacia una poética radical. Ensayos de hermenéutica cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, págs. 119-129.

SERRA, MARÍA VERÓNICA «Bilingüismo y dualidad en *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos». *Hologramática Literaria*, 1, 2005-2006, págs. 24-46.

SHAW, DONALD L. *Nueva narrativa hispanoamericana*, Madrid, Cátedra, 1988, 247 págs.

SICARD, ALAIN y FERNANDO MORENO (coords.). *En torno a Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos*, segunda edición aumentada, Poitiers, Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers, 1994, 210 págs.

SICARD, ALAIN (Ed.). *Augusto Roa Bastos*, La Habana, Casa de las Américas / FONDEC, 2007, 412 págs.

SOSNOWSKI, SAÚL (Ed.). *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*, selección, prólogo y notas de de Saúl Sosnowski, Caracas, Ayacucho, 1997, tomo IV, 901 págs.

TOUTIN, ALBERTO ss.cc. *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología 3, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011, 531 págs.

VÁZQUEZ-MEDINA, OLIVIA. *Cuerpo, historia y textualidad en Augusto Roa Bastos, Fernando del Paso y Gabriel García Márquez*, Madrid, Iberoamericana, 2013, 235 págs.

III. Fuentes Terciarias

-Sobre la Cuestiones Teóricas e Interdisciplinarias:

ADORNO, THEODOR W. y MAX HORKHEIMER. *Dialéctica del Iluminismo*, traducción de H.A. Murena, Madrid, Editora Nacional, 2002, 245 págs.

ADORNO, THEODOR W. *Introducción a la dialéctica*, traducción de Mariana Dimópulus, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, 382 págs.

————— *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad. Obra Completa 6*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2011, 505 págs.

AEDO, ROBERTO. *Un juglar en la Época de Sarcasmo: una lectura de la La pieza oscura y La musiquilla de las pobres esferas de Enrique Lihn*, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Santiago, Universidad de Chile, 2006, 322 págs.

————— «Breve close up: Notas para una lectura de la *Brevísima*». *Anuario de Postgrado*, 7, 2006, págs. 57-76.

SOBREVILLA, DAVID «Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 54, 2001, págs. 23-28.

AGUIRRE, ARANGUREN, SACRISTÁN et. al. *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969, 215 págs.

ALEGRE, XAVIER. *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados. Estudios bíblicos desde la perspectiva de la opción por los pobres*, Madrid, Trotta, 2003, 381 págs.

ANDERSON, PERRY. *Campos de batalla*, traducción de Magdalena Holguín, Barcelona, Anagrama, 1998, 392 págs.

————— *Los orígenes de la posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Anagrama, 2000, 193 págs.

ANDRAE, TOR. *Mahoma*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1966, 271 págs.

ANGUITA, EDUARDO. *Poesía Entera. Obra Poética Completa*, Santiago, Universitaria, 1994, 220 págs.

ANSEN, ALAN. *Charlas con W.H. Auden*, edición de Nicholas Jenkins, introducción de Richard Howard, traducción de Imma Garín, Valencia, Debats, 1993, 135 págs.

ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA. *Todas esas sangres*, Buenos Aires, Losada, 1964, 471 págs.

————— *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell, Barcelona, ALLCA XX/Universitaria, 1997, 465 págs.

ARISTÓTELES. *Poética*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1999, 542 págs.

ARLT, ROBERTO. *Los siete locos*, Buenos Aires, Losada, 2011, 242 págs.

————— *Los lanzallamas*, Buenos Aires, Losada, 2013, 284 págs.

ARMOUR, ROLLING, Sr. *Islam, cristianismo y occidente: historia de una convivencia conflictiva*, s/t, Buenos Aires, Lumen, 2007, 256 págs.

ARMSTRONG, KAREN. *El Islam*, traducción de Francisco J. Ramos, Barcelona, Mondadori, 2001, 305 págs.

Bhagavad-Gita o El Canto del Bienaventurado, introducción de Ramiro Calle, traducción y prólogo de José Barrio Gutiérrez, Madrid, Edaf, 131 págs.

BACHELARD, GASTÓN. *Psicoanálisis del fuego*, traducción de Ramón G. Redondo, Madrid, Alianza, 1966, 194 págs.

BAJTÍN, MIJAÍL. *Estética de la creación verbal*, traducción de Tatiana Bubnova, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, 396 págs.

BARRETT, RAFAEL. *El dolor paraguayo*, prólogo de Augusto Roa Bastos, compilación y notas de Miguel A. Fernández y cronología de Alberto Sato, Caracas, Ayacucho, 1978, 269 págs.

BAUZÁ, HUGO FRANCISCO. *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, 260 págs.

BENTUÉ, ANTONIO. *Dios y dioses. Historia religiosa del hombre*, Santiago, Ediciones UC, 2012, 405 págs.

BENTOUNÈS, SHAIJ KHALED. *El sufismo, corazón del Islam*, prólogo del Padre Christian Delorme y extractos del *Diwam* del Shaij Ahmed Ben Mustafa Al Alawi, traducción de Almudena Alfaro, Barcelona, Obelisco, 2001, 270 págs.

BERCHOLZ, SAMUEL y SHERAB CHÖDZIN KOHN. *La senda de Buda. Introducción la budismo*, traducción de Joaquín Adsuar et. al., Buenos Aires, Planeta, 1994, 379 págs.

BERDIAEFF, NICOLÁS. *El cristianismo y la lucha de clases. Dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*, traducción de María de Cardona, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952, 150 págs.

BERTONI, MOISÉS S. *La civilización guaraní. Religión y moral: la religión guaraní, la moral guaraní, psicología*, Asunción, Ministerio de Agricultura y Ganadería, 1982, Parte II, 240 págs.

Biblia de Jerusalem, traducción de José Ángel Ubieta López et. al., Bilbao, Desclée De Browner, 1999, 1895 págs.

BLOCH, ERNST. *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, traducción de José Antonio Gimbernat Ordeig, Madrid, Taurus, 1983, 268 págs.

————— *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, traducción de Jorge Deike, Madrid, Machado Libros, 2002, 258 págs.

————— *El principio esperanza*, edición de Francisco Serra, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, III volúmenes, 1.589 págs.

BLOOM, HAROLD. *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*, traducción de Damián Alou, Barcelona, Anagrama, 2004, 585 págs.

————— *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, traducción de Damián Alou, Buenos Aires, Taurus, 2006, 242 págs.

BLUMEMBERG, HANS. *Salidas de caverna*, traducción de José Luis Arántegui, Madrid, A. Machado Libros, 2004, 680 págs.

————— *Trabajo sobre el mito*, traducción de Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, 2003, 679 págs.

————— *El mito y el concepto de realidad*, traducción de Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2004, 126 págs.

BOFF, LEONARDO. *Teología del cautiverio y de la liberación*, traducción de Alfonso Ortiz, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, 326 págs.

————— *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, traducción de Alfonso Ortiz, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, 308 págs.

————— *Jesucristo y la Liberación del Hombre*, traducción de F. Cantalapiedra, revisión de Ediciones Cristiandad, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, 670 págs.

————— y CLODOVIS BOFF. *Libertad y Liberación*, traducción de Alfonso Ortiz, Salamanca, Sígueme, 1985, 169 págs.

————— *Un comprimiso liberador. Selección de textos sociales*, traducción de Alfonso Ortiz, recopilación de Claudia Zarvos et. al., Pamplona, Verbo Divino, 1992, 129 págs.

————— *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, traducción de Juan Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Lohlé/Lumen, 1996, 282 págs.

————— *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Bilbao, Sal Terrae, 2002, 160 págs.

————— *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos*, traducción de Paula Abramo Tostado, México, Dabar, 2004, 104 págs.

BONAUD, CHRISTIAN. *Introducción al sufismo. El Tasawwuf y la espiritualidad islámica*, traducción de Antonio López Ruiz, Barcelona, Paidós, 1994, 153 págs.

BOTTOMORE, TOM et. al. *Diccionario del pensamiento marxista*, traducción de Víctor Basterrica et. al., Madrid, Tecnos, 1984, 858 págs.

BRAUDEL, FERNAND. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, traducción de J. Gómez Mendoza y Gonzalo Anés, Madrid, Tecnos, 1970, 497 págs.

BRECHT, BERTOLT. *80 poemas y canciones*, edición bilingüe, traducción y selección de Jorge Hacker, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 1999, 199 págs.

BRICOUT, BERNADETTE (Comp.). *La mirada de Orfeo. Los mitos literarios de Occidente*, traducción de Gemma Andújar Moreno, Barcelona, Paidós, 2002, 288 págs.

BUCHANAN, IAN (Comp.). *Fredric Jameson: Conversaciones sobre marxismo cultural*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 377 págs.

BUCK, STEPHANIE y PETER HOHENSTATT. *Rafael*, Barcelona, Könemann, 2000, 120 págs.

BUENO, RAÚL “Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina” en José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, págs. 21-36.

————— *Promesa y descontento de la modernidad. Estudios literarios y culturales en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2012, 276 págs.

BURKHARDT, JACOB. *Reflexiones sobre la historia universal*, prólogo de Alfonso Reyes, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 331 págs.

BURKHARDT, TITUS. *Introducción al sufismo*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Barcelona, Paidós, 2006, 160 págs.

CALLE, RAMIRO A. *Buda. El príncipe de la luz. Su vida, su enseñanza*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, 325 págs.

CAMPBELL, JOSEPH y BILL MOYERS. *El poder del mito*, traducción de César Aira, corrección de J. E. Martínez y revisión de Esther Andrés, Barcelona, Emecé, 1991, 314 págs.

CAMPBELL, JOSEPH. *Tú eres eso. Las metáforas religiosas y su interpretación*, traducción de César Aira, Buenos Aires, Emecé, 2002, 192 págs.

CANALS VIDAL, FRANCISCO. *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierda*, Barcelona, Acervo, 1957, 196 págs.

CAPRA, FRITJOF. *El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*, traducción de Alma Alicia Mortell Moreno, edición revisada y actualizada, Barcelona, Sirio, 2005, 478 págs.

CARATINI, ROGER. *Mahoma. La vida de un Profeta*, traducción de Cristina Piña, Buenos Aires, El Ateneo, 2003, 559 págs.

CARRIER, YVES. *Teología práctica de la liberación en el Chile de Salvador Allende*, prólogo de José Aldunate, S.J., Santiago, Ceibo, 2016, 597 págs.

CASALDÁLIGA, PEDRO y JOSÉ MARÍA VIGIL. *Espiritualidad de la Liberación*, epílogo de Gustavo Gutiérrez, Guatemala, Lascasiana, 1993, 283 págs.

CASTRO, FIDEL. *Jesucristo, el revolucionario. Fidel Castro en conversación con Frei Betto*, México, Ocean Sur, 2009, 27 págs.

CASULLO, NICOLÁS (Comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*, s/t, Buenos Aires, Retórica, edición ampliada y actualizada, 2004, 327 págs.

CASSIRER, ERNST. *El mito del Estado*, traducción de Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 360 págs.

————— *Filosofía de las formas simbólicas*, traducción de Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, tomo II, 319 págs.

CHAN, WING-TSIT *et. al.* *Filosofía del oriente*, traducción de Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 207 págs.

CHAO, RAMÓN. *Conversaciones con Alejo Carpentier*, Madrid, Alianza, 1998, 316 págs.

CHEVALIER, JEAN. *El Sufismo y la tradición islámica*, traducción de Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Kairós, 1986, 303 págs.

————— *El sufismo*, traducción de José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 154 págs.

————— y ALAIN GHEERBRANT *Diccionario de los símbolos*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, adaptada y completada por José Olives Puig, Barcelona, Herder, 1993, 1.107 págs.

CHOMSKY, NOAM. *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, traducción de Mónica Salomon, Buenos Aires, Paidós, 2002, 285 págs.

CIPRIANI, ROBERTO. *Manual de sociología de la religión*, traducción de Verónica Roldán, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, 443 págs.

CIRLOT, JUAN EDUARDO. *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1998, 520 págs.

CODINA, VÍCTOR. *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Centro Ecuménico Diego de Medllín, Santiago, Rehue, 1986, 73 págs.

COHN, NORMAN. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, traducción de Ramón Alaix Busquets, y del apéndice y notas de Cecilia Bustamante y Julio Ortega, Madrid, Alianza, 1997, 393 págs.

COMBLIN, JOSÉ. *Teología de la revolución. Teoría*, traducción de C. Lizarraga, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973, 379 págs.

COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, traducción de Jordi Terré, Barcelona, Paidós, 2014, 211 págs.

COOMARASWAMY, ANANDA K. *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Siruela, 2001, 406 págs.

CORBIN, ALAIN (Coord.). *Historia del Cristianismo*, traducción de Isabel Margelí, Barcelona, Ariel, 2013, 444 págs.

CORNEJO-POLAR, ANTONIO. «Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes», *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, julio-setiembre 1997, N° 180, págs. 341-344.

COTTERELL, ARTHUR. *Diccionario de mitología universal*, traducción de Vicente Villacampa, Barcelona, Ariel, 1988, 284 págs.

DAWKINS, RICHARD. *El espejismo de Dios*, traducción de Regina Hernández Weigand, Santiago de Chile, Espasa, 2012, 450 págs.

DE CASTRO, JUAN O.P. *Creciendo con el Eneagrama. Como en un Tejido Vivo*, Santiago, Grijalbo, 2005, 307 págs.

DE ROKHA, PABLO *Antología*, Santiago, Multitud, 1954, 571 págs.

DELGADO, ÁLVARO. *¿Por qué?*, Valladolid, SEACEX, 2003, 131 págs.

DIEGO, ELISEO. *En la calzada de Jesús del Monte*, La Habana, Letras Cubanas, 1987, 99 págs.

DÍEZ DEL CORRAL, LUIS. *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, Gredos, 1974, págs. 268.

DO-DINH, PIERRE. *Confucio*, traducción de Domingo Lagunillas, Madrid, Aguilar, 1960, 220 págs.

DODD, CH.H. *El Fundador del Cristianismo*, traducción de Alejandro Esteban Laton Ros, Barcelona, Herder, 1975, 202 págs.

DRI, RUBÉN. *La Utopía de Jesús*, Buenos Aires, Nueva América, 1987, 301 págs.

DROGUETT, CARLOS. *Patas de perro*, Santiago, Zig-Zag, 314 págs.

————— *El compadre*, México, Joaquín Mortíz, 1967, 205 págs.

El compadre, prólogo de Fernando Moreno, Santiago, La Pollera, 2018, 192 págs.

————— *Escrito en el aire*, Santiago, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, 192 págs.

————— *Eloy*, prólogo de Alain Sicard, Santiago, Universitaria, 1994, 196 págs.

DUCH, LLUÍS. *Antropología de la religión*, traducción de Isabel Torras, Barcelona, Herder, 2001, 256 págs.

————— *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, traducción de Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, Barcelona, Herder, 2002, 542 págs.

DURKHEIM, ÉMILE. *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción y estudio preliminar de Ramón Ramos, Madrid, Akal, 2007, 423 págs.

DUSSEL, ENRIQUE. *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492/1983*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1983, 482 págs.

————— *Ética comunitaria*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, 285 págs.

————— *Para una ética de la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, dos volúmenes, 2014, 441 págs.

————— *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, España, Akal, 2017, 366 págs.

DUSSEL, ENRIQUE, EDUARDO MEDIETA Y CARMEN BOHÓRQUEZ (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, 1111 págs.

EAGLETON, TERRY. *Las ilusiones del posmodernismo*, traducción de Marcos Mayer, Buenos Aires, Paidós, 1998, 206 págs.

————— *Terror santo*, traducción de Ricardo García Pérez, Buenos Aires, Debate, 2008, 174 págs.

————— *Dulce violencia. La idea de lo trágico*, traducción de Javier Alcoriza y de Antonio Lastra, Madrid, Trotta, 2011, 383 págs.

————— *Razón, fe y revolución. Reflexiones en torno al debate sobre Dios*, traducción de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2012, 218 págs.

————— *El acontecimiento de la literatura*, traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Pensínsula, 2013, 320 págs.

————— *Cultura*, traducción de Belén Urrutia, Barcelona, Taurus, 2017, 198 págs.

————— *La cultura y la muerte de Dios*, traducción de Fermín A. Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2017, 203 págs.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR. *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, 197 págs.

ECO, UMBERTO et. al. *Islam y occidente. Reflexiones para una convivencia*, traducción de Alfredo Grieco y Bavio, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, 122 págs.

El Sagrado Corán, traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío, Estambul, Çağrı Yayınları, 2005, 616 págs.

ELIADE, MIRCEA. *Mito y realidad*, traducción de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1992, 228 págs.

————— *Historia de las ideas y creencias religiosas*, traducción de Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 1999, III tomos, 1797 págs.

————— *Mitos, sueños y misterios*, traducción del francés de Miguel Portillo, Barcelona, Kairós, 2001, págs.

ERRÁZURIZ, LUIS HERNÁN (Comp.). *El Rostro de Cristo*, Santiago, Desafío, 2000, 58 págs.

ESCOBAR M., JAIME y JOSÉ ALDUNATE s.j. *Por qué estamos con la Teología de la Liberación*, Santiago, Círculo de Análisis social, 1984, 100 págs.

FERRY, LUC y LUCIEN JERPHAGNON. *La tentación del cristianismo. De secta a civilización*, traducción de Jordi Terré, Barcelona, Paidós, 2010, 109 págs.

FISCHER, ERNST. *Arte y coexistencia. Aportación a una estética marxista moderna*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Península, 1968, 323 págs.

————— *La necesidad del arte*, traducción de J. Solé-Turá, Barcelona, Península, 2001, 346 págs.

————— *Ernst Fischer y «El hombre sin atributos»*, prefacio de Roger Garaudy, s/t, Madrid, Ayuso, s/f, 103 págs.

FLETCHER, JOHN y ALFONSO ROPERO Ph.D. *Historia General del Cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*, versión española actualizada de Alfonso Roperó, Barcelona, CLIE, 2008, 517 págs.

FONTEVILA, RAMÓN M., S. J. *La realidad histórica de Jesús de Nazaret. Ensayo histórico-teológico*, prólogo del P. Mario Sala, S.J., Barcelona, Aymá, 1968, 270 págs.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL (ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003, 398 págs.

FORTE, BRUNO. *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la Historia. Ensayo de una cristología como historia*, traducción de Eloy Requena, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983, 344 págs.

FROMM, ERICH. *Y seréis como dioses*, traducción de Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós, 1966, 203 págs.

————— *Tener y ser*, traducción de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 199 págs.

————— *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, traducción de Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 308 págs.

————— *El dogma de Cristo*, traducción de Gerardo Steenks, México, Paidós, 2006, 105 págs.

FRYE, NORTHROP. *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, traducción de Elisabeth Casals, Barcelona, Gedisa, 2001, 281 págs.

GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapiro, Salamanca, Sígueme, 1977, 331 págs.

————— *Mito y razón*, prólogo de Joan-Carles Mèlich, traducción de José Francisco Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 1997, 133 págs.

GARAUDY, ROGER. *Del anatema al diálogo. Con las ponencias de Karl Rahner y J.B. Metz*, traducción de B. Mira de Maragall y Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Ariel, 1968, 173 págs.

————— *Marxismo del siglo XX*, traducción de Enrique Molina, Barcelona, Fontanella, 1970, 225 págs.

————— «Jesús, hijo de Dios y el Islam» en https://www.webislam.com/articulos/25799-jesus_hijo_de_dios_y_el_islam.html (revisado por última vez 11.11.2018).

GARCÍA GUAL, CARLOS. *Diccionario de mitos*, Madrid, Siglo XXI, 2003, 355 págs.

————— *Historia mínima de la mitología. Los mitos clásicos y sus ecos en la tradición occidental*, Madrid, Turner/Colegio de México, 2014, 237 págs.

GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL. *Los funerales de la Mamá Grande*, Buenos Aires, Sudamericana, 197 págs.

————— *Cien años de soledad*, edición conmemorativa, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, Colombia, Alfaguara, 2007, 609 págs.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, MAURICE. *La Evolución de la Humanidad. Mahoma*, traducción de José López Pérez, México, Uteha, 1960, 518 págs.

GIBB, H.A.R. *El Mahometismo*, traducción de M. Villegas de Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 171 págs.

GOYTISOLO, LUIS. *Naturaleza de la novela*, Barcelona, Anagrama, 2013, págs. 189.

GRAHAM, ANGUS CHARLES. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, traducción de Daniel Stern y revisión de Flora Bottom, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 589 págs.

GRAVES, ROBERT. *Los mitos griegos*, traducción de Ester Gómez Parro, prólogo de Carlos García Gual, España, R.B.A., 2009, 829 págs.

GUAYASAMÍN, OSVALDO. *Guayasamín. El tiempo que me ha tocado vivir*, Madrid, Fundación Guayasamín/Quinto Centenario, 268 págs.

GUÉNON, RENÉ. *Esoterismo cristiano. Dante - El Grial - Los Templarios*, traducción de *Scriptorium Santa Catherina*, Buenos Aires, Obelisco, 2003, 119 págs.

GUIGNEBERT, CHARLES. *El Cristianismo antiguo*, traducción de Nélica Orfida Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, 206 págs.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, 399 págs.

————— *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 182 págs.

————— *El Dios de la vida*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989, 368 págs.

————— *La verdad os hará libres*, Salamanca, Sígueme, 1990, 220 págs.

————— *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 2006, 225 págs.

HALEY, JAY. *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos*, traducción de Diana Machiavello y Luis Justo, Paidós, Barcelona, 1994, 154 págs.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*, traducción de Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 1989, 933 págs.

HESÍODO. *Obras y fragmentos*, introducción general de Aurelio Pérez Jiménez, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 2000, 328 págs.

HIGHET, GILBERT. *La tradición clásica*, s/t, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, tomo II, 483 págs.

HITCHENS, CHRISTOPHER. *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, traducción Ricardo García Pérez, Buenos Aires, Debate, 2012, 332 págs.

————— (Comp.). *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente*, escogidas y presentadas por Christopher Hitchens, Buenos Aires, Debate, 2012, 669 págs.

HOSSEIN NASR, SEYYED. *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, traducción de Francesca Blanch y Esteve Serra, Madrid, Herder, 1985, 238 págs.

HOURANI, ALBERT. *La Historia de los Árabes*, traducción de Aníbal Leal, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992, 570 págs.

IBAÑEZ LANGLOIS, JOSÉ MIGUEL. *Teología de la liberación y lucha de clases*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1985, 164 págs.

IZUTSU, TOSHIHIKO. *Sufismo y taoísmo*, traducción de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela, 1997, 2 volúmenes, 574 págs.

JAMESON, FREDRIC. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, traducción de Tomás Segovia, Madrid, Visor, 1989, 243 págs.

————— *Las ideologías de la teoría*, traducción de Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, 778 págs.

————— y Ramón del Corral. “Fredric Jameson: Cómo adaptarse al cambio cultural”, Madrid, Fundación Juan March, 12 de septiembre de 2014 en: <https://www.youtube.com/watch?v=6oKOW1GI36s>.

————— *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*, traducción de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2016, 303 págs.

————— *Las antinomias del realismo*, traducción de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2018, 366 págs.

JAMME, CHRISTOPH. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, traducción de Wolfgang J. Wegscheider y revisión técnica de Joan Carles Mèlich, Barcelona, Paidós, 1998, 251 págs.

JUNG, CARL GUSTAV. *AION. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*, traducción de Julio Balderrama, Barcelona, Paidós, 1976, 301 págs.

KASPER, WALTER. *Jesús, el Cristo*, traducción de Severiano Talavero Tovar, Salamanca, Sígueme, 1976, 349 págs.

KAUTSKY, KARL. *Orígenes y fundamentos del Cristianismo*, traducción de Diego Rosado de la Espada, Santiago, Quimantú, 1972, 576 págs.

KÜNG, HANS. *Ser cristiano*, traducción de J. M. Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1977, 764 págs.

————— *El Judaísmo. Pasado, presente, futuro*, traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera y Gilberto Canal Marcos, Madrid, Trotta, 2007, 718 págs.

————— *La mujer en el cristianismo*, traducción de Daniel Romero, Madrid, Trotta, 2011, 142 págs.

————— *El Cristianismo. Esencia e historia*, traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 2013, 950 págs.

————— *Jesús*, traducción de José María Bravo Navalpotro, Madrid, Trotta, 2014, 215 págs.

LANTERNARI, VITTORIO. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, traducción de Andrés Lupo, Barcelona, Seix Barral, 1965, 405 págs.

LAO ZI. *El Dao De Jing*, traducido y comentado del chino por Renaud W. Neubauer y Santiago Gangotena G., Quito, Ecuador, Universidad San Francisco de Quito, 2007, 217 págs.

LEVI, JEAN. *Confucio*, traducción de Albert Galvany, Madrid, Trotta, 2005, 252 págs.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropología estructural*, traducción de Eliseo Verón, revisada técnicamente por Eduardo Luis Menéndez, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1969, 371 págs.

————— *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco González Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 413 págs.

LINGS, MARTIN. *¿Qué es el sufismo?*, traducción de Alejandro Corniero, Madrid, Taurus, 1981, 138 págs.

LISCANO, JUAN. *Espiritualidad y literatura: una relación tormentosa*, Barcelona, Seix Barral, 1976, 207 págs.

LOMBARDO-RADICE, LUCIO et. al. *Los marxistas y la causa de Jesús*, traducción de Manuel Balash, Salamanca, Sígueme, 1976, 139 págs.

LÓPEZ TRUJILLO, ALFONSO. *Liberación marxista y liberación cristiana*, Madrid, BAC, 1974, 276 págs.

LUKÁCS, GEORG. *Teoría de la novela*, traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966, 182 págs.

LUKÁCS, GYÖRGY. *Sociología de la literatura*, traducción de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Península, 1989, 505 págs.

————— *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, traducción de Micaela Ortelli, Buenos Aires, Godot, 2010, 157 págs.

MACCULLOCH, DIARMID. *Historia de la Cristiandad*, traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2011, 1293 págs.

MANNINI, LUCIA et. al. (Eds). *Divine Beauty. From van Gogh to Chagall and Fontana*, Florence, Marsilio, 2016, 246 págs.

MANTEGNA, ANDREA. *Andrea Mantegna*, traducción de Maremagnum, edición revisada y actualizada por Emi Genesio, Torino, Kliczkowski, 2001, 47 págs.

MAR, MATOS (comp.). *La dominación de América latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 181 págs.

MARION, JIM. *Desde dentro de la mente de Cristo. El sendero interior de la espiritualidad cristiana*, prólogo de Ken Wilber, prefacio de Salvador Harguindey, traducción de Carlos Ossés, Madrid, Gaia, 2005, 379 págs.

MARTÍN DESCALZO, JOSÉ LUIS. *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*. Salamanca, Sígueme, 1992, III volúmenes, 1.302 págs.

MARX, KARL. *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, traducción del alemán de Jaime Vergara, Madrid, Losada, 2005, 213 págs.

————— «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción» en HITCHENS, CHRISTOPHER (Comp.) *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente*, escogidas y presentadas por Christopher Hitchens, Buenos Aires, Debate, 2012, págs. 114-128.

MASSIGNON, LOUIS. *La pasión de Hallaj. Mártir místico del Islam*, edición a cargo de Herbert Mason, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega, Barcelona, Paidós, 2000 440 págs.

MASSÍS, MAHFUD. *Leyendas del Cristo Negro*, segunda edición corregida y aumentada, Santiago, Orfeo, 1969, 102 págs.

MATTE LARRAÍN, ELIODORO (ed.). *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres. Una selección de artículos y ensayos*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 1988, 602 págs.

MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO y U. JUAN ZEVALLOS AGUILAR (Coord.) *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, 525 págs.

MONNEYRON, FRÉDÉRIC y JOËL THOMAS *Mitos y literatura*, traducción de Emilio Bernini y revisada por los autores, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, 94 págs.

MORAÑA, MABEL (ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Serie Críticas, 1997, 349 págs.

MORENO, FERNANDO. *Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación*, ILADES, Santiago, Salesianos, 1977, 102 págs.

MUÑOZ, RONALDO. *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina*, Santiago, Nueva Universidad, 1973, 559 págs.

NARANJO, CLAUDIO. *La agonía del patriarcado*, Barcelona, Kairós, 1993, 211 págs.

————— *El eneagrama de la sociedad. Males del mundo, males del alma*, Santiago, JC Sáez, 1995, 196 págs.

————— *Carácter y neurosis. Una visión integradora*, Santiago, JC Sáez, 2008, 399 págs.

————— *27 personajes en busca del ser. Experiencias de transformación a la luz del eneagrama*, Barcelona, La Llave, 2013, 499 págs.

————— *Sanar la civilización. Llevar la transformación personal a la sociedad a través de la educación y la integración de la familia intrapsíquica*, Barcelona, La Llave, 2011, 269 págs.

NERUDA, PABLO. *Antología esencial*, selección y prólogo de Hernán Loyola, Buenos Aires, Losada, 2002, 340 págs.

NORIEGA, TEOBALDO A. *La novelística de Carlos Droguett: Aventura y compromiso*, Madrid, Pliegos, 1983, 166 págs.

NURBAKSH, DR. JAVAD. *En el paraíso de los Sufíes*, traducción de Mahmoud Pirouz con la colaboración de Luis María Carrero, Madrid, Luis Cárcamo, 1992, 111 págs.

————— *En la Taberna. Siete ensayos del sufismo*, traducción de Mahmoud Pirouz con la colaboración de Lenny Gutiérrez, Madrid, Luis Cárcamo, 1992, 135 págs.

ONFRAY, MICHEL. *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, traducción de Luz Freire, Barcelona, Anagrama, 2014, 249 págs.

ORTIZ, FERNANDO. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, prólogo y cronología de Julio Le Riverend, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, 595 págs.

PARKER, CRISTIÁN. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1996, 407 págs.

PARRA, NICANOR. *Obras completas & algo + II. De «News from Nowhere» a «Discursos de Sobremesa» (1975-2006)*, edición establecida por Niall Binns e Ignacio Echeverría, con la colaboración de Adán Méndez, Galaxia Gutenberg, Chile, 2011, 1170 págs.

PAZ, OCTAVIO. *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas I*, edición del autor, México, Círculo de Lectores / Fondo de Cultura Económica, 2003, 619 págs.

PIGLIA, RICARDO. *Crítica y ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000, 247 págs.

————— *Antología personal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 298 págs.

————— *La forma inicial: Conversaciones en Princeton*, edición de Arcadio Díaz Quiñones y Paul Firbas, Talca, Universidad de Talca, 2015, 183 págs.

PIÑERO, ANTONIO. *Jesús y las mujeres*, Madrid, Trotta, 2014, 250 págs.

PIÑERO, ANTONIO (Ed.). *Todos los Evangelios. Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*, traducción de Antonio Piñero et. al., Madrid, España, 2014, 667 págs.

PISTACCHIO, ROMINA. *La aporía desconolonial. Releyendo la tradición crítica de la crítica latinoamericana. Los casos de Antonio Cornejo Polar y Ángel Rama*, Madrid, Iberoamericana, 2018, 198 págs.

POSADA, FRANCISCO. *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*, Buenos Aires, Galerna, 1969, 307 págs.

POTTIER, BERNARD (Coord.). *América Latina en sus Lenguas Indígenas*, coordinación, presentación y documentación de Bernard Pottier, Caracas, UNESCO/Monte Ávila, 1983, 476 págs.

POUND, EZRA. *Antología*, traducción de José Coronel Urtrecho y Ernesto Cardenal, prólogo de Ernesto Cardenal, Madrid, Visor, 1983, 221 págs.

POUPARD, PAUL (Dir.). *Diccionario de las religiones*, traducción de Diorki (José María Moreno et. al.), Barcelona, Herder, 1987, 1889 págs.

PRADA OROPEZA, RENATO. «(del) exilio interno (al) exilio externo» en *Revista Nueva Sociedad*, marzo/abril de 1978, N° 35, págs. 64-67.

PUENTE OJEA, GONZALO. *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974, 401 págs.

RAHULA, WALPOLA. *Lo que el Buddha enseñó*, prólogo de Paul Demiéville, traducción de Gilberto Lachassagne, Buenos Aires, Kier, 2002, 198 págs.

RAMOS, LORENZO, ANTONIO RAMOS y ANTONIO MARTÍNEZ *El canto resplandeciente / Ayvu rendi vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*, edición trilingüe, traducción de Carlos Martínez Gamba, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1984, 141 págs.

RANCIÈRE, JACQUES. *Política de la literatura*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2010, 304 págs.

RATZINGER, JOSEPH. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, traducción de Marciano Villanueva Salas, Barcelona, Herder, 1985, 476 págs.

RAVETTI, GRACIELA, GRÍNOR ROJO y SARA ROJO *Ejercicios críticos latinoamericanos: novela, ensayo y teatro*, Santiago, CNPq/FAPEMIG, 2010, 154 págs.

REICH, WILHELM. *El asesinato de Cristo*, traducción de Roberto Bein Maya, Barcelona, Bruguera, 1980, 352 págs.

RIVANO, JUAN. *Los mitos. Su función en la sociedad y la cultura*, Santiago de Chile, Pehuén, 1987, 142 págs.

ROBERT, A. y A. FEUILLET (coords.). *Introducción a la Biblia*, traducción de Alejandro Ros, Barcelona, Herder, 1970, II volúmenes, 1.637 págs.

ROBINET, ISABELLE. *Lao zi y el Tao*, traducción de Francesc Gutiérrez, Barcelona, José J. De Olañeta, 1999, 189 págs.

ROWLAND, CHRISTOPHER (ed.). *La teología de la liberación*, traducción de Francisco Peña y Fernán González-Alemán, Madrid, Cambridge, 2000, 351 págs.

RUMI, JALALUDDIN. *Rumi Amanecer*, selección del textos del *Masnavi* por Camille y Kabir Helminski, traducción y edición de Gastón Fontaine Pepper, segunda edición aumentada, Santiago, Cuarto Propio, 2018, 218 págs.

SABATO, ERNESTO. *Obra Completa. Ensayos*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Seix Barral, 1996, 782 págs.

SADDHATISSA, H. *Introducción al Budismo*, traducción de Eduardo Castillo, Madrid, Alianza, 1974, 142 págs.

- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO (Comp.). *Estética y marxismo*, México, Era, 1970, II tomos, 956 págs.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD. *Jesús. La historia de un viviente*, traducción de A. Aramayona, Madrid, Cristiandad, 1981, 692 págs.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE. *Introducción al sufismo*, traducción de Lía Tummer, Barcelona, Kairós, 2007, 146 págs.
- SCHMIDT-WELLE, FRIEDHELM (Coord.). *Multiculturalismo, Transculturación, Heterogeneidad, Poscolonialismo. Hacia una crñítica de la interculturalidad*, México, Herder, 2011, 235 págs.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Vizcaya, Fondo de Cultura Económica / Círculo de Lectores, 2003, II volúmenes, 1273 págs.
- SCHUON, FRITHJOF. *El sufismo: velo y quintaesencia*, traducción de Jordi Quingles, Barcelona, José J. de Olañeta, 2002, 171 págs.
- SCOTT, ERNST. *El pueblo del secreto*, traducción de Francisco Martínez Dalmases, Barcelona, Sirio, 419 págs.
- SHAH, IDRIES. *El camino del sufí*, traducción de A. H. D. Halka, Buenos Aires, Paidós, 1974, 348 págs.
——— *Los sufís*, introducción de Robert Graves, traducción de Pilar Giralt y Francisco Martínez, Buenos Aires, Kairós, 2003, 496 págs.
- SHARP, DARYL *Lexicon Jungiano. Compendio de términos y conceptos de la psicología de Carl Gustav Jung*, traducción de Elena Olivos, Santiago, Cuarto Propio, 1997, 220 págs.
- SHUSHUD, HASAN LUFTI. *Palabras de un pobre*, traducción al inglés de Refik Algán y al español de Gastón Fontaine Pepper, Santiago, Cuarto Propio, 2018, 74 págs.
- SOBREVILLA, DAVID «Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 54, 2001, págs. 23-28.
- STEINER, GEORGE. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, traducción de Miguel Ultorio, Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, edición completa y revisada, Barcelona, Gedisa, 2003, 475 págs.
——— *La muerte de la tragedia*, traducción de Enrique Luis Revol y María Condor, México, Fondo de Cultura Económica/Siruela, 2012, 288 págs.
- STODDART, WILLIAM. *El sufismo. Doctrina y métodos de la mística del Islam*, prefacio de R.W. Austin, traducción de Esteve Serra, Barcelona, José J. de Olañeta, 2002, 89 págs.
- SUBIRATS, EDUARDO. *El continente vacío*, México, Siglo XXI, 2012, 379 págs.

SULLÀ, ENRIC (Ed.). *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2001, 342 págs.

SUZUKI, D.T. *Manual de Budismo Zen*, prólogo de Christmas Humphreys, traducción de Héctor V. Morel, Buenos Aires, Kier, 1992, 198 págs.

SUZUKI, D. T. y ERICH FROMM. *Budismo Zen y Psicoanálisis*, traducción de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 152 págs.

TAMAYO-ACOSTA, JUAN JOSÉ. *Para comprender la Teología de la Liberación*, Pamplona, Verbo Divino, 1991, 301 págs.

————— *Hacia la comunidad. I. La marginación, lugar social de los cristianos*, Madrid, Trotta, 1993, 134 págs.

TILLICH, PAUL. *Filosofía de la religión*, traducción de Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires, La Aurora, 1973, 185 págs.

TODOROV, TZVETAN. *La Conquista de América. El problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI, 1997, 277 págs.

URIBE ARCE, ARMANDO y MIGUEL VICUÑA NAVARRO *El accidente Pinochet*, Santiago, Sudamericana, 1999, 172 págs.

URIBE ARCE, ARMANDO, EDUARDO VASALLO y MIGUEL VICUÑA. *Conversaciones en privado*, Santiago Cuarto Propio, 2004, 343 págs.

VALÉRY, PAUL. *Teoría poética y estética*, traducción de Carmen Santos, Madrid, Visor, 1998, 207 págs.

VALLEJO, CÉSAR. *Poesía completa*, edición de Antonio Merino, Madrid, Akal, 1998, 663 págs.

VAUGHAN-LEE, LLEWELLYN. *El Sendero del Amor. Enseñanzas de maestros sufíes*, traducción de el Golden Sufi Center, Madrid, Gaia, 2009, 251 págs.

VÁZQUEZ JIMÉNEZ, SEBASTIÁN (Comp.). *Enseñanzas de la Tradición Original*, Madrid, Edaf, 2002, 145 págs.

VELÁZQUEZ, DIEGO. *La obra completa de Velásquez. 1599-1660*, Navarra, Planeta, 1994, 96 págs.

VERMES, GEZA. *Jesús el judío. Los Evangelios leídos por un historiador*, traducción de José Manuel Álvarez Florez y Ángela Pérez, Barcelona, Muchnik, 1977, 302 págs.

VIDAL, CÉSAR. *Jesús, el judío*, Buenos Aires, Plaza & Janés, 2010, 363 págs.

VV. AA. *Evolución, marxismo y cristianismo. Estudio sobre la síntesis de Teilhard de Chardin*, traducción de Ramón Hernández, Barcelona, Plaza y Janés, 1969, 156 págs.

VV: AA. *Los cristianos y la revolución. Un debate abierto en América Latina*, Santiago, Quimantú, 1972, 393 págs.

VV. AA. *Documentos de Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, III CELAM, México, 1984, 274 págs.

VV.AA. *Iglesia Teología Política*, CESOC, Santiago, Chile y América, 1984, 209 págs.

VV.AA. *Diálogo en torno a la Teología de la Liberación*, ILADES, Santiago, Salesiana, 1986, 285 págs.

VV.AA. *La Teología de la liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Bogotá/Caracas, CEDIA/TRIPODE, 1988, 521 págs.

WARNKEN, CRISTIÁN. “Refik Algan: Cuentista y maestro sufi” en: <http://www.otrocanal.cl/video/refik-algn-cuentista-y-maestro-sufi> (revisada por última vez 13.06.2018).

WATTS, ALAN. *El camino del Tao*, con la colaboración y prólogo de Al Chung-liang Huang, traducción de Horacio González Trejo, Barcelona, Kairós, 2004, 179 págs.

WILHEM, RICHARD. *Confucio*, traducción de A. García-Molins, Madrid, Alianza, 1966, 268 págs.

WILLIAMS, GARETH. *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and subalternity in Latina America*, Durham, Duke University Press, 2002, 392 págs.

XIRAU, RAMÓN. *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Madrid, Alianza, 1975, 211 págs.

YAO, XINZHONG. *El confucianismo*, traducción de María Cándor, Madrid, Cambridge University Press, 2001, 424 págs.

ZABALLA BEASCOECHEA, ANA DE (comp.). *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2002, 136 págs.

ZAVALA, SILVIO. *Filosofía de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 163 págs.

ZIOLKOWSKI, THEODOR. *La vida de Jesús en la ficción literaria*, s/t, Madrid, Monte Ávila, 1982, 339 págs.

ZÖLLNER, FRANK y CHRISTOF THOENES. *Miguel Ángel. Vida y obra*, China, Taschen, 2010, 367 págs.

VII. Agradecimientos

En primer lugar, agradecer a Dios —el Clemente, el Misericordioso— gracias al cual todo esto —y lo que no vemos ni conocemos— es posible. Alabado Sea.

En segundo lugar, agradecer a nuestra familia, sobre todo a nuestros padres, Juan y Ana María, y a nuestros hermanos, Cristián, Álvaro y María Paz, por el cariño y el apoyo permanentes.

En tercer lugar, agradecer a ciertas figuras humanas e intelectuales de gran importancia para esta investigación.

A nuestro maestro y amigo, Refik Algan, y nuestros amigos y amigas del Círculo Sufi Estambul-Santiago, por su invaluable sabiduría y compañía en el Camino, y hasta en la perspectiva de abordaje de la figura de Jesús en esta investigación.

A nuestro profesor guía, Dr. Cristian Montes Capó, por su confianza, paciencia y apoyo, por su tan inteligente, sensible, dedicado y abierto trabajo de corrección de la versión final de esta tesis doctoral.

Al Dr. Rolando Carrasco Monsalve, primero profesor y más tarde amigo y hermano querido de ya tantos años; por su estímulo constante, por su generosidad a toda prueba durante nuestra pasantía de investigación en los fundamentales fondos bibliográficos del Instituto Ibero-Americano de Berlín, y por sus valiosas sugerencias metodológicas y de articulación de este trabajo.

A nuestros amigos, el Dr. Fernando Moreno Turner y Gonzalo García-Campo, quienes de *motu proprio*, muy generosamente, me facilitaron importantísima bibliografía acerca de *Hijo de hombre* y de su autor.

A los poetas Edgardo Anzieta, Eduardo Llanos y Armando Roa, *pares inter pares*, poéticos e intelectuales, queridos amigos y modelos vivos de cómo puede y hasta debe vivir y morir un poeta.

A todos los autores leídos y muy especialmente a los efectivamente citados en esta investigación doctoral, pero también a quienes hicieron la música que nos

acompañó, a modo de banda sonora vital, durante los distintos momentos de la escritura; a modo de enumeración caótica, metonímicamente, agradecemos a Mark Hollis (R.I.P.) & Talk Talk, a Scott Walker (R.I.P.), a Damien Jurado, a J.S. Bach — sobre todo interpretado por Glenn Gould—, a Glen Phillips & Toad The Wet Sprocket, a Patricio Manns, a Víctor Jara y a Violeta Parra, a Arvo Pärt, a John Coltrane y a Charles Mingus, a Pink Floyd y a The Beatles, a Henryk Górecki, a Los Tres y Lucybell, a Jorge González & a Los Prisioneros, a Lisa Hannigan y a Glen Hansard, a Tool, a Neil Young, a Mark Kozelek & Sun Kil Moon, a Alfred Schnittke, a Van Morrison, a Will Withers, a Counting Crows, a Other Lives, a R.E.M., a Sufjan Stevens, a Live, a Erik Satie, al Chinese Instrumental Ensemble, a Elliot Smith, a Nick Drake y a Duncan Sheik, a Zola Blood, a Anton Bruckner, a Radiohead & Thom Yorke.

Finalmente, por último pero no al final, quisiéramos agradecer a la Universidad de Chile (a su Escuela de Postgrado y al Doctorado en Estudios Latinoamericanos) y al programa de becas de formación de capital humano avanzado del Doctorado Nacional de CONICYT, pues —a pesar de la gran cantidad de trámites, plazos, dolores de cabeza, sin sabores y pérdidas de tiempo— gracias a Uds. y a su trabajo hemos tenido tanto la posibilidad de continuar nuestra formación de postgrado, como asimismo de vivir cuatro años y medio alejados de la precariedad laboral a la que tristemente estamos acostumbrados muchos de quienes trabajamos en lo literario y en lo cultural en el Chile de hoy. Esperamos poder devolver al país, a su gente, todo lo mejor que hemos podido aprender en el proceso.

A todos Uds., vivos y muertos, muchas gracias.

Santiago, noviembre de 2019.

ÍNDICE

I. Introducción

1. *Preliminares: objeto de estudio, hipótesis, objetivos (y algo sobre nuestro abordaje de Hijo de hombre como fenómeno literario en la época del culturalismo posmoderno desatado y tardío)*..... pág. 1

2. *Un mapa para un territorio: revisión capítulo a la capítulo de la investigación* ... pág. 7
 - 2.1. *Capítulo 1: Hijo de hombre en el contexto y sentido de la obra roabastiana (o Sobre el estado de la cuestión y los criterios de elección de nuestro objeto de estudio)*..... pág. 7
 - 2.2. *Capítulo 2: asedios interdisciplinarios a la figura de Jesús* pág. 10
 - 2.3. *Capítulo 3: relectura de Hijo de hombre desde la figura de Jesús como núcleo estructural del relato* pág. 13
 - 2.4. *Capítulo 4: algunas perspectivas a seguir, hallazgos, conclusiones....* pág. 15

II. CAPÍTULO 1. Augusto Roa Bastos: balance crítico o del sentido de una obra fundacional

1. *La obra de Augusto Roa Bastos: carácter de su relación con la historia* pág. 17

2. *Entre mito e historia: Augusto Roa Bastos o la fundación literaria del Paraguay* pág. 27
 - 2.1. *Primer Punto: Augusto Roa Bastos y la primera gran síntesis artístico-literaria del castellano paraguayo* pág. 29

2.2. Segundo Punto: Augusto Roa Bastos y la ampliación mítico-poética del realismo	pág. 38
2.2.1. Algunas condiciones histórico-sociales generales fundamentales de la producción artístico-literaria del siglo XX o Un campo de fuerza triangulado por tres coordenadas	pág. 53
2.2.2. Notas sobre la relación de la novela (hispanoamericana) con la poesía	pág. 55
2.3. Tercer Punto: Augusto Roa Bastos y la fundación de una literatura nacional	pág. 66
3. De cruces y resurrecciones: Hijo de hombre en la recepción de la tradición crítica	pág. 73
3.1. Criterios de elección de Hijo de hombre como corpus para la presente investigación	pág. 85

III. CAPÍTULO 2. Notas para un bosquejo esencial de la figura de Jesús

1. Palabra previa: Tres ejes de trabajo para abordar lo inabordable	pág. 89
2. Fracaso y trascendencia, ¿cómo se explica la importancia de Jesús?	pág. 90
3. Desde el “mito” a la historia: en búsqueda del Jesús real	pág. 94
3.1. Lo que sabemos —a ciencia (in)cierta— acerca del Jesús histórico	pág. 101
3.2. El Jesús histórico de los marxistas o la encarnación de la expectativa mesiánica como el deseo revolucionario político-religioso de liberación nacional del imperialismo y de liberación popular de los sectores oprimidos	pág. 107
3.2.1. El Jesús histórico de los marxistas: Erich Fromm	pág. 110

3.2.2. <i>El Jesús histórico de los marxistas: Ernst Bloch</i>	pág. 113
3.2.3. <i>El Jesús histórico de los marxistas: Gonzalo Puente Ojea</i>	pág. 118
4. <i>De la historia al mito o de las verdades de los hechos a las de la imaginación. Algunas reflexiones en torno al saber histórico y su conexión con el mito como eje importante en el acercamiento a la figura de Jesús</i>	pág. 124
4.1 <i>Algo de luz en la entrada y salida de la Caverna (o Breve excursio imprescindible sobre el mito)</i>	pág. 129
4.1.1. <i>Sobre el mito (o del lado oscuro de la luna racionalista y moderna)</i>	pág. 130
4.1.2. <i>Mythos y Logos: tensiones y contradicciones en la modernidad occidental</i>	pág. 132
4.1.3. <i>Algunos acercamientos relevantes al mito I: Ernst Cassirer</i>	pág. 137
4.1.4. <i>Algunos acercamientos relevantes al mito II: Hans Blumemberg</i> ...	pág. 141
4.1.5. <i>Algunos acercamientos relevantes al mito III: Claude Lévi-Strauss</i>	pág. 145
4.1.6. <i>La última cena no fue la última (o siempre lo está siendo y lo será). De la crítica del Cristianismo al paganismo premoderno a la crítica pagano-moderna al Cristianismo; articulaciones varias de su reconocimiento como mito..</i>	pág. 150
4.1.7. <i>El mito como cable a tierra u objetización de lo no-histórico</i>	pág. 159
5. <i>Cruzando a través de la luz del mito: un puente entre historia y espíritu (o Sobre Jesús como el Mesías o De cuando el río del tiempo comienza a mezclarse con el mar)</i>	pág. 161
5.1. <i>De lo que encarna en la historia, de hacia lo que apunta el mito: la visión de Tasawwuf acerca de la verdad espiritual de Jesús</i>	pág. 162
5.1.1. <i>Simbolismo y sentido de la crucifixión / resurrección de Jesús y del Reino de los Cielos</i>	pág. 180
5.1.2. <i>Ejemplos del reconocimiento de la psicología occidental de Jesús como arquetipo del hombre perfecto</i>	pág. 188

- 5.1.3. Así en Oriente como en Occidente: *cómo lo débil vence a lo fuerte (o Sobre la dialéctica de la fortaleza de la debilidad)* pág. 194
- 5.1.3.1. La fortaleza de la debilidad I: *¿Resignación o aceptación?*..... pág. 198

IV. Capítulo 3. Releyendo *Hijo de hombre* desde la figura de Jesús como núcleo estructural del relato (o Acerca de un caso ejemplar de transfiguración narrativo-transcultural en América Latina)

1. *Hijo de hombre o cuando el mito y la rebeldía conducen (incluso) a la gracia* pág. 201
2. *Un contenido que busca —y desborda— sus formas: la figura de Jesús en la historia del arte (brevísima panorámica)*..... pág. 203
3. *Jesús en el arte de la palabra I. Transculturación narrativa en América Latina (o primer excursus teórico necesario sobre la literatura como hecho cultural en Nuestra América)* pág. 207
- 3.1. *Orígenes antropológico-sociológicos y caribeños: la transculturación en Fernando Ortiz*..... pág. 207
- 3.1.1. *De la antropología a la literatura dentro de la crítica cultural: la transculturación narrativa de Ángel Rama* pág. 210
- 3.1.2. *Lecturas posteriores y balance crítico provisional sobre la transculturación narrativa de Rama* pág. 217
- 3.2. *Jesús transculturado I. Notas sobre el Cristianismo en América Latina* pág. 225
- 3.3. *Jesús transculturado II. Entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y la utopía o Profeta y revolucionario: algunas visiones de Jesús en y desde Latinoamérica* pág. 237

3.3.1. <i>Teología de la Liberación: regreso al Cristianismo primitivo desde la América Latina del XX (o La utopía socialista ya estaba en la praxis de Jesús)</i>	pág. 238
3.3.2. <i>Divergencias y matices dentro de una cristología latinoamericana comprometida: dos casos-polos ejemplares acerca de la visión de Jesús</i>	pág. 245
4. <i>Jesús en el arte de la palabra II. Sobre la transfiguración ficcional o segundo excursu teórico necesario sobre una taxonomía específica propiamente literaria y otra tradición en la que se incerta Hijo de hombre</i>	pág. 258
5. <i>Hijo de hombre: fractales y metonimias paraguayas para una imagen latinoamericana de Jesús, el Cristo</i>	pág. 268
5.1. <i>Marco intratextual para la interpretación de la obra: título, epígrafes y estructura</i>	pág. 268
5.1.1. <i>Marco intratextual para la interpretación de la obra: epígrafes</i>	pág. 271
5.1.2. <i>Marco intratextual para la interpretación de la obra: estructura..</i>	pág. 276
5.2. <i>Algunas mediaciones narrativas I. La figura del narrador</i>	pág. 283
5.3. <i>Algunas mediaciones narrativas II. Cultura bilingüe: presencia del guaraní en el castellano paraguayo de Hijo de hombre y más sobre su significación en la obra de Roa Bastos</i>	pág. 285
5.4. <i>Algunas mediaciones narrativas III. Otras mediaciones sociales</i>	pág. 303
5.5. <i>Parte por el todo: Gaspar Mora o la reconfiguración de la imagen de Jesús como artista</i>	pág. 305
5.6. <i>Parte por el todo: Alexis Dubrovsky o la reconfiguración de la imagen de Jesús como sanador</i>	pág. 328
5.7. <i>Parte por el todo: Cristóbal Jara o la reconfiguración de la imagen de Jesús como revolucionario</i>	pág. 345

5.8. <i>El sentido de la muerte o niveles de la trascendencia y de la resurrección I. Liberación y trascendencia en la memoria de hombres o la visión autoconsciente de la novela</i>	pág. 398
5.8.1. <i>El sentido de la muerte o niveles de la trascendencia y de la resurrección II. Imágenes míticas como esqueleto articulador y expresión simbólica de la novela</i>	pág. 401
5.8.2. <i>La resurrección de Cristóbal, el portador de Cristo: la transformación interna de Miguel Vera por el agua viva y el sentido mítico-esotérico de la novela</i>	pág. 403

V. Conclusiones. *Hijo de Hombre: evangelio apócrifo y negativo de Uno y muchos Cristos. Perspectivas para una (posible) liberación*

1. Hijo de hombre: crónica poética de la historia humana, de Latinoamérica y del Paraguay. Perspectivas a seguir, primera exposición de resultados y balance de la investigación	pág. 424
1.1. <i>La forma inicial I: Odiseo y Edipo, aventura y conocimiento (o la construcción de la subjetividad y la búsqueda de la verdad del sí mismo, a través del viaje y de la investigación)</i>	pág. 425
1.2. <i>La forma inicial II: Atenas y Jersusalén, logos y mythos (o la construcción de la subjetividad y la búsqueda de la verdad del sí mismo, a través del concepto y de la narración)</i>	pág. 431
1.3. <i>La forma inicial III: Hijo de hombre (o muerte y renacimiento como perspectiva de liberación interior)</i>	pág. 436
2. Hijo de hombre y la dialéctica de la fortaleza de la debilidad (o muerte y renacimiento internos como perspectiva de liberación también exterior y colectiva)	pág. 446
2.1. <i>La fortaleza de la debilidad II. Mito y rebeldía</i>	pág. 453

2.2. La fortaleza de la debilidad *III. Algo más sobre arte, revolución y trascendencia. Palabras al cierre* pág. 457

VI. Bibliografía

I. Fuentes Primarias. *Textos del corpus* pág. 462

II. Fuentes Secundarias. *Sobre la Obra del Autor, Aspectos Teóricos y Contextos Literarios* pág. 462

III. Fuentes Terciarias. *Sobre la Cuestiones Teóricas e Interdisciplinarias* pág. 466

VII. Agradecimientos

..... pág. 484