

DEL REINO DE LOS CIELOS A LA REVOLUCIÓN EN LA TIERRA: RELIGIÓN, POESÍA Y
VOZ SUBALTERNA EN CÁNTICO CÓSMICO DE ERNESTO CARDENAL

MARÍA FERNANDA MEJÍA ARCILA

TRABAJO DE GRADO

Presentado como requisito para optar por el
Título de Profesional en Estudios Literarios

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS
BOGOTÁ, AGOSTO, 2011

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Joaquín Emilio Sánchez García, S.J.

DECANO ACADÉMICO

Luis Alfonso Castellanos Ramírez, S.J.

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LÍTERATURA

Cristo Rafael Figueroa Sánchez

DIRECTORA DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Liliana Ramírez Gómez

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

Mónica María del Valle Idárraga

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

*Dedicado a la memoria de Sergio Parrado Hernández,
en agradecimiento a su encantadora compañía y porque supe
comprender, después de la oscuridad brutal, que aquí se me queda...
de algún modo*

Agradecimientos

A Mónica por sus sonrisas, sus abrazos y su valiosa dirección.

A mi mamá y mis hermanas por su amor; el de cada una a su manera.

A la familia Riveros Palacio por el apoyo de los últimos años, sin el que no estaría aquí;
en especial a su queridísima hija Juana.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
POESÍA Y RELIGIÓN	9
Teología de la liberación: momentos claves, implicaciones y trascendencias.....	9
Cardenal y la Teología de la liberación: Ansiando la venida del reino de los cielos a la tierra... ..	23
Religión y religiones en <i>Cántico Cósmico</i> : del hinduismo tántrico a Na Areak o a Naikino o a Gaia y una poética de liberación	31
POESÍA Y REVOLUCIÓN	44
<i>En esta “felicísima” tierra de Nicaragua</i>	44
“El invasor rubio”	45
<i>Y Sandino en su brumoso campamento</i>	47
Tacho, Luis y Tachito: dinastía obstinada, estirpe sangrienta	51
<i>Bota sobre la barriga embarazada</i>	54
<i>Con el pañuelo roji-negro en el rostro</i>	55
“ <i>Atacar Nic-a-wha-wha</i> ”	
<i>dijo el director de la CIA no pudiendo pronunciar Nicaragua como usted y yo</i>	58
Cardenal opositor, embajador, ministro y dimitente	60
Lo revolucionario en <i>Cántico Cósmico</i> : negatividad formal, la revolución como mensaje y la apertura a lo heterogéneo.....	67
Dispositivos de una poética a favor del oprimido/subalterno	72
• INCLUSIÓN, DIVERSIDAD Y JUEGO DE LENGUAJES	73
1) Redención de un pueblo asediado o el lenguaje de la teología de la liberación	73
2) Conjunción de lenguajes: el nica, el yanqui, el publicitario, el místico... ..	76
• VOCES.....	78
• REVOLUCIÓN FORMAL.....	82

1) ¡Cántico!: una inversión de la épica tradicional.....	82
2) “ <i>La mecánica cuántica del Señor</i> ”, dice Schrödinger	84
3) <i>Volviendo, amable lector, a nuestra realidad</i>	85
POESÍA Y VOZ DEL SUBALTERNO	87
Cardenal y la mirada del subalternismo	87
Genealogía del tema de lo subalterno	91
Desplazamientos.....	95
Categorías de análisis y propuestas metodológicas	99
Implicaciones y apuestas políticas.....	101
Paradojas y críticas: la curva asintótica.....	102
Retomando: Cardenal y del subalternismo no teórico	104
CONCLUSIONES.....	106
BIBLIOGRAFÍA.....	110

INTRODUCCIÓN: EN EL PRINCIPIO NO HABÍA NADA

Que sean los versos del poemario *Cántico Cósmico*, objeto de análisis en este trabajo, los que me sirvan para hilar este texto... El primero de ellos titula y abre la historia sobre el nacimiento de la presente investigación. En una clase del profesor Jaime García Saucedo, cuando recién empezaba yo la carrera de Estudios Literarios, tuve la oportunidad de leer “Oración por Marilyn Monroe” de Ernesto Cardenal. No conocía entonces al poeta nicaragüense ni fue esa la ocasión que escogí para profundizar en su poesía pero recuerdo muy bien que aquel poema suplicante me impresionó.

Mucho tiempo después, al emprender la tarea de pensar en un tema para mi trabajo de grado, reapareció este autor dentro de las posibilidades. Me encontré en aquel momento con una caja de sorpresas. A pesar de su fama, yo sabía poco o nada del escritor centroamericano y de la historia de su país. Los elementos que iba descubriendo –tanto textuales como contextuales– en la poesía de Cardenal me resultaban inconmensurables. Más o menos al mismo tiempo me fui acercando a los debates y discusiones de la crítica y teoría literarias latinoamericanas y busqué casi inconscientemente la manera de articularlas a mi lectura de Cardenal.

Pero volvamos al principio, tal y como una y otra vez lo hacen los versos de Cardenal en *Cántico Cósmico*, para referir que mis primeros acercamientos a la poesía –visto este término desde la perspectiva tradicional de género literario– siempre fueron

muy tímidos. En este sentido, podría decir que sólo hasta que llegué a la universidad fui lectora de poesía y debo además reconocer que esto sucedió más por obligación que por gusto. Lo que quiero señalar aquí es que mi relación con la poesía, así entendida, no data de mucho tiempo atrás y, en consecuencia, no responde a ninguna erudición; sin embargo, al leer la de Cardenal, quise escogerla para ceder a la intuición de que, de alguna forma, estaba frente a una alternativa a esa poesía canónica de la tradición occidental moderna.

Pese a que no fue tarea fácil escoger un libro de Cardenal para enfocar mi análisis, ya que en cada uno de los que consultaba encontraba componentes interesantes y provocadores, terminé centrando mi interés en *Cántico Cósmico*. En su lectura me vi frente a algo que podría llamar la experiencia del desorden: el primer recorrido por esos casi 16.000 versos fue en lento viaje itinerante por los más diversos y revueltos parajes discursivos. Me desconcertaba verme perdida entre tantas referencias ajenas a mi vida, como las científicas o las religiosas, pero me animaba encontrar en ellas ideas e imágenes para pensar el mundo desde lo fragmentario, lo múltiple, lo inestable e indeterminado. Y me animaba porque ya sospechaba de lo unitario y universal. Así, la ecuación de Schrödinger o la teoría del Big Bang me sugerían que las complejas intenciones cosmogónicas de este poema estaban insertas en una dinámica de inclusión. Leía también detrás de todo el *Cántico* una necesidad de mostrar la opresión de ciertos sectores sociales y una apuesta por su liberación. No obstante, nada de esto era del todo claro.

Así que *en el principio todo estaba oscuro*¹. Por otra parte, mi trato con la literatura en general ha sido contradictorio. En ese proceso he pasado de la reverencia a la desconfianza, de la satisfacción al desengaño. Cuando empecé a leer *Cántico Cósmico* me embargaba la fatalidad de que la literatura muchas veces no sólo no creaba espacios sociales alternativos sino que era cómplice de violencias e intolerancias pero, simultáneamente, fui encontrando en la pluralidad de expresiones literarias latinoamericanas y en algunas propuestas teóricas para su estudio, categorías de análisis más abiertas y esperanzadoras. Todo esto condujo a que mi metodología se alejara del estudio de carácter inmanente del texto y se nutriera más del debate en torno a la situación de nuestra sociedad latinoamericana.

Busqué en medio de las diferentes posturas que alimentan la discusión sobre los estudios literarios, el diálogo que me permitiera no desconocer las dos dimensiones que sostienen la poesía de *Cántico Cósmico*: la religiosa y la política, para lo cual debí situarme en una especie de epistemología fronteriza. Me fue necesario revisar temas y perspectivas por lo general ajenos al campo de la literatura para poder implementar nuevos instrumentos de lectura.

Un poco en concordancia con el carácter mismo de esta poesía decidí hacer un análisis que tratara de no privilegiar el lugar de la institución literaria sino el de la voz

¹ Quiero aclarar que mi insistencia en “el principio” no es tanto para señalar un momento específico en el que todo surge (porque probablemente este sería indefinible), sino para hacer uso de ese recurso que encontré en el poema y que abre la posibilidad de rehacer el relato una y otra vez involucrando varias “historias” y “lógicas”.

subalterna, el del sujeto que se vislumbraba detrás del juego de la representación. Por eso no me centré en la poesía como esencia ni el análisis textual que de ello se desprende.

Al empezar la búsqueda de información sobre Ernesto Cardenal y su poesía, me encontré con ubicaciones contradictorias del poeta. Una historiografía nicaragüense lo registraba en la generación de la década de los cuarenta, cercano al grupo vanguardista de ese país, mientras otra lo situaba en los sesenta. Para mi sorpresa resultó que muchos lo consideraban, después de Rubén Darío, un escritor emblemático de Nicaragua. Vi que era bien conocido por su faceta política, su actividad intelectual y su vocación religiosa pero sentí que la crítica acerca de su obra dejaba por fuera a *Cántico Cósmico*. La bibliografía sobre el poeta era en su mayoría anterior a la fecha de publicación de este libro y la que la sobrepasaba no conversaba mucho con él.

Se habla mucho de sus primeras poesías, de sus *Epigramas* y de *Canto Nacional*, este último dedicado al Frente Sandinista de Liberación Nacional en un momento importante de la lucha revolucionaria que se dio en Nicaragua. Los tópicos que más se repiten en estos análisis, tal y como los resume el peruano Eduardo Urduñibea, son las influencias de su poesía –de los poetas latinos Catulo y Marcial, de la poesía norteamericana, del cristianismo o de la tradición literaria nicaragüense–, el signo espiritual o místico, la inspiración “cristiano–marxista” o el carácter “comprometido” de sus etapas posteriores, y el enaltecimiento de las culturas aborígenes.

Específicamente frente a *Cántico Cósmico* las apreciaciones o acercamientos teóricos han sido más descriptivos que críticos. Diversos autores en los últimos años reparan en este texto para otorgarle adjetivos que van desde místico y especulativo hasta obra magna o culminante. Para sus detractores no es más que un rústico “collage” de información científica, mientras sus defensores lo comparan con grandes obras fundacionales de diferentes culturas. Jorge Román Lagunas (2000), por ejemplo, indica que sus alcances son aún insospechados, dado que es el resultado de la búsqueda de espacios nuevos para la poesía; Luce López de Baralt (1993) opina que el texto debería llamar la atención de las nuevas generaciones; Jorge Eduardo Arellano (1997) piensa, por el contrario, que la obra se desborda en una desigual y saturada verbalización pedestre. Lo que plantean varios de estos autores es que *Cántico Cósmico* es una amalgama poética de conceptos provenientes de la teología, la historia, la física, etc.; de cosmología y cosmogonía; de explicaciones del origen del universo y de leyes sobre el mundo físico.

Distintos críticos ponen énfasis en la extensión del poema para afirmar una cercanía del mismo con la épica lírica; es el caso del suizo Gustav Siebenmann que además, por un lado, lamenta la dispersión o falta de unidad temática y, por otro, celebra lo que considera la síntesis poética de religión, naturaleza e historia y el intertexto de las teorías evolucionistas del teólogo Teilhard de Chardin.

Otros de los críticos que han enfatizado en este libro son Jaime Quezada (1994), Eduardo F. Elías (1999), Paul W. Borgensen Jr. y el chileno Iván Carrasco M. (2004),

pero sus precisiones descriptivas no se apartan mucho de las anteriormente expuestas. Es recurrente también la utilización del término “exteriorismo” para definir esta poesía, lo que encontré problemático por razones que expondré en el segundo capítulo.

En resumen, consideré que los resultados de la búsqueda bibliográfica no fueron muy satisfactorios porque no me aportaron las categorías de análisis necesarias para articular de manera adecuada todas las dimensiones de esta escritura. Además sentí la necesidad de hacer una lectura del texto que no desconociera los debates de la teoría literaria de las últimas décadas en relación a la centralidad de la literatura y sus consecuencias como práctica social y cultural. La repercusión de los estudios de la cultura y de las teorías posestructuralistas, deconstructivistas y poscoloniales en los estudios literarios, así como la aparición de nuevas manifestaciones literarias que en cierta forma saltan los marcos de la visión esencialista de literatura, son eventos que nutren la discusión sobre la literatura latinoamericana y nos empujan a nuevas lecturas.

Así las cosas, para pensar esta obra decidí relacionar tres pilares. Mi propuesta de lectura implica hacer uso de ellos pensándolos como un tejido: religión, revolución y subalternidad en *Cántico Cósmico* se entrecruzan y se funden en una suerte de poética de liberación. En esta medida, cuando el poema está hablando del Padre que, en el principio, creó la palabra y tenía un tambor, yo no sólo leo la religión del uitoto sino que busco allí su espacio como subalterno y el recurso revolucionario de esa presencia mítica en ese lugar. Pero para efectos de estructurar el presente trabajo, cada uno de estos pilares ocupa un capítulo.

Dentro del pilar que llamo “religión”, está contenido el tema de la teología de la liberación, las perspectivas de diversas religiones en el mundo y la praxis personal religiosa de Ernesto Cardenal. Por ende, en el primer capítulo, hago una revisión de los planteamientos teóricos, metodológicos y prácticos de esta corriente latinoamericana llamada teología de la liberación; parto de una contextualización de las situaciones sociales e institucionales en las que surgió; retomo sus principales conceptos y el desarrollo que los mismos tuvieron; expongo sus categorías; analizo sus alcances y refiero acontecimientos traumáticos que rodearon el fenómeno. Consideré importante registrar todo esto porque es un conjunto que permite ver lo que propongo acerca de cómo esta narrativa de la teología de la liberación nutre la poética de Cardenal en este texto. De esta manera busco rescatar enlaces que pueden resultar no muy evidentes entre literatura, teología de la liberación, movimientos sociales y subalternidad.

Luego introduzco al autor desde su condición de sacerdote católico para ver cómo sus ideas y prácticas religiosas se impregnaron en su escritura. Cardenal es un autor que presenta una coherencia entre su pensamiento, sus creencias, su ser político, literario y social y su actuar. Por esta razón es pertinente la revisión de su historia (o de sus múltiples historias) para comprender su obra. Por lo demás, sus versos representan su actitud frente a la vida y su poesía es también, en gran parte, testimonio de su propia existencia.

En el último trozo de ese primer capítulo, intento recoger una muestra representativa de esa diversidad de voces presentes en el poema desde la religión. Lo

que pienso es que este mecanismo da cuenta de la inclusión, como característica especial del texto. Por supuesto, la teología de la liberación ocupa de nuevo un lugar primordial en dicho mecanismo.

En el segundo capítulo hago un mapa de los acontecimientos históricos de Nicaragua que rodean la lucha social implícita en la revolución sandinista, para pasar a inscribir a Ernesto Cardenal en ese proceso político. Después expongo un análisis de *Cántico Cósmico* que conversa con el texto e involucra elementos y posiciones ideológicas externas, en tanto éstas determinan las dinámicas de escritura. De este estudio se desprende la descripción de los dispositivos de la lectura que propongo.

En la tercera y última sección, abordo el tema de los estudios de la subalternidad. Por una parte, vinculo una trayectoria de estos estudios al contexto latinoamericano y a la poesía de Cardenal y, por otra, defino los principales conceptos de esa reflexión teórica a la luz de lo que sucede en *Cántico Cósmico*.

Como advertiré varias veces, las contradicciones y los límites no se encuentran ausentes en este marco de los estudios sobre lo subalterno. Tampoco lo están en la propia poética de Cardenal. El propósito no es desconocerlos sino integrarlos al debate para enriquecerlo desde la auto-crítica. Pero el objetivo es también rescatar el lugar de reivindicación y solidaridad en que se cruzan estas dos propuestas.

POESÍA Y RELIGIÓN

Teología de la liberación: momentos claves, implicaciones y trascendencias

Como la teología de la liberación, los estudios subalternos implican no sólo una nueva forma de concebir o hablar sobre los subalternos, sino también la posibilidad de construir relaciones de solidaridad entre nosotros y los seres sociales que usamos como nuestro objeto de estudio.

(Beverley, 2004, p. 69)

A finales de la década de los sesenta se inicia en el ámbito cristiano de América Latina un movimiento conocido como la teología de la liberación. Es la misma época en la que nos encontramos con movimientos de otros campos que tienen una equivalente dialéctica de fondo opresión-liberación. Hablo de manifestaciones como el teatro nuevo y la pedagogía del oprimido, nacidas, al igual que las llamadas comunidades eclesiales de base consideradas un antecedente directo de la teología de la liberación, en Brasil. Es necesario presentar aquí un marco general de este tema porque además de hacer parte del entorno religioso y social del escritor Ernesto Cardenal, es un fenómeno que atraviesa su poesía y que, considero, sirve de base para la construcción de una narrativa que subyace en *Cántico Cósmico*.

Al referir el contexto en el que surge la teología de la liberación debemos, por una parte, observar cómo los teólogos involucrados en esta corriente coinciden en afirmar que para el desarrollo de la misma fue fundamental el papel que tuvieron dos eventos al interior de la Iglesia Católica: el Concilio Vaticano II (1962-1965) convocado

por Juan XXIII y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín en 1968.

Respecto al primero de dichos sucesos, es necesario aclarar que es hasta hoy el último de los veintiún concilios ecuménicos reconocidos por la Iglesia Católica Romana y su resultado ha sido asociado con una serie de cambios en los planteamientos de la misma institución que, a su vez, se leen en transformaciones de la vida social y cultural de la comunidad cristiana; un concilio ecuménico es pues una reunión en la que se pretende dar participación a un gran y diverso grupo de miembros de la Iglesia en todo el mundo para establecer los acuerdos teóricos, tareas o directrices que asumirán. En cuanto al segundo, nos referimos ya a una convocatoria de los obispos latinoamericanos en la que se supone que se tratan problemáticas de la Iglesia a la luz de la realidad social de nuestro continente, es decir, algo más situado. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), que se constituye en 1955, ha realizado tan solo cinco Conferencias Generales, siendo la de Medellín la segunda de ellas. Resulta entonces que en estos dos encuentros, según los teólogos implicados, fue donde se propiciaron las condiciones favorables para el surgimiento de esta corriente teológica.

El Concilio Vaticano II fue visto como un punto de quiebre y evolución que irrumpe una tradición centralista fuerte, dado que en él se rescató la autonomía de las iglesias locales y la estructura de la comunión para permitir una apertura de la Iglesia Católica al mundo universal (Maier S.J., 2005). La teología de la liberación es

considerada la primera teología no europea dentro de la Iglesia católica y este hecho es valorado como una consecuencia directa de lo anteriormente expuesto:

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia de América Latina pasó a elaborar su propia teología. Dejó de importarla de Europa. Antes, todo seminarista debía saber un poco de francés para estudiar teología en las obras del padre Congar, De Lubac, Guardini o Rahner. Esta teología nacida en el interior de las Comunidades Eclesiales de Base del continente, fruto de los desafíos que el proceso de liberación de los oprimidos lanza a la fe cristiana, ha sido sistematizada por hombres como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Difiere de la Teología Liberal de Europa en la propia metodología. Si la teología es una respuesta de la fe a los desafíos de la realidad, ¿cuáles fueron los hechos más importantes ocurridos en Europa en este siglo? [...] Ahora bien, ¿cuál es el acontecimiento característico de la América Latina en este siglo? Es la existencia colectiva, mayoritaria, de millones de hambrientos. Es la no-persona. Y para comprender las razones políticas y estructurales de la existencia masiva de la no-persona, a la teología no le basta la mediación de la filosofía. Es preciso recurrir a las ciencias sociales, incluso a la contribución del marxismo. Es esa articulación la que instituye la metodología de la Teología de la Liberación, adecuada a la vivencia liberadora, evangélica, de la fe cristiana en la América Latina. (Frei Betto & Castro, 2006)

No podemos desconocer cómo las primeras ideologías de una persona del pueblo se tejen en categorías religiosas. En esta misma línea, debemos reconocer que gran parte de la población latinoamericana es altamente creyente y, si bien en América Latina no se puede afirmar una uniformidad de creencias y/o prácticas religiosas, es posible asegurar que la mayoría es católica, ya que la incidencia de esta iglesia después de la conquista española y portuguesa, fundamentada en gran medida en la propagación de la fe cristiana, ha sido abrumadora. La religión en América Latina, sin embargo, no funcionó desde aquella época de la conquista a través de un simple y armonioso ajuste al catolicismo, sino que desencadenó tensiones, contradicciones, antagonismos,

combinaciones y fusiones debidas al encuentro de elementos europeos, africanos e indígenas; el resultado deviene, aún en la actualidad, en un conjunto de prácticas y creencias de diferente orden y origen, que incluso están subsumidas en la religión católica. A pesar de esto, de acuerdo a las cifras de bautismos, el catolicismo es en términos generales la religión de las mayorías en los países de esta zona.

Lo interesante de todo esto es la manera como dentro de la misma Iglesia Católica, poderosa institución hegemónica impuesta desde afuera, puede germinar un espacio de reflexión teológica que parte de problemáticas situadas para desarrollar teorías encauzadas a movimientos de liberación.

Pero, ¿en qué consiste esta teología de la liberación? Tenemos ya que es una teología ubicada, latinoamericana, que toma como punto de partida la situación de opresión en dos niveles: la del continente latinoamericano y la de los pobres. Miremos a continuación sus definiciones, tareas, categorías de análisis y conceptos básicos.

Se define a sí misma como una opción ética por los pobres que busca la construcción práctica del Reino de Dios ahora y aquí. Los teólogos de la liberación sospechan que se ha abusado ideológicamente de la religión, en el sentido de que lo que se ofrece para los creyentes es un consuelo en el más allá: el hecho de ser pobre u oprimido significa asegurar la entrada al Reino de los Cielos que vendrá después para quien sea paciente y resista con abnegación; esto resulta perfecto para los explotadores de todos los tiempos porque no entra en disputa con el orden que les favorece.

Si tenemos en cuenta que todo lo que plantea esta teología responde a la situación de opresión e injusticia del contexto latinoamericano, encontraremos coherente que la praxis cristiana que la misma propone tiene que contribuir a un cambio de la historia en términos de justicia y de liberación. La teología contemporánea europea parece responder a los cuestionamientos de un espíritu no-creyente, proveniente de la Ilustración, pero para los teólogos latinoamericanos el reto no es responderle al no-creyente sino al que ellos han denominado no-persona, esto es, el pobre, el explotado que no se reconoce como persona por el orden social existente, el que en alguna medida ha sido despojado de su calidad humana y apenas sabe que es un ser humano (Gutiérrez, 1988). El punto que articula todo este pensamiento está centrado en el hecho de que América Latina está poblada por gente pobre y a la vez creyente, un pueblo oprimido y cristiano al mismo tiempo, personas que viven su fe en medio de la marginación. Estamos hablando del único continente de los que se suele llamar del Tercer Mundo que es cristiano en su mayoría. La consecuencia de esto es que cada una de esas condiciones deja su huella en la otra y, por lo tanto, resulta inevitable relacionarlas. (Gutiérrez, 2002)

Así, el reconocimiento y análisis de la situación de opresión y la apuesta por los procesos de liberación desde la teología encuentran su fundamento en la Biblia y los evangelios. Son múltiples los textos bíblicos utilizados para argumentar tanto la dinámica liberadora que se propone como su validez a pesar del carácter ilegal que encontrará asignado en la sociedad. Por ejemplo, en el Éxodo, Dios dice a Moisés:

"Libéralo" para indicarle que debe sacar el pueblo de Egipto y así salvarlo. Dussel refiere este pasaje bíblico para decir que la liberación es una palabra estrictamente cristiana que supone una dialéctica, dialéctica que siempre parte de la opresión, pero además para evaluar el concepto de legalidad que se teje alrededor de los procesos de liberación. "Salir de Egipto es un acto ilegítimo o ilegal ante el Faraón, porque el Faraón no permite la liberación; pero es, en cambio, un acto supremamente bueno, porque cumple con la ley, no de ese "todo" muerto, sino justamente de un nuevo orden que hay que establecer al servicio del "Otro" que es negado por el statu quo." (Dussel, 1972, p. 144)

Liberación es un término que siempre se ha asociado al Dios del cristianismo. Incluso en el polo más conservador de la Iglesia se piensa en términos de liberación del pecado. El Dios bíblico escucha el grito de los judíos en el cautiverio egipcio, así como el de Jesús en la cruz y esto abre la puerta a una interpretación de la Biblia que considere una liberación integral, esto es no sólo espiritual sino material, dirigida a partir de criterios teológicos preferentemente a todos los insignificantes, los desposeídos. La liberación total por la que se ha preocupado la teología de la liberación asume entonces dos dimensiones de la vida humana y evita caer en la reducción extrema de cualquiera de ellas: un espiritualismo excesivo que desconozca la importancia de las condiciones materiales de vida o una actividad política que postergue las exigencias y posibilidades de la fe cristiana en nombre de la urgencia de las cuestiones sociales y económicas.

Ahora bien, desde sus inicios, la teología de la liberación ha hecho énfasis en no reducir la pobreza a su aspecto económico, aunque haya sido éste el eje sobre el cual empezó a girar la discusión de sus planteamientos. Esto implica que, por extensión, se considera al pobre como todo aquel a quien se le desconoce la plenitud de sus derechos en tanto ser humano y se considera como “no persona”. Entran en esta categoría todos los excluidos, invisibles y despojados de peso social:

De eso se trata cuando hablamos de pobreza, de la destrucción de las personas y de los pueblos, de las culturas y las tradiciones. En particular, de la pobreza de los más despojados: los indios, los negros y la mujer que, en esos sectores, se encuentra doblemente marginada y oprimida. No estamos entonces, como a veces se piensa, enfrentados únicamente al desafío de una “situación social”, como si se tratara de algo exterior a las exigencias fundamentales del mensaje evangélico. Nos encontramos más bien ante algo contrario al Reino de vida anunciado por el Señor. Algo, en consecuencia, que un cristiano debe rechazar. No se puede tampoco, por ello, limitar la noción de pobre a una clase social determinada. Toda interpretación que reduce el pobre y la opción por él a un nivel puramente económico y político, está por consiguiente equivocada, y sin respaldo en nuestra perspectiva. (Gutiérrez, 1988)

Es interesante notar paralelismos entre estos planteamientos y las reivindicaciones que se intentaron hacer desde un marco teórico puramente subalternista que abogaba por lo producido desde movimientos sociales latinoamericanos, por la supervivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas, por la lucha contra el racismo en todas sus formas, por las demandas de las mujeres a favor de la igualdad y contra la misoginia y el machismo y por las luchas obreras, entre varias otras. En otras zonas y contextos se reprodujeron experiencias similares a la teología de la liberación latinoamericana como la Feminist Theology o la Black Theology en

Estados Unidos, la Teología Afrolatinoamericana, la Teología Africana de Liberación en Sud África o Camerún, la Dalit Theology en India o la Teología Indígena.

Además el análisis propuesto por la teología de la liberación choca con el sistema capitalista y busca articular en su reflexión un discurso alternativo a esa modernidad capitalista burguesa que acentúa lógicas de dominación e impide sus beneficios a la mayoría de la humanidad, acarreándoles por el contrario exclusión e incluso la muerte.

Por otra parte, existe un eco implícito de la teoría de la dependencia cultural en la teología de la liberación. Para Dussel es evidente la problemática que se desprende del hecho de que nos hayan asignado, hasta en el campo de la teología, el lugar de cultura dependiente. Frente a la innegable opresión cultural de nuestros pueblos, es necesario empezar por utilizar esa situación como punto de partida para el análisis teológico, y esto en el entendido de que “toda teología implica de algún modo una política” (Dussel, 1972).

La teología de la liberación y las otras teologías arriba referidas, vistas como alternativas frente a la teología europea dominante y tradicional, constituyen un instrumento de humanización y liberación en sí mismo por el solo hecho de establecer un lugar de enunciación, en este caso, de “latinoamericanizar” la experiencia de la fe cristiana. Reconocer y partir de que las teorías y prácticas académicas no son inocentes

en la configuración de desigualdades sociales, es algo que también hacen autores como Vich y Zavala en el libro *Oralidad y poder* (2004).

Dussel nos expone también, en su conferencia *Reflexiones teológicas sobre la liberación*, una serie de lo que él llama categorías teológicas para señalar desde dónde se piensa la teología de la liberación. En primer lugar menciona la dialéctica Totalidad – Alteridad, y en la Totalidad la dialéctica opresor – oprimido, dominador – dominado, y una nueva dialéctica élite – masa.

El oprimido o pobre de la teología de la liberación es un muerto porque se ha cosificado, se ha alienado en beneficio del proyecto de quien lo tiene dominado, así el subalterno está en un estado de enajenación en el que se le ha negado su voluntad. Este escenario tiene que ser rechazado por el cristianismo porque va en contra de uno de sus principios fundamentales: no matarás. Cosificar o someter a la condición de no-persona a algunos es equivalente a matarlos, ya que se les niega la vida en el acto mismo de enajenarlos.

Más allá, sin embargo, encontramos a la élite, que es un grupo oligárquico pequeño; es claro que esta élite es dominadora frente a la masa o el pueblo que sufre la dominación, pero ésta no domina libremente en nuestro caso, porque no está en la cúspide del proceso sino que a su vez es dominada desde la metrópoli. Lo problemático aquí surge cuando Dussel caracteriza una élite que tiene un papel pedagógico liberador; es decir, aquella que se diferencia de su par dominador pero también del pueblo. En

esta medida es un grupo que tiene asignado un rol de salvador de la humanidad y lo problemático radica en la observación que se hace en los estudios subalternos acerca de que la reafirmación de la autoridad intelectual de una élite criolla desencadena un “blanqueamiento” inconsciente de la clase popular a la que se busca representar.

En el fondo de este asunto está presente el discurso de la pedagogía de la liberación de Paulo Freire. Se contraponen la tradicional pedagogía opresora y la pedagogía liberadora para situar el lugar en el que debe ubicarse esa élite pedagógico – liberadora con respecto al pueblo alienado. Algo de esto resuena en el papel que Cardenal asume en el proceso político de su país en diferentes etapas, por lo que puede entenderse como una consecuencia de esta teoría teológica.

Otra categoría importante es la de *releer el mensaje*. La cuestión es una especie de conflicto entre la tradición dogmática al interior de la Iglesia y lo que propugnan los teólogos de la liberación en tanto releer el mensaje o hacer una teología que tenga en cuenta el contexto y la historia humana. Esto quiere decir que se tiene que vivir la revelación de Dios, su palabra, como algo que puede ser nuevo y cambiante de acuerdo al momento histórico vivido y las condiciones político-económico-sociales. A la luz de condiciones nuevas tiene que surgir una nueva lectura de la palabra de Dios revelada: ahí radica el carácter profético que ellos equiparan a la fe cristiana o el amor de la justicia (Dussel, 1972), pues el cristianismo no se desprende de su esencia profética.

Es necesario aclarar, sin embargo, que para estos autores citados existe una Verdad Eterna, con mayúsculas: la palabra de Dios, la Revelación Divina; la novedad radica en que ésta debe ser interpretada en el presente. Todo esto, como veremos más adelante, es tema del *Cántico Cósmico*. La idea es ver cómo existen ciertos esencialismos de los cuales Ernesto Cardenal, en tanto religioso que bebe directamente de esta teoría, no puede desprenderse. Los conceptos de “eternidad” y “evolución” tienen un fundamento en esta teología de la liberación, así como las categorías de “revolución” y “liberación” salen de los puntos de quiebre que ésta misma establece.

La teología interviene en la historia sólo con decir que el hecho de que haya pueblos subdesarrollados es consecuencia y fruto del pecado del hombre y no un simple acaecer profano de la historia; es en esta premisa donde se encuentra la posibilidad para la resistencia, pues al reconocer al poder y sus efectos se entiende que la opresión no hace parte del mandato u orden divino o, como dirían los subalternistas, de la naturaleza de las cosas. La apuesta de esta teología referida se concreta al asumir una misión crítico-liberadora que encuentra su punto de apoyo en la praxis, en la acción concreta de la liberación.

Puedo ver también la noción de negación subalterna que intento relacionar aquí, en estas palabras del filósofo Dussel: *Puede ser que la teología no se proponga nunca más ser sistemática, sino que sea concientemente negativa en el sentido de negarse como totalidad y abrirse siempre al “Otro”. El “Otro” en definitiva, es Dios; pero realmente, para saber escuchar al “Otro” hay que tomar siempre una nueva actitud.* (Dussel, 1972, p. 153) Desprendida de las

categorías de Totalidad y Alteridad, esta negación implica tareas inmediatas, no sólo de la teología sino de la misma Iglesia Católica que recaen en los términos de la relación opresora y dominante: si no hay apertura dialogal se está como dominador y al otro se le tiene como oprimido. De nuevo el fundamento se busca en las esencias de lo “católico”, que es en sí mismo la negación del sectarismo.

A grandes rasgos vemos entonces cómo la teología de la liberación implicó la comprensión de la importancia del compromiso político de los cristianos y la articulación del Reino de Dios con los proyectos de liberación social, política y económica.

No faltaron, por supuesto, los detractores de este movimiento. Desde el interior de la Iglesia Católica, tanto durante el papado de Juan Pablo II como del actual, se emitieron juicios negativos sobre la teología de la liberación además de que se procesó y sancionó a algunos teólogos vinculados con la misma. La Congregación para la Doctrina de la Fe, autoridad reguladora de esta institución eclesial, se pronunció a través de Instrucciones objetando y calificando de ruinosos para la fe y vida cristianas ciertos procedimientos de la teología de la liberación. Pero la represión y la persecución no se limitaron a estas instancias; en el Salvador se llegó incluso a asesinar a religiosos:

América Latina es el único continente en el que los teólogos son vigilados por la policía, apresados, torturados y asesinados, como recientemente nuestros hermanos jesuitas de El Salvador. América Latina es un continente marcado por el cristianismo, impuesto junto con la colonización. Precisamente porque es un continente penetrado de referencias cristianas, ocurren asesinatos de teólogos. ¿Qué tiene esta teología que tanto miedo mete al sistema del

capital y que la lleva a participar del mismo destino de muerte que sufren tantos hombres y mujeres del pueblo?

Lo que se teme no es el marxismo. A quien teme la sociedad e incluso la misma Iglesia conservadora es a Dios. A este Dios que libera, que legitima la lucha de los oprimidos y les da coraje para el sacrificio último. No aceptan que la «opción por los pobres y contra su pobreza» nazca del corazón de la fe cristiana y del concepto mismo de Dios. Les gustaría que naciese del marxismo y de las ideologías de izquierda. Ésta es la incomprensión y la calumnia que las autoridades doctrinales de Roma propagan por el mundo. Les espanta que un cristiano diga: por causa del Dios de Jesucristo, por causa del Evangelio y de la fe de los pobres, tengo todas las razones para pedir una transformación de la sociedad en la que los propios pobres sean protagonistas. Por el hecho de aplicar esta misma exigencia a las relaciones internas en la Iglesia romano-católica, que adolecen de falta de libertad, es por lo que sufrí un proceso doctrinal en Roma y fui sancionado. (Boff, 1991)

La anterior reflexión la hace Leonardo Boff, uno de los teólogos brasileños más representativos de esta corriente, que finalmente dejaría la vida religiosa tras las acciones de la Iglesia en su contra, como por ejemplo, en la década de los ochenta la condena a silenciarse. Pero a pesar de los mecanismos represivos, o más bien debido a ellos, muchos de estos teólogos y religiosos reafirmaron su manera de interpretar la fe desde lo que denominan «opción por los pobres», en el entendido de que es inevitable la dimensión política que acarrea la solidaridad con los pobres y la lucha contra su pobreza injusta, y que esta experiencia política será necesariamente conflictiva. Esta última característica resulta inherente, por definición, a la teología de la liberación porque sus dinámicas implican un ineludible enfrentamiento con los opresores, y la confrontación de los intereses de un grupo hegemónico opresor conlleva la detonación de sus aparatos represivos, muchas veces violentos y asesinos. Es importante, entonces,

para ser consecuentes con la teología de la liberación, asumir este giro en la conciencia cristiana, pues como afirma Gustavo Gutiérrez “[e]stamos poco acostumbrados en ambientes cristianos a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo antagónico, preferimos una irénica (sic.) reconciliación, una evasiva eternidad”, evasiva eternidad que obstaculiza cualquier proceso liberador.

El caso de El Salvador ejemplifica por antonomasia el carácter sangriento de este conflicto entre miembros de la Iglesia que predicaron la teología de la liberación y el poder establecido. Mons. Romero, arzobispo de San Salvador, fue asesinado por el Estado mientras oficiaba una misa en la capilla de un hospital; casi diez años más tarde, el ejército asesinó a un grupo de jesuitas que trabajaban en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA); tenían en común estos personajes ser un referente del catolicismo liberador y de la denuncia de la fuerte desigualdad social imperante en ese pequeño país. Estos asesinatos no fueron los primeros ni los últimos; pueden ser de los más recordados pero, en general, la violencia militar se ensañó principalmente con líderes de comunidades de base, sacerdotes, religiosos y religiosas, teólogos y teólogas de la liberación que no contaban con protección.

Este fue el destino conflictivo de la mayoría de quienes optaron por esta teología de la liberación. Dentro del catolicismo, los conflictos y posiciones detractoras fueron múltiples, ya con la institución vaticana, ya con los Estados militares, grupos de ultraderecha o inclusive con otros colegas. Pero como se ha dicho, esto fue asumido como una incompatibilidad necesaria y característica.

Cardenal y la Teología de la liberación: Ansiando la venida del reino de los cielos a la tierra...

“Comunión...

RECUERDO DE MI PRIMERA COMUNIÓN

Camilo Torres Restrepo

(con su camisita marinera)

Como lo teníamos enmarcado en nuestra isla de Solentiname.”

(*Cántico Cósmico*, p. 157)

Ernesto Cardenal nació y creció en un contexto nicaragüense muy católico. Cuando tenía treinta y un años se decidió definitivamente por una vida religiosa y, muy poco después, ingresó a una orden religiosa de carácter monástico en Estados Unidos. Fue en ese monasterio trapense de Gethsemani, KY., donde tuvo como maestro al reconocido contemplativo norteamericano Thomas Merton. Podría pensarse que en esta etapa de su vida Cardenal renuncia a cualquier participación política y adopta un pensamiento religioso que hace que en su vida prime en todo sentido lo espiritual sobre lo material pero, según sus memorias biográficas, tituladas en su primer tomo *Vida perdida*, fue precisamente Merton quien impidió que se olvidara de la realidad de su país y la de Latinoamérica cuando en el restringido tiempo que tenían asignado para la dirección espiritual, éste no le daba las anheladas enseñanzas místicas que aquel esperaba sino que le preguntaba por Somoza y otros dictadores latinoamericanos, por los poetas nicaragüenses y por las selvas del río San Juan.

Más tarde le fue necesario retirarse de la orden, con lo cual no renunciaba a su vida religiosa sino que, con el fin de ordenarse sacerdote para fundar con mayores facilidades una comunidad contemplativa, terminó estudiando en un seminario de Antioquia. Considero que fue este conjunto de hechos el que lo condujo a un acercamiento a la teología de la liberación.

En primer lugar, haber venido a un seminario en Colombia le significó un acercamiento al polémico caso del cura Camilo Torres Restrepo, el cual fue uno de los detonantes de la teología de la liberación latinoamericana. Dice Cardenal en *Las ínsulas extrañas*, segundo volumen de sus memorias:

Fue por esos días que surgió Camilo Torres... Monseñor reunió a todo el seminario en la capilla. Nos habló largamente de la infidelidad de Camilo a su vocación sacerdotal. Prohibió terminantemente que se hablara de él, no sólo defendiéndolo, pero ni siquiera atacándolo. Con sólo mencionar su nombre uno sería expulsado. Eso no iba contra la libertad, dijo, porque todos estaban en el seminario por su gusto; el que no quisiera esa norma que se fuera. Quedamos pues enmudecidos. Y para que no se supiera de Camilo, se prohibió todo periódico. Pero el padre Menardo, uno de los profesores alemanes, ante una clase muda se dedicó a hablar de Camilo –defendiéndolo... (Cardenal, 2005, p. 64)

Aunque desde luego fue algo prohibido y mal visto por sus superiores del seminario y por la iglesia oficial en Colombia, esta referencia representó un ejemplo de cristianismo revolucionario que fue imposible ignorar. Camilo Torres fue pionero en el terreno de las ideas de la teología de la liberación sin que él mismo lo haya postulado en esos términos:

Una cosa novedosa en Camilo es que llamaba a la unión de marxistas y cristianos para luchar por la revolución. No estar discutiendo si Dios existe o no existe, cuando sabemos que la miseria existe. Ni si el alma es mortal o inmortal, cuando el hambre es mortal. Los problemas filosóficos había que dejarlos para después. Él no llegó a lo que otros llegaríamos más tarde, que fue la unión de cristianismo y marxismo (Cardenal, 2005, p. 66)

Luego sería también el primer cura que se insertaba en la praxis de la rebelión, en la insurgencia, con todo lo que esto implica para el debate de la teología de la liberación y del subalternismo. Y a pesar de haber sido prohibido desde tan temprano, fue tema permanente de conversación, o mejor tema de rumores, en el seminario y en todo el país. Cardenal entonces no pudo ser ajeno a esta situación e incluso lo buscó para entrevistarse con él:

Yo estuve a punto de encontrarme con Camilo. Cuando él estaba en el máximo auge de su popularidad yo estaba de vacaciones en Bogotá, y un amigo de Carlos Alberto tenía otro amigo que me amarró una cita con Camilo, tan acosado por la publicidad que lo tenían escondido en una quinta de las afueras de Bogotá, pero esperamos hasta media noche y aún no había llegado a la quinta. A él le habrían hablado de ese seminarista importante (que era yo). Yo tenía un mensaje que darle. Y este mensaje era la no violencia. La Divina Providencia hizo que yo no le dijera pendejadas. (Cardenal, 2005, p. 67)

Después de terminar sus estudios en La Ceja y ser ordenado sacerdote en Nicaragua, Ernesto Cardenal se dedica a su proyecto de la fundación en Solentiname, archipiélago retirado que se encuentra ubicado en el Lago de Nicaragua y que tiene, o por lo menos tenía en ese momento, una población campesina en su totalidad. Es cuando se encuentra asentado allá que Cardenal se entera, por los periódicos que le llegaban una vez a la semana, de la muerte de Camilo Torres. Este acontecimiento, y en

general todos los aspectos de la vida y obra de dicho personaje colombiano, se verían expuestos en su poesía como veremos más adelante.

Por otra parte, volviendo al archipiélago de treinta y ocho islas que es Solentiname, se desarrolló con la comunidad, por iniciativa de Cardenal, una experiencia que puedo llamar de “tipo teología de la liberación”. Por aquel entonces cerca de mil habitantes, unas noventa familias en total aproximadamente, ocupaban algunas –las más grandes, pues otras eran muy pequeñas y no habitadas– de estas islas. Nuestra Señora de Solentiname fue el nombre de la pequeña comunidad o comuna que fundó Ernesto Cardenal; ésta obedecía a un plan concebido tiempo atrás en compañía de Thomas Merton, a quien le interesaba una fundación en América Latina que diera a conocer una espiritualidad tan distinta a la, según él, única divulgada hasta ese momento, que era la de los jesuitas. Dadas las particulares circunstancias de aquel lugar tan alejado y poco comunicado con el exterior, esta comunidad contaba con un espacio para el retiro contemplativo sin perturbaciones.

Por dificultades con el transporte o porque no les convencía, no toda la población acudía a la misa de Cardenal: el encuentro de los domingos fue transformándose poco a poco mientras se apartaba del esquema clásico para darle más participación y dinamismo. El poeta nicaragüense que ahora presidía la celebración litúrgica de aquella comunidad, veía que los textos bíblicos, los salmos que se vienen rezando hace tres mil años, por ejemplo, están hablando siempre del pobre, del perseguido y del oprimido. De esta forma, en vez del sermón se empezó a generar un

diálogo acerca del evangelio, permitiendo que todos los asistentes aportaran sus comentarios como una especie de relectura de la palabra de Dios. La situación en Nicaragua para ese período se tornaba insoportable por el régimen de terror y represión encarnado en el somocismo y las observaciones del evangelio que hacían en Solentiname se asociaban y respondían a esa dictadura con la esperanza de la liberación.

En cuanto algunos amigos del poeta sacerdote que le visitaban notaron las implicaciones de esta actividad comunitaria alrededor de la iglesia, le sugirieron recoger los mencionados comentarios, y la puesta en práctica de la sugerencia dio como resultado posterior la publicación de un libro titulado *El evangelio en Solentiname*. En la introducción de éste, Cardenal dice que lo que allí se hizo fue una interpretación del evangelio a la luz de la revolución, interpretación que no fue ajena a las ideas marxistas y que condujo luego a muchos de los allí participantes a una radicalización que los hizo identificarse con el movimiento revolucionario nicaragüense. Afirmo además que él no es el autor del libro y que en eso radica su valor, pues la voz de los campesinos resulta más profunda que la de los teólogos y es tan sencilla como la del mismo evangelio. El libro fue prohibido por la censura del gobierno nicaragüense.

El comandante sandinista Marcos (Eduardo Contreras), guerrillero legendario de ese país, aseguró que la comunidad de Solentiname tenía para la revolución una importancia social, política y militar, táctica y estratégica. En efecto, más adelante la identificación que muchos tuvieron con el sandinismo les llevó a colaborar en distintos niveles con el movimiento insurgente e incluso a ingresar a él. Tras la primera

participación de los y las muchachas de Solentiname en un ataque a un cuartel de la guardia, el ejército de Somoza destruyó la comunidad y el propio Cardenal les sirvió de portavoz a los sandinistas frente a la comunidad internacional y se dedicó a viajar por todo el mundo en calidad de embajador sandinista, buscando ayudas de todo tipo.

Digo que esta experiencia fue una puesta en práctica de la teología de la liberación porque fue el pueblo pobre, oprimido y marginado quien participó con sus propuestas de lectura de la Biblia en una apuesta de liberación. En términos cristianos, leían la palabra de Dios, su revelación, a la luz de su acontecer político diario para darle vida a aquella. Fue un ejercicio que generó todas las características de la teología de la liberación: partió del mensaje cristiano, buscó o anheló la liberación de un pueblo oprimido, tuvo conflictos con el opresor, articuló el Reino de Dios con proyectos de liberación y condujo a una apertura dialogal.

Por supuesto que Cardenal fue el principal promotor de esta actividad y no se encontraba al margen de lo que estaba aconteciendo en la teología latinoamericana:

Cuando mi segundo viaje a Cuba estuve en otras dos revoluciones: la del Perú y la de Chile. Pero antes asistí con Fernando mi hermano en San José de Costa Rica a una reunión de teología que era de Teología de la Liberación aunque no tenía ese nombre. Fue hasta un poco después, cuando se publicó el libro de Gustavo Gutiérrez titulado *Teología de la liberación*, que se le dio ese nombre a esta teología nueva de América Latina. ...Asistieron importantes teólogos latinoamericanos, párrocos chicanos muy combativos, sacerdotes perseguidos por gobiernos militares. Al final de los debates dijo un cura chicano: «Cuando yo vine aquí tenía perdida la esperanza de la Iglesia; ya siento que empiezo a recobrarla de nuevo. Tal vez no es demasiado tarde todavía. (Cardenal, 2005, p. 297)

Cardenal estuvo en contacto con los más reconocidos teólogos de la liberación, participó de reuniones y conferencias sobre el tema y los medios lo reconocieron como uno de estos teólogos. Sin embargo, sus planteamientos siempre fueron mucho más radicales, centrados en el marxismo, la lucha de clases y la revolución:

Fue por aquellos tiempos que empezó en América Latina la Teología de la Liberación [...] esta teología no es una sección más de la teología tradicional. Así como hay teología de la iglesia, teología del matrimonio, teología del sacerdocio, teología del trabajo, etc., muchos piensan que la Teología de la Liberación es un capítulo más de la teología tradicional aplicada al tema de la revolución. Y no es así. Ésta es una teología totalmente nueva, que plantea a la luz de la revolución todos los temas de la teología tradicional: Dios, Cristo, la Iglesia, el sacerdocio, el matrimonio, el trabajo, en fin todo.

Ésta, decía yo, es una teología de la clase oprimida, mientras que la otra era de la clase dominante. También no era, en su mayoría, de teólogos profesionales y para otros teólogos profesionales, sino fruto de reflexiones comunitarias, y elaborada por personas que pertenecían a comunidades revolucionarias, y para uso de esas comunidades. Esta teología no se suele hacer en libros, sino en pequeñas revistas, folletos humildes, papeles mimeografiados. Y como en uno de esos mismos papeles mimeografiados señalaba el salesiano Giulio Girardi –después expulsado de los salesianos–, mientras la otra teología era puramente intelectual, ésta no se podía hacer si uno no estaba comprometido con una praxis revolucionaria. En muchos casos estos teólogos estaban perseguidos, clandestinos, exiliados o presos. La teología tradicional se auxiliaba de la filosofía, la cual era la aristotélica. Esta otra se auxiliaba de la ciencia, la cual era el marxismo. Aquélla se basaba en la palabra de Dios (la Biblia); ésta se basaba igualmente en la Biblia, pero también en la palabra de Dios expresada en los acontecimientos contemporáneos, principalmente en los periódicos, es decir, en el terreno de la política. El mismo Girardi hacía ver que nuestro Dios es un Dios vivo, que sigue hablando a través de la historia, que no se calló después del último libro de la Biblia.

Ahora me parece que el nombre Teología de la Liberación fue mal escogido, y que debería haberse llamado Teología de la Revolución. Así no preguntarían muchos, como aún ahora preguntan, qué es esa teología, ya que todos saben lo que quiere decir la palabra revolución,

tanto los que están a favor de ella como los que están en contra. Ni tampoco habría tantos que preguntaran, como aún preguntan, por qué a Juan Pablo II no le gusta esta teología, cuando todo el mundo sabe que es un papa que está en contra de toda revolución. Esta teología se llamó de la liberación porque en aquel tiempo para la mayoría de los obispos latinoamericanos la palabra revolución sonaba demasiado dura, y preferían el eufemismo liberación. (Cardenal, 2005, p. 315)

El conflicto de Cardenal con el vaticano, empezando por el papa Juan Pablo II, fue muy acentuado. Sus declaraciones y luego su participación en el gobierno sandinista, instaurado con el triunfo, le valieron una amonestación papal en frente de millones de personas que observaban la visita del papa a Nicaragua. Más adelante, todos los sacerdotes que tenían cargos en el gobierno nicaragüense sufrieron una especie de sanción que les impedía, entre otras cosas, dar misas. Para Cardenal no significó una pena tan grave como para sus pares porque, según explicó, nunca soñó con estar oficiando misas sino con una vida monástica y sólo se hizo sacerdote para facilitar las gestiones de la comunidad de Solentiname. En cualquier caso tuvo que soportar ataques y desaprobaciones públicas por parte de la institución católica a la que pertenecía.

Ahora bien, más allá de todas estas situaciones anecdóticas y puramente biográficas, este autor vivió en la teología de la liberación porque asumió una narrativa de lucha y liberación a partir del cristianismo; ésta es contraria a la narrativa cristiana de sufrimiento y redención post-vida que les deja a los oprimidos sólo la posibilidad de romantizar su papel de víctima y les niega el poder de autogestión. La base que sostiene la mencionada narrativa que interioriza Cardenal es la que expone en la siguiente afirmación:

El Reino de Dios es llamado por san Mateo Reino de los Cielos por la costumbre judía de no nombrar a Dios, pero no porque estuviera fuera de la tierra. Cristo tan sólo esto predicó, la venida del Reino. Este Reino, o República de los Cielos, es una sociedad de justicia, de fraternidad, de amor, que habrá en la tierra. «El Reino es otro nombre para la revolución absoluta», dice Leonardo Boff. (Cardenal, 2005, p. 473)

Y su actitud teológica está resumida en uno de sus versos de *Cántico Cósmico*:

Ansiando la venida del reino de los cielos a la tierra.

Religión y religiones en *Cántico Cósmico*: del hinduismo tántrico a Na Areean o a Naikino o a Gaia y una poética de liberación

Cántico Cósmico es un texto cargado de principio a fin de referencias e intertextos religiosos; esto, en un principio, no resultaría sorprendente si tenemos en cuenta la marcada tradición cristiana de su autor. Lo sugestivo aparece cuando nos percatamos de que dichas referencias provienen de múltiples religiones, es decir, no son exclusivas del cristianismo, ni de las religiones abrahámicas ni monoteístas y ni siquiera lo son de las teístas.

En este poema extenso, Cardenal nos menciona creencias religiosas de todo tipo y lugar de manera que aparecen entrelazadas en el relato cosmogónico que nos está brindando. Los saltos de una a otra creencia pueden ser explícitos o no, pues muchas referencias no están claramente denotadas sino sólo aludidas de forma que pueden escapárseles a muchos lectores, especialmente si no conocen mucho sobre religiones. A

pesar de que puedo estar dentro de esta categoría de lectores poco conocedores de religiones, mi planteamiento es que esta característica del poema implica varios ítems constitutivos de una poética (o narrativa, si se quiere) de liberación.

En primer lugar, el hecho de mencionar todas estas culturas y religiones sugiere una apertura o diálogo interreligioso, que acepta diferentes representaciones del mundo y sus orígenes y es tolerante con la diversidad creyente. De hecho, no obstante ser Cardenal un católico fehaciente, en varios apartes critica la imposición del cristianismo a grupos nativos:

En el principio, cuentan, había sólo agua y cielo,
todo estaba vacío,

todo era noche grande.

Cuentan que un día Tupana bajó en medio de un gran viento
y del fondo del agua sacó un poco de tierra.

La amasó en su palma y formó una figura de persona.

Sopló humaza en la boca y entonces, cuentan, habló.

(Habló, pero los misioneros les han prohibido ahora
decir el nombre de Tupana.)

Dios hizo al hombre cantando en Arizona.

Infundió vida al cuerpo de barro con un canto.

Según los fon, arcilla con agua

como se hacen las paredes de sus casas.

“Los hombres de barro, muy deficientes,
no comían ni hablaban...”

(El texto sumerio se interrumpe.) (103)

Los fon son un pueblo africano ubicado en Benín, al occidente de ese continente, que ha sido muy visitado por organizaciones misioneras para convertirlos al cristianismo y hacerlos olvidar de su religión tradicional. Esta realidad se presenta aquí como una contradicción de los designios divinos. En el fragmento citado se hacen dos cosas a la vez: narrar la creencia de los fon y señalar la opresión o desarraigo al que son sometidos por los misioneros.

Ahora, si bien en *Cántico Cósmico* se sugiere una unidad religiosa trascendental, que además siempre está asociada a la imagen permanente de la liberación, los diversos tipos de religiones que se aluden demuestran que la idea es que la religión es una pero deviniendo en muchas. Una enumeración de las religiones mencionadas en el *Cántico Cósmico* ejemplifica esto; cuando repasamos, por ejemplo, las indígenas, nos encontramos con pueblos de variados lugares de la tierra:

O en Nigeria es que el cielo se tocaba con la tierra,
y Dios llenaba las calabazas de los hombres.
Se fue lejos, como lo está hasta hoy.
O había una liana que unía el cielo y la tierra y se cortó.
Los djaga se dicen castigados
por comer la fruta del árbol mringa-mringa que estaba prohibida.
Los Kuta cuentan que comieron la fruta isuva, prohibida.
Los maquiritare: una fruta robada, que fue la yaca.
Pero los luba hablan de unos bananos. (315)

Los djagas africanos, los Kuta asiáticos, los maquiritares de Venezuela y Brasil o los luba del Congo son varios pueblos que menciona Cardenal junto con sus respectivos elementos religiosos. Si bien en este caso está uniéndolos bajo el mismo

referente de la fruta prohibida y la pérdida del paraíso, las comunidades son reconocidas a partir de la mención de sus tradiciones específicas.

Son varias las tribus americanas que aparecen en el relato *cósmico*. En su paso por Colombia y Panamá, este autor tuvo la oportunidad de encontrarse con algunas autoridades indígenas y por esa misma época de su vida se dedicó al estudio de sus tradiciones. Las alusiones pueden no ser explícitas como en el siguiente caso:

Ya nació la semilla de maíz

(con el tambor).

Al cortarle el cordón umbilical.

Tal como en Sierra Nevada lo presencié Dolmatoff. (43)

El indio puede oír el alma, dicen los motilonos.

O tribus australianas para quienes

el alma reside en el oído. (49)

Gerardo Reichel Dolmatoff fue un antropólogo colombo-austríaco que se dedicó, entre otras cosas, a la investigación etnológica de los taironas. Es seguramente por medio de este canal que Cardenal obtiene información sobre su religión. En otros casos, su fuente será la literatura o las crónicas que relataron el encuentro de la conquista:

También cuando preguntó el español:

¿Y qué comen vuestros dioses?

El cacique nica:

Lo que comemos acá, pues de allá nos vino [el maíz].

La raíz atraída por la tierra
el tallo atraído por el cielo. (43)

Los nicas, conocidos también como nicaraos o nicaragüas, constituían, varios siglos antes de la irrupción europea, el principal pueblo establecido en el bosque tropical seco de la zona del Pacífico nicaragüense. En estos versos aparece, aunque sólo sea sugerido, el tema de la religión en relación con el choque cultural y la imposición violenta de la religión derivados de la conquista. Otro ejemplo se da con los yamanes, grupo étnico nómada del sur del continente:

Se creyó que en Tierra del Fuego no tenían Dios
pero los yamanes dijeron (antes de su extinción)
que no habían hablado nunca de Watauinewa
porque no les habían preguntado. (393)

Por otra parte, y aquí hay que señalar una influencia de Merton y una conexión con la estadía en el monasterio trapense, tuvo Cardenal un interés en los grupos nativos norteamericanos, también presentes en su poesía:

El culto de los navajos: versos y cantos. (169)

Ahora están en una reserva de Oklahoma.
Pero vinieron de las estrellas dicen ellos.
Antes eran puros y bellos porque vinieron del cielo.
Todos eran entonces *T̄zi-S̄ho* (la tribu del cielo).
Por qué bajaron del cielo no se sabe.
Nunca es mencionado en sus mitos.
¿Wahkon-Tah los expulsó? (171)

Otros grupos registrados en este *Cántico Cósmico* de la mano con estos elementos religiosos y cosmogónicos, son de lugares muy apartados y ajenos a la realidad del poeta, como es el caso de la Polinesia en Oceanía o de los esquimales:

Aun una piedrita
parte del plan,
para los maoríes arrancados de la Polinesia
que ahora en Nueva Zelandia remando cantan
“Tú fuiste el que empezó a enamorarme.” (44)

Así Sila que es también “universo”
(es Dios para los esquimales y a la vez universo)
dice a los niños que están jugando en la nieve
les dice Sila:

sila ersinarsinivdlugo
“no tengas miedo del universo”
con voz suave como de mujer.
Voz suave de Sila con suave nieve.

A los arahuacos habla con cascadas y ríos
y el murmullo de las hojas –en arahuaco–.
Pronuncia una Palabra en el Mahâbhârata sin principio ni fin.
Diversas manifestaciones y una sola conciencia. (50)

Aparte de las religiones de grupos nativos americanos y de otras partes del mundo, *Cántico Cósmico* nos habla de religiones minoritarias, casi desaparecidas en la actualidad, como por ejemplo el zoroastrismo o de religiones no teístas como el budismo o el taoísmo. Por ejemplo, las citas que siguen se refieren directa o indirectamente al taoísmo, budismo e hinduismo, respectivamente:

“El *yang* llama;
el *yin* responde.”

Son los dos coros.

Son los dos coros que se alternan cantando. (21)

La meditación como contacto con los ritmos del universo.

El regreso es el movimiento del Tao.

Ir lejos es volver. (167)

(La unidad e interrelación de todo
del *Avatamsaka Sutra*.) (36)

Desde Brahmâ hasta una brizna de hierba. (44)

Asimismo son varias las referencias al sufismo. El islam, que es una religión del mismo tronco que el cristianismo, ocupa por razón de estas múltiples referencias varias páginas del extenso poema y constituye una influencia filosófica para Cardenal. Por ejemplo:

Los himnos que las esferas cantan en el cielo
tratamos de reproducirlos con los laúdes,
con las gargantas.

Y es que oímos ese canto una vez,
tenemos siempre el recuerdo de ese canto.

Así cantaba Chelalu-D-Din Rumí.

“Basta decir aquí
que la naturaleza pareciera estar forzando en la ciencia
el misticismo (44)

Jalal al-Din Rumi (siglo XIII) dijo –a no musulmanes–:

Hay muchos caminos para ir a la Meca.
Para unos es el sur si están en Persia.
Para otros el norte si están en Yemen.
Para otros el oeste si están en China.
Así sucede con las religiones, o la no religión.
Uno no ve un camello en la cima de un minarete.
¿Cómo podrá ver entonces un pelo en la boca del camello? (295)

Vemos mediante estas citas que escogí entre muchas del texto cómo se abre un espacio para el reconocimiento de la diversidad religiosa. Inclusive hay un lugar para la no-religión y los no creyentes:

Y fe también de los ateos. O así llamados.
“Llevar la fe que me inculcaste”
(carta del Che a Fidel). (335)

Por otra parte, hay un verso repetido a lo largo de todo el poema que es un intertexto del Génesis y del evangelio según San Juan: *en el principio*. Mediante este versículo bíblico que abre y cierra *Cántico Cósmico* (la Cantiga 1, titulada EL BIG BANG comienza así: En el principio no había nada / ni espacio / ni tiempo.; la Cantiga 43, última del libro, llamada OMEGA termina así: ¿qué veríamos finalmente? / Cuando no había nada. / En el principio...) se articulan muchas otras voces religiosas, como por ejemplo la de los uitotos de la Amazonía colombiana, la del hinduismo, la del budismo, la de la mitología griega, la de la religión tradicional de los tukanos, de los pigmeos, citadas a continuación:

“Cuando en el principio no había todavía nadie
él creó las palabras (*naikino*)

y nos las dio, así como la yuca” (en la pág. 19, las comillas están en el texto) Uitotos, Amazonía colombiana.

En el principio.

¿El tiempo antes del tiempo?

Empecemos nuestra especulación antes del principio.

Cuando no había materia ni movimiento, ni espacio ni tiempo.

Cuando al decir del RIG-VEDA

no existía el no-ser ni el ser existía. (63)

Tantos mundos que ni el Buda los puede contar

según el texto tibetano. (65)

En el principio hubo una turbulencia.

(El Espíritu de Dios se agitaba...)

En el principio fue el Caos, padre de Gaia, diosa de la tierra. (77)

En el principio estaba el gran abuelo

que no tiene principio ni fin.

Les enseñó a producir fuego por frotación después del diluvio.

Les enseñó a gobernarse.

A una muchacha le enseñó a sembrar la mandioca.

En cuanto a los tukanos: ellos comieron la fruta del palo de caimo. (91)

En el principio era la Palabra

y la Palabra era luz.

O quarks sin los cuales no habría luz.

Hágase la luz fue hágase el universo

pues, después de todo, el universo es luz, todo luz.

Desde 1905 se sabe que la luz es también masa

y a la inversa

la masa puede transformarse en radiación
como un gramo de materia se convirtió en radiación
sobre Hiroshima. (85)

En el principio
cuando empezó la expansión que aún tenemos...

Lo primero fue el Caos según Hesíodo.

La súbita aparición de la materia y el espacio
explotando de la nada.

Cómo empezaron las cosas a partir de la nada. (177)

Él no era visible pero hablaba con ellos, los pigmeos.

El paraíso era la selva.

Todos los animales eran amigos.

Dejó de vivir con ellos, se fue río arriba.

Y éste es el relato más antiguo de África según Schebesta.

En un principio estaba con ellos los pigmeos. (313)

Este recurso, si lo leemos desde la reutilización que hace San Juan, puede verse como el querer rehacer una historia de la creación y, en este sentido, el *Cántico Cósmico* es un continuo hacer una nueva historia de la creación partiendo de la inclusión de voces múltiples. Lo común de estas voces, sin embargo, radica en que la divinidad o la no-divinidad está siempre del lado de los oprimidos; sea cual fuere su origen, si su creación está bajo la opresión, su apuesta es por su liberación. De esta forma se observa la teología de la liberación moldeando una poética revolucionaria.

La teología de la Liberación está de igual forma presente en ciertos intertextos con la Biblia y con *El evangelio en Solentiname*; de hecho se parece este último libro al poema en cuestión en que, en algunos apartados, se hacen comentarios sobre el evangelio a la luz de la revolución y de los hechos contemporáneos, haciendo una lectura de la palabra de Dios hoy. Algunos versos del libro son versículos religiosos y luego viene una interpretación liberadora: es como teología de la liberación hecha poesía.

También se presenta al pueblo como el que participa de esta teología, con sus comentarios sobre el evangelio. Los muchachos de Solentiname, con quienes Cardenal llevó a cabo la práctica de la teología de la liberación, son el ejemplo de esa religión hecha por y para los pobres u oprimidos:

La persona más mal hablada que he conocido.

Pero el que decía las “malas palabras” con más pureza.

Una vez, comentando el Evangelio en la misa:

“Esos magos la cagaron llegando donde Herodes.”

O, sobre la Santísima Trinidad (su resumen):

“Los tres jodidos son uno solo.”

La noche que me confesó frente a la calmura del lago:

“Ya no creo en Dios ni en ninguna de esas mierdas.

Creo en Dios pero para mí Dios es el hombre.” (310)

Y como contraste a ese pueblo oprimido y a las situaciones de pobreza o explotación se expone la posición asumida por la Iglesia institucional, del lado del opresor:

“Y el Cardenal Arzobispo de Guatemala
con mitra feudal y bajo palio oligárquico
en procesión solemnísimas machucando oprimidos.
Oprimidos, y una alfombra de flores y aserrín de colores.
La que acarrea a sus dos hijos inválidos en un carretoncito.
El tuberculoso viviendo bajo la chatarra de un carro.
Basta preguntarse: ¿Quién elabora las leyes en Guatemala?
La mayoría de los obispos latinoamericanos
profesando la herejía monofista
(sin querer ofender a los armenios).
Como la Iglesia Católica de Cuba había caído en la antigua herejía
del docetismo.” (193)

Un Cristo conservador
y su Vicario en la tierra un polaco Capitalista Utópico.
El Tiempo El Mercurio La Prensa La Nación El Comercio O Globo
¡EXTRA! MUERTO CAMILO TORRES
Brindan como con champaña con la sangre del pobre.
Dios hastiado de tantas misas cantadas en Colombia.
100 niños muriendo de hambre diariamente
en la risueña campiña colombiana, y el Cardenal:
“que esperen en la misericordia de Mi Dios”. (198)

Imposible amar sin odiar. “Amad a vuestros enemigos...” pero
odiad la enemistad. Su purpurada Eminencia el Cardenal
con su cara de guardia nacional que tenían caras de perros
odiaba a sus enemigos y ama la enemistad. (161)

El principio de los despojos de todo, dice el Chumayel,
Pero bajará, dice el Chilám Balám de Chumayel
la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.
Por ahora bajan al mercado
con sus trajes de reina andrajosas.

Llamados lastre de la economía nacional
por los cuales la economía nacional existe.
Y todo el sistema jurídico guatemalteco
es criminal. (199)

Se trata de una dialéctica entre el “Cristo conservador”, del cual se valen los opresores, y el que está cercano a los oprimidos: la destrucción o el amor, la muerte o la vida.

Jesús “la luz del mundo”:
El que nos redimió de la entropía.
Una supernova sobre Belén
(¿o el cometa Halley en el 12 a. de C.?)
Y una tumba vacía.
Esperanza de los oprimidos y de los muertos.
(Muy anterior a los mayas, estela C de Tres Zapotes, Veracruz,
hay una fecha cercana a la del nacimiento de Cristo,
exactamente año 31 a. de C.
aunque no se sabe exactamente la fecha del nacimiento de Cristo.)
Preso, hecho mierda, el Bautista pensó
si tal vez habría que esperar a otro. (317)

Vemos además cómo el discurso cristiano está naturalizado, de tal forma que se acercan la teología y la religión a los pobres. Así, en general los recursos de este poema tomados del tema religioso implican una nueva forma de asumir un compromiso cristiano en concordancia con la situación de Latinoamérica, teniendo en cuenta a los actores populares que han sido marginados cultural y económicamente.

POESÍA Y REVOLUCIÓN

En esta “felicísima” tierra de Nicaragua

“Es esta Nicaragua un paraíso del Señor.
Es unos deleites y alegría para el linaje humano.
Tanta fertilidad, tanta abundancia, tanta amenidad
y frescura, tanta sanidad, tantos frutales,
ordenados como los huertos de las ciudades de Castilla.”

(Cántico Cósmico, p. 116)

Esta descripción, paráfrasis que hace Ernesto Cardenal de las palabras consignadas por el fraile dominico Bartolomé de las Casas en época de la conquista, sirve para abrir una necesaria pero breve recapitulación del entorno histórico-político de Nicaragua durante el siglo XX. La necesidad de este apartado se debe al hecho de que el poema *Cántico Cósmico* hace un constante uso del tema histórico –uso fundamental para articular en el poema mismo los principios de la poética exteriorista– con el fin de tejer entramados alrededor del tópico de la revolución. Este recurso, generador de imágenes a lo largo de todo el texto, está en concordancia con la poética de liberación que he venido sugiriendo como eje de lectura y para percibirlo en su profundidad se vuelve casi obligatorio conocer un pilar esencial de la historia nicaragüense: el sandinismo como proyecto político de izquierda que buscó la movilización de las clases populares identificándose con ellas, entendiéndolo y abarcándolo ampliamente desde las circunstancias históricas que suscitaron la lucha de

Augusto Sandino, en tanto figura alrededor de la cual muchos años después de su muerte se organizó el movimiento.

Para empezar, es preciso indicar que Nicaragua se sitúa en la mitad del territorio continental americano y dicha posición, calificada por muchos como privilegiada, sumada a algunas de sus otras circunstancias geográficas, la hicieron a los ojos de muchos un punto estratégico del continente. Rodeada de agua, además de que posee grandes lagos, es puente entre los océanos Atlántico y Pacífico, con los cuales limita al oriente y occidente respectivamente, mientras por el norte comparte frontera con Honduras y por el Sur con Costa Rica. 1821 es el año señalado como el de su independencia de España, independencia política formal que –como en toda América Latina– no implicó una verdadera emancipación respecto al dominio foráneo. Como es bien sabido, otros canales, no menos decisivos, sirvieron para continuar un neocolonialismo e imperialismo que marcaría los destinos del pueblo nicaragüense.

“El invasor rubio”

Ya en el XIX los destinos de Nicaragua se jugaban
en un lugar llamado Merchant’s Exchange
entre Wall y William Street.
(*Cántico Cósmico*, p. 173)

Las relaciones entre Estados Unidos y Nicaragua desde el siglo XIX no estuvieron deslindadas del proyecto hegemónico norteamericano. Siendo este país

centroamericano el puente que servía de paso en las rutas de tránsito entre el Atlántico de EE.UU. y la California de la fiebre del oro, se generaron en él convulsiones bélicas por el afán de varios personajes estadounidenses de apoderarse la zona², convulsiones que se sumaban a las del profundo conflicto interpartidista interno de la oligarquía. También concurrían desde entonces, por un lado, la latente posibilidad de un canal interoceánico en territorio nicaragüense que terminaba de hacer atractivo a este último y, por otro, el deseo de EE.UU. de ampliar y preservar su monopolio sobre Centroamérica bloqueando a Inglaterra.

El siglo XX empieza en Nicaragua, después de un largo período de predominio conservador, con la presidencia liberal de José Santos Zelaya, quien es derrocado para iniciar la ocupación efectiva norteamericana en el año de 1909 con la ayuda de grandes monopolios económicos del país centroamericano como es el caso de la Rosario and Light Mines Co. A partir de esa fecha y hasta 1933, los Marines con la cooperación de grandes terratenientes y ganaderos ocupan directa, ilegal y represivamente la *felicísima* tierra de la que hablaba de las Casas varios siglos atrás.

Situaciones inauditas y acuerdos que iban en detrimento de la soberanía nicaragüense abundan en estos años. Desde 1912 hasta 1916, Estados Unidos impone como presidente a Adolfo Díaz, jefe de la sección de contabilidad de la compañía arriba mencionada. En 1914 mediante el tratado Chamorro-Bryan, llamado así por los apellidos de los firmantes, el embajador nicaragüense Emiliano Chamorro y el

² El más conocido de estos fue William Walker, que se proclamó presidente de Nicaragua en 1856.

secretario de Estado William Jennings Bryan, Nicaragua cedía a perpetuidad a Estados Unidos los derechos de obra del canal, concedía permiso para la construcción de una base naval estadounidense en el Golfo de Fonseca y arrendaba por 99 años la Isla de Maíz. En 1926, los Marines, que en teoría habían abandonado el país en agosto de 1925, regresan para apoyar una nueva imposición de Adolfo Díaz (1926-29), y un nuevo tratado Stimson-Moncada señala, entre otras cosas, la permanencia del ejército de ocupación yanqui hasta la organización de un nuevo cuerpo militar: la Guardia Nacional.

Resumiendo, Nicaragua fue presa fácil de las ambiciones expansionistas del norte y, por neocolonialismo y corrupción, se convirtió, con ayuda de terratenientes y demás, en aliado seguro para el control de la región –lo que se afianzaría aún más con la llegada posterior de Somoza a la presidencia– y en un territorio de reserva para un eventual segundo canal interoceánico.

Fueron las reiteradas intervenciones y agresiones militares norteamericanas las que motivaron la lucha armada del que sería el gran héroe nacional de Nicaragua.

Y Sandino en su brumoso campamento

Conocido como el *General de hombres libres*, Augusto César Sandino es un hito en el país centroamericano que le vio nacer el 18 de mayo de 1895, específicamente en Niquinohomo, en el departamento de Masaya. Sus biógrafos coinciden en resaltar su

origen campesino y popular por parte de su madre, así como su condición de humilde trabajador.

Antes de emprender la lucha armada para desalojar de Nicaragua a los Marines norteamericanos, Sandino se empleó en diversas áreas, ejerciendo tareas que iban desde faenas domésticas y agrícolas hasta labores en mecánica, comercio, minería y campos de petróleo. Además estuvo vinculado laboralmente con empresas norteamericanas como *Honduras Sugar and Distilling Company*, *United Fruit Co.*, *South Pennsylvania Oil Co.*, y *Huasteca Petroleum Co.*

En 1920 abandonó el país y durante los seis años siguientes vivió en Honduras, Guatemala y México. Estando en este último lugar, frente a las continuas noticias oprobiosas que le llegaban de su país Nicaragua, empezó a manifestar su preocupación respecto a la soberanía nicaragüense y en 1926, a sus 31 años, decidió volver a su patria y tomar las armas contra los usurpadores. (Vives, 1987)

El 2 de noviembre de 1926 se registra el primer asalto de Sandino y sus pocos hombres contra tropas gubernamentales; el combate tuvo lugar en El Jícaro y tras él, el General de Hombres Libres se puso en camino hacia Puerto Cabezas para unirse al *ejército constitucionalista* de José María Moncada. Esto significa que durante esta etapa Sandino se unió a los políticos liberales de turno, entre ellos Juan Bautista Sacasa, propuesto por el bando liberal como presidente alternativo, en lo que se consideraba como una guerra civil. Aunque parece ser que al principio estos liberales despreciaron su

participación bélica, cuando se vieron arrinconados por los Marines que protegían a los conservadores, decidieron aceptar a Sandino con sus hombres y armas, que resultó ser un brillante estrategia en estas cuestiones. Un año más adelante, Moncada pactó con los estadounidenses mediante el ya mencionado tratado firmado con H. Stimson y ordenó a todos los jefes que combatían en ese momento hacer lo mismo pero Sandino fue el único de ellos que no aceptó.

Fundó entonces el *Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua* y su resistencia pasó en definitiva a enmarcarse dentro de una guerra de liberación. Uno de los principales escenarios fue El Chipote en lo más profundo de las montañas de Las Segovias, muy cerca a la frontera con Honduras: un promontorio sin sendas o caminos conocidos que se erguía entre desfiladeros y que fue durante algún tiempo el cuartel general de Sandino, el brumoso campamento al que se refiere uno de los versos de *Cántico Cósmico*. Los Marines llegaron a desesperarse en su búsqueda por la dificultad de su ubicación pero al dar con el campamento, cuando ya Sandino había emprendido la retirada, lo bombardearon y ocuparon. Nicaragua se convirtió por esos días en el conflicto más importante desatado por Estados Unidos en América Latina.

Lo curioso es que en realidad los colosos del norte peleaban contra un *pequeño ejército loco* –como lo llamó en su momento Gabriela Mistral– caracterizado por la escasez de recursos y la abundancia de dificultades; sin embargo, dicho ejército supo valerse de inteligentes y fantasmagóricos métodos de lucha y en el plano ideológico amplió sus demandas a todo el continente centroamericano. El líder salvadoreño

Farabundo Martí, por ejemplo, luchó a su lado antes de ser fusilado en su país que también andaba agobiado por la represión y la injusticia. Por otro lado, la propagada idea de Sandino como bandido fue perdiendo fuerza en el contexto internacional como lo delatan, entre otras cosas, las simpatías y apoyos de intelectuales latinoamericanos: “lo mismo Vasconcelos que Haya de la Torre o Mariátegui, Gabriela Mistral, o César Vallejo desde Moscú, acababan haciendo pública su solidaridad con el guerrillero de las Segovias” (Vives, 1987), pero al interior del país perduraría por muchos años:

Sandino era un héroe internacional, pero en Nicaragua nadie estaba con Sandino sino los sandinistas, quiero decir sus tropas y los que colaboraban con sus tropas. Para el resto del país Sandino y su gente –por la propaganda– eran considerados bandoleros; y así se les llamaba, los *bandoleros*... El país entero, o casi, estaba contra la intervención yanqui; pero otra cosa era estar con los *bandoleros* –tal fue el efecto de la propaganda del gobierno y la oposición, de liberales y conservadores. Hasta casi medio siglo después Sandino se levantó de entre los muertos y fue el héroe nacional. (Cardenal, 2005, p. 300)

Para 1932, Estados Unidos empezó a anunciar la retirada de todas sus tropas y fue elegido como presidente de Nicaragua Juan Bautista Sacasa. Estos dos hechos dieron lugar al inicio de las negociaciones de paz con Sandino ya que, al resolverse su objetivo principal de sacar a los invasores militares del país, se podía pasar a negociar una salida al conflicto. Para ello pidió poder dedicarse con tranquilidad a la agricultura acompañado de aquellos hombres excombatientes que quisieran seguirle y solicitó asimismo que el resto de sus tropas quedaran libres de cualquier persecución por parte del gobierno. No obstante, quedaba la Guardia Nacional, que para muchos fue una simple y burda copia de la infantería de marina norteamericana, además de que quienes

quedaban al mando de Nicaragua seguían siendo parte de la misma oligarquía que se dedicaba desde un siglo atrás a “vender su patria”.

La Guardia Nacional empezó desde muy temprano a incumplir con lo negociado en tanto persiguió con implacable odio a sandinistas retirados. Sandino, que ya había pasado a instalarse en Río Coco, lugar en el que pedía su libertad para dedicarse a la agricultura, tuvo que volver más de una vez a Managua para denunciar frente a Sacasa esta situación y exigir el cumplimiento de lo pactado. Es claro por las palabras que consignó en algunas de sus cartas que al final de sus días Sandino tenía por cierto que el jefe de la Guardia Nacional quería destruirlo. Una noche, a la salida de una de estas entrevistas de reclamaciones en la casa presidencial, ocurrió lo que sopechaba.

Con el paso del tiempo, Sandino se convertiría en símbolo del derecho a la soberanía nacional y su muerte resultaría ser el inicio de la siembra de sus ideales en la vida de nuevas generaciones.

Tacho, Luis y Tachito: dinastía obstinada, estirpe sangrienta

El somocismo padecido por Nicaragua durante varias décadas, junto con su particular ambiente de represión criminal, empezó a gestarse a principios de los años treinta cuando emprendió un ascenso vertiginoso la fuerza militar y política de Anastasio Somoza García, para entonces cabeza máxima de la Guardia Nacional. El 21 de febrero de 1934 este general ejecutó el plan ya mencionado para asesinar a Sandino,

dando órdenes a sus soldados de liquidarlo, y éste fue el paso definitivo para su llegada al poder.

Este personaje, conocido familiarmente como Tacho, con inacabados estudios de comercio en Filadelfia, se había casado con la hija de una distinguida familia liberal Debayle; esto y el hecho de hablar muy bien inglés, le sirvió para granjearse el afecto de norteamericanos influyentes a quienes servía de intérprete. Poco a poco se fue metiendo en la administración pública y gracias también a que era sobrino del presidente saliente Moncada y pariente político del entrante Sacasa fue nombrado como responsable de la Guardia Nacional. Dos años después de eliminar a Sandino, el general Somoza dio un golpe de Estado contra el presidente Juan Bautista Sacasa, tío de su esposa, y comenzó de esta manera esa larga dictadura de casi medio siglo: primero de él, luego de su hijo Luis y finalmente de su otro hijo Anastasio.

Si bien fue una época caracterizada por la salida a flote de tiranos latinoamericanos, con énfasis en Centroamérica y el Caribe, como es el caso de Maximiliano Hernández Martínez en El Salvador, Jorge Ubico en Guatemala, Fulgencio Batista en Cuba, Arnulfo Arias en Panamá y Rafael Leonidas Trujillo en República Dominicana, entre varios otros, esta dictadura de una sola familia fue la más larga de todas, y se valió de todo tipo de maniobras para perpetuarse en el poder: fraudes electorales, golpes de Estado, presidentes títeres puestos por ellos mismos, candidaturas únicas, pactos con la oposición y represión salvaje contra todos los que se opusieran de cualquier forma a la tiranía. La censura, el castigo y la corrupción se apropiaron

rápidamente de la vida cotidiana de los nicaragüenses. En 1954 hubo un intento fallido para derrocarlo, recordado como la fracasada revolución de abril, mas fue hasta dos años después que el joven poeta Rigoberto López Pérez, so pena de ser abatido de forma casi instantánea, lo baleó en una fiesta, terminando así con sus veinte años de absolutismo. El hijo Luis pasó a ocupar su lugar hasta que murió por causas naturales en 1967, tras lo cual Tachito asumiría el poder. Para muchos fue este último, aleccionado en el instituto de educación militar más antiguo de Estados Unidos, el peor de los tres:

El Favorito del Pentágono.

Aprendió a torturar en West Point.

“¿Torturas? No son torturas, son ejercicios babosos.”

El piso y los muros cubiertos de mierda y orines.

Después hablando incoherencias en la televisión

“mi filosofía...”

Él no sabía sonreír. Sólo reír.

Me refiero a Somoza III. (*Cántico Cósmico*, p. 206)

Una característica sobresaliente del Estado somocista fue su instrumentalización para el rápido enriquecimiento de la familia Somoza, que llegó a constituir el tercer grupo financiero del país, además de que los nombres del primero y el último figuraron en la lista de los más ricos del mundo al mismo tiempo que sus gobernados llegaron a encabezar la de los más pobres de América continental. A esto se le suma para terminar de describir el oscuro panorama que la represión constituyó durante este largo período la forma privilegiada de relación del Estado con las masas populares.

Los Somoza llegaron cuando Estados Unidos hacía un tránsito importante en su política de relaciones con los otros países americanos. El intervencionismo abierto que habían practicado hasta entonces ya era muy mal visto por la comunidad internacional y por sus propios ciudadanos. Fue necesario pasar a otro tipo de ejercicio del control hegemónico que se soportaba en grupos nacionales interpuestos en cada país. Anastasio Somoza García, sus hijos y la Guardia Nacional significaron en la práctica el asentamiento de esta nueva política.

Bota sobre la barriga embarazada

La guardia nacional fue el instrumento de represión de los Somoza durante sus gobiernos. Al ser un cuerpo castrense fundado y entrenado por la infantería de marina de Estados Unidos que se retiró de Nicaragua tras seis años de ocupación militar heredó sus métodos de terror e impunidad; así como su fundación fue producto de un convenio entre los gobiernos de Estados Unidos y Nicaragua, el reglamento para su gobierno y disciplina y el código de enjuiciamiento militar fueron copias mal traducidas de los códigos de reglamento del ejército norteamericano (Miller, 1979). Ejército y policía eran un solo cuerpo al que los nicaragüenses temían con desafortunado ahínco.

La institución pretoriana a cuyo frente el embajador de Estados Unidos desde abril de 1929, Matthew E. Hanna, colocó a Anastasio Somoza (Vives, 1987, p. 75) actuó en defensa de los intereses de los dominantes y fue parte activa de ellos. Historias espeluznantes, como

por ejemplo los niños entrenados para sacar ojos con cucharas, abundan en los reportajes sobre el tema y fueron acusaciones formales dentro y fuera de Nicaragua. Los escandalosos abusos de poder con toda la población y el ensañamiento con los sandinistas (tanto los que combatieron con Sandino, como los que después formaron el FSLN) son señalados continuamente en los versos de Cardenal:

En el barrio indio de Subtiava siete jugaban beisbol callejero,
de 24, 22, 20, 18, 17, 16, 14,

llegó una patrulla y se corrieron,
y murieron allí mismo en la calle de sus juegos.

Un muchacho asomó a la calle la cabeza con gorro rojo,
lo sacaron, y le quebraron las piernas antes de matarlo.

Los vecinos oyeron que él pedía clemencia,
y la guardia: “Roji-negro jodido hijueputa.”

En Catarina fusilaban a dos jóvenes cada noche.

Matados de dos en dos.

Imaginen el terror de las madres al acercarse la noche.

A riesgo de serles aburrido:

En Managua tres camiones cargados de muchachos,
llevados a un comando y ya no se supo de ellos.

La embarazada con el vientre abierto por una bayoneta,
el niño saliendo vivo. La bayoneta en el niño.

“¡Un sandinista menos!” (*Cántico Cósmico*, p. 123)

Con el pañuelo roji-negro en el rostro

El Frente Sandinista de Liberación Nacional tiene desde su creación hasta el triunfo de la revolución casi dos décadas de historia de lucha. Los orígenes del

movimiento se sitúan en la década de los cincuenta: veintidós años después (1956) del asesinato de Sandino a manos de Somoza, éste es ajusticiado por Rigoberto López Pérez y el hecho reactiva la lucha guerrillera.

La base doctrinaria de la que los fundadores del FSLN bebieron, asimilando elementos trascendentes, para elaborar la política de dirección de su frente multi-clasista, fue la concepción teórico-política de Sandino leída a través de su práctica revolucionaria en defensa de la soberanía de Nicaragua. Esto fue proclamado durante toda la revolución hasta la victoria y posterior a ella (Vives, 1987). De hecho, algunos pocos de los nuevos dirigentes guerrilleros habían luchado con Sandino.

En 1958, un veterano de la guerra sandinista llamado Ramón Raudales inicia una guerrilla. Las variadas fuentes coinciden en afirmar que la fundación del FSLN la hacen Silvio Mayorga, Carlos Fonseca y Tomás Borge en julio de 1961. Borge, el único de los tres que todavía sobrevive, expresó que esta creación fue al fin de cuentas la unión de los guerrilleros dispersos en aquel momento (Borge, 1981).

De 1974 a 1979 fue la etapa de ofensiva más significativa. Los acontecimientos que marcan esta acometida se inician con la toma de la casa de José María Castillo Quant, diplomático somocista, mientras ofrecía una fiesta al embajador de Estados Unidos. Los sandinistas logran hacer cumplir sus exigencias y posteriormente se desata una fuerte persecución por parte de la Guardia. Como consecuencia, en 1976 muere asesinado el gran dirigente Carlos Fonseca Amador. En este periodo sufre el Frente

división y debilitamiento por causa de diversas tendencias surgidas en su interior. Sin embargo, de alguna manera logran unirse para la ofensiva de octubre de 1977, que sería el inicio de la gran acometida final. El 22 de agosto de 1978, el FSLN vuelve a realizar una hazaña de enormes proporciones al tomar el Palacio Nacional ubicado en todo el centro de Managua.

El 19 de julio de 1979 se logra derrocar a Somoza Debayle, que huye del país confirmando el triunfo de la revolución sandinista.

Cabe destacar que en la insurrección hubo una amplísima participación popular dado que explotados u oprimidos se sintieron identificados con la lucha; no obstante, también participaron sectores de la burguesía que tenían de una u otra forma contradicciones con la estirpe de los Somoza o con el imperialismo. Fue primordial la participación de los estudiantes a través del FER, Frente Estudiantil Revolucionario, creado en 1969. El apoyo popular se extendió después del triunfo mediante la creación de los CDS (Comités de Defensa Sandinista) que aglutinaban a voluntarios, habitantes de barrios pobres, simpatizantes de la revolución.

“Atacar Nic-a-wha-wha”

dijo el director de la CIA no pudiendo pronunciar Nicaragua como usted y yo

Todo el proceso revolucionario hasta aquí narrado constituye un caso peculiar por su originalidad y por el cúmulo de agresiones y dificultades que debió afrontar el gobierno del FSLN desde 1979 hasta 1991.

Por una parte, siendo el elevado nivel de participación popular una característica sobresaliente de la lucha del FSLN, pasó a ser también, tras el derrocamiento de Somoza, una prioridad en la agenda de gobierno que se correspondía muy bien con el cambio social radical planteado. Esto, sin embargo, fue conflictivo desde el principio debido a que los aliados del Frente eran de origen interclasista y sus intereses se veían afectados en desigual manera con las nuevas políticas de cambio.

Los aciertos que acusan los sandinistas empiezan con la etapa que ellos mismos bautizaron como de Reconstrucción Nacional. En ella se dio la Cruzada Nacional de Alfabetización, en la que participaron 80.000 alfabetizadores de los cuales sólo 7.000 eran maestros de profesión, el resto estaba constituido por estudiantes de bachillerato y universidad, funcionarios, amas de casa, obreros, etc. Según las estadísticas, esta campaña redujo las tasas de analfabetismo del 50.4% al 12.9% (Arteta Ripoll, 1992); del mismo modo se promulgaron varias campañas de salud para combatir epidemias y se llevaron a cabo brigadas populares de salud que arrojaron números igualmente positivos.

Del lado de los puntos polémicos del gobierno sandinista, se encuentra el de la suscripción activa de religiosos. El sacerdote Ernesto Cardenal fue ministro de cultura hasta 1987; Fernando Cardenal, jesuita responsable de la Juventud Sandinista 19 de julio, fue coordinador de la Cruzada Nacional de Alfabetización y titular del Ministerio de Educación durante algún tiempo; Edgar Parrales fue ministro de Bienestar social y Miguel D'scoto, de la orden Maryknoll, fue canciller del país. Aunque por muchos fue mal vista esta participación, el hecho no es ajeno al respaldo de las mayorías cristianas del país. Los mismos sandinistas abanderaban esta condición como algo novedoso y afortunado, en contraposición con los antagonismos que se presentaban con la religión en otras revoluciones.

Pero las críticas sobrepasaban este tema y los propios dirigentes sandinistas reconocían que se equivocaban por inexperiencia. Los primeros años del sandinismo en el poder estuvieron marcados por un desmesurado desorden y contrariedades. La burocracia se multiplicó, la corrupción no se extirpó y algunos continuaron con la apropiación de recursos públicos y los derroches característicos del régimen que habían combatido.

Uno de los hechos más definitorios del paulatino derrumbamiento de este proceso fue la continua agresión del imperio norteamericano. Los sandinistas acusaron al gobierno de Estados Unidos de campañas internacionales de distorsión de la realidad y de las proyecciones de su política así como la aplicación de mecanismos de presión financiera y comercial. La política de bloqueo y los hostigamientos ejercidos fueron

muy evidentes. Las fuerzas contra-revolucionarias estuvieron patrocinadas por el gobierno estadounidense, que se encargó de conformar este ejército de “contras” con exguardias somocistas, agentes y asesores militares extranjeros entrenados en campamentos de Florida, California y en la Escuela de las Américas del canal de Panamá. La alianza de Honduras para tal fin fue devastadora y generó una difícil situación en la frontera norte de Nicaragua (Ripoll, 1992).

Aunque para muchos era un fracaso impensado, la derrota electoral 1990 no fue del todo repentina: obedeció al conjunto de sucesos arriba descritos. A pesar de las discordias y los problemas presentados, el FSLN había mantenido hasta entonces cierta cohesión y entusiasmo alrededor del propósito revolucionario original, pero lo que sucedió después de este punto desdibujó casi por completo los nobles ideales y reveló la condición corrupta de muchos dirigentes.

Cardenal opositor, embajador, ministro y dimitente

Esbozcemos ahora un plano de la relación del escritor de *Cántico Cósmico* con la revolución, en tanto proceso beligerante y político. Ernesto Cardenal Martínez es hijo de familia de renombre con medios económicos afortunados. Durante sus primeros años vivió tanto en Granada como en León, los dos centros urbanos de Nicaragua más importantes para entonces, donde se concentraban las familias más influyentes del país. Al parecer, en la Nicaragua de 1925, los pocos apellidos que figuraban con poder social

y político terminaban entrelazados y así, por ejemplo, Cardenal en sus *Memorias* sigue algunas líneas de su árbol genealógico que llegan incluso a un vínculo lejano con la familia del dictador Somoza.

Ligado desde siempre a los círculos intelectuales de su país³, fue desarrollando de manera gradual –al igual que la mayoría de los nicaragüenses– un odio profundo a la dictadura de los Somoza. Su familia, cuando aún Anastasio Somoza García no era calificado de tirano, era enemiga de éste por razones partidistas; más adelante, Cardenal fundaría con otras personas un pequeño movimiento político que se proclamaba a sí mismo como diferente de los dos partidos tradicionales: “Yo solía escribir en *La Prensa* artículos contra Somoza, como militante de un partido opositor, UNAP, pequeño pero muy beligerante” (Cardenal, 2005, p. 28). En parte como resultado del fenómeno reivindicativo que sufría la figura de Sandino en el medio estudiantil, la posición opositora y combativa de Cardenal fue haciéndose cada vez más sólida. Sus primeros poemas hablan de ello como es el caso de los *Epigramas* elaborados de 1952 a 1957 que, inspirados en la poesía latina de Catulo y Marcial, se caracterizaron porque en medio de su brevedad eran un ataque a la dictadura somocista y a todo el sistema social producto de ella. Su abierta lucha juvenil contra la dictadura se manifestó entonces principalmente a través de sus escritos y de actividades intelectuales como la publicación de la antología titulada *Poesía revolucionaria nicaragüense*.

³ Cardenal era familiar cercano de varios intelectuales reconocidos como el poeta vanguardista José Coronel Urtecho. Además, dada su categoría social, pudo viajar a México, Nueva York y Europa para estudiar durante su juventud.

En abril de 1954 tiene lugar una conspiración de algunos políticos, estudiantes y militares para derrocar a Somoza. Cardenal participa de manera directa en este fallido intento, que se recordaría luego como la fracasada revolución de abril en la que fueron asesinados o torturados varios conspiradores y campesinos de la zona en la que se planeó la emboscada; Cardenal afirma en sus memorias que logró esconderse durante la cacería desatada por la Guardia Nacional tras descubrir el plan.

Gran parte de la producción escrita de Ernesto Cardenal está marcada por la situación política y social de su país y, en esta medida, la larga noche de la dictadura somocista constituye un hecho definitivo para su poética. En los tres volúmenes de sus memorias hay un correlato manifiesto entre importantes y trascendentales episodios de su vida personal y todo el movimiento revolucionario desde sus causas y orígenes hasta los años de la “reconstrucción nacional”. Por ejemplo, afirma que la decisión de asumir una vida religiosa surgió tras haber percibido la presencia aturdidora del dictador: su paso fastuoso por una de las calles de Managua fue el centro de la “visión divina” que lo llevó a entregar su vida a Dios. Asimismo, la revolución sería un tema que empezó a madurar en su poesía hasta llegar incluso a fundamentarla.

En su etapa de retiro en Gethsemani, como ya se ha narrado en el capítulo anterior, le es inevitable por su condición de nicaragüense alejarse por completo de la situación política de su país y de Latinoamérica. Si en algún momento éste fue su propósito, pues dadas las características de la orden que había escogido él consideraba en un principio que así debía ser, se fue olvidando de ello en la medida en que su

maestro Thomas Merton lo hacía reflexionar: “En la formación religiosa que él me dio me hizo ver que el contemplativo no debía ser indiferente a los problemas sociales y políticos de su pueblo” (Cardenal, 2004).

En Colombia, como también ya se ha referido, escuchó sobre Camilo Torres y esto aumentó sus inquietudes frente a los procesos revolucionarios que se empezaban a generar en América Latina. Más tarde, como sacerdote en las islas de Solentiname, practicó ejercicios revolucionarios en el área teológica que consistían en una nueva forma de tratar las escrituras y de otorgarles sentido a partir de las condiciones sociales del país.

Cardenal and his friends built a church that they named Our Lady of Solentiname. There, Cardenal taught a new interpretation of the Gospels, calling for an active struggle against worldly evil and the establishment of the Kingdom of Heaven on the earth. Each Sunday families from the neighboring islands and shoreline villages came to the church to attend mass. Gradually, a small permanent community began to develop, mainly drawn from the local rural population and centered around the production of a number of collectively run workshops devoted to handicrafts, primitive painting and sculpture, and, later, poetry. In the evenings, the members of the community and visitors would read, interpret, and comment collectively on Gospel texts, often in relation to current events and their dialogues –*El evangelio de Solentiname* (1975)– became a key text for grass-roots Liberation Theology work, particularly the *comunidades de base* movement (Beverley & Zimmerman, 1990).

Durante más de doce años, Cardenal permaneció en esa isla del Lago de Nicaragua y allí empezó a ser contactado por los dirigentes del FSLN. Se volvió colaborador activo de dicho Frente y toda su comunidad se incorporó a la revolución sandinista. En estas circunstancias fue llamado a declarar por la Corte Militar, que había

sido creada como parte de la gran represión desatada. Finalmente, al ser el embajador del FSLN, se vio obligado a irse de Solentiname porque estuvo directamente implicado junto con la población de la isla en el ataque al cuartel de San Carlos, en lo que sería el principio de la más fuerte ofensiva del FSLN. Nuestra señora de Solentiname fue destruida como represalia.

Cardenal ha relatado en sus memorias, en entrevistas y especialmente en uno de sus libros, sus viajes a Cuba y la importancia que éstos tuvieron para su vida y para la formación de sus ideas acerca de la relación entre religión y revolución: *Otras veces he dicho que mi viaje a Cuba fue para mí como una segunda conversión. Esa experiencia la he relatado con mucha amplitud en mi libro En Cuba* (Cardenal, 2005, p. 256). Este primer viaje a Cuba lo hizo en 1970 y él asegura que fue éste un hecho definitivo para lo que llamó su conversión a la revolución. Además también le sirve para confrontar uno de sus mayores conflictos internos por ese entonces: la articulación del tema teológico y político en su pensamiento, el plano espiritual y el material. Para Cardenal, el monasterio en Gethsemani y luego la comunidad en Solentiname fueron intentos de retiro pero terminaron siendo experiencias que lo conectaron más con la realidad material de su país. Al ir a Cuba expresó: “Me parece bellissimo. Yo me he retirado del mundo para vivir en una isla porque me repugnan las ciudades. Pero ésta es mi ciudad. Ahora veo que yo no me había retirado del mundo, sino del mundo capitalista...” (Cardenal, 2005, p. 258)

Al final de la lucha contra el régimen de Somoza, el FSLN convocó a doce personalidades del país para que hicieran parte del gobierno de Nicaragua tras el triunfo de la revolución. Aunque en dicha docena no fue incluido Ernesto Cardenal, más adelante le pidieron que fuera el encargado del Ministerio de Cultura, hasta ese momento inexistente en Nicaragua. Sus hermanos Gabriel y Fernando también estuvieron involucrados en la lucha, en la que fue asesinado el primero de ellos tras haber sido detenido. El segundo, también sacerdote, hacía parte desde el principio del conocido Grupo de los Doce e hizo parte del gobierno sandinista.

Ernesto Cardenal es conocido como uno de los principales ideólogos de lo que fue la articulación en la revolución nicaragüense entre principios cristianos y el pensamiento social marxista. Como ministro, su trabajo estuvo afectado por el afán del sandinismo de popularizar la cultura, haciéndola un medio de movilización estrechamente ligado al proceso revolucionario. Una de las tareas principales fue *llevar la cultura al pueblo*, en sus propias palabras:

La cultura no era un área más de nuestro desarrollo, sino que englobaba todas las áreas: lo económico, lo social, lo político, la educación, la salud. La revolución estaba creando un pueblo nuevo, que era como decir una nueva cultura. La cultura que antes estaba en pocas manos, y era también un latifundio, fue expropiada y se le devolvió al pueblo, su legítimo dueño, como era también el dueño de su tierra (Cardenal, 2005, p. 240).

Así se desarrollaron en el seno del Ministerio de Cultura a cargo de Cardenal varios proyectos a nivel nacional como los talleres de poesía, testimonio y pintura, que en cierta forma tenían su semilla en actividades similares desarrolladas en Solentiname.

Jugó entonces Ernesto Cardenal un papel importante en términos de políticas culturales desde la centralidad que le significaban varias de sus condiciones –sacerdote, escritor y ministro– con todo lo polémico que esto llegó a ser:

Nuestro plan en el Ministerio de Cultura era simplemente llevar la cultura al pueblo. Eso se hacía sobre todo en los Centros Populares de Cultura, donde había toda clase de festivales populares, muchas representaciones artísticas, encuentros de grupos, programas radiales, clases de pintura, de cerámica, de canto. Una masificación de la cultura pero procurando la excelencia, no una cultura inferior, para las “masas”. De acuerdo con una frase de Marx que yo repetía: *que era un crimen dar al pueblo un arte inferior a lo perfecto*. Se quería que el pueblo fuera no sólo consumidor de cultura sino también productor de ella (Cardenal, 2005, p. 368).

A pesar de las diferencias inevitables con algunos dirigentes sandinistas, el poeta y sacerdote Cardenal continuó liderando el Ministerio hasta que éste fue cerrado por falta de recursos en 1988. Dos años más tarde ocurrió la inesperada derrota electoral del FSLN que muchos señalaron como una victoria moral que expresaba el carácter democrático de la revolución. Varios años después, en 1994, Ernesto Cardenal renunció a este partido y a partir de entonces hizo públicas denuncias y críticas de la corrupción del mismo. Según sus declaraciones, consideraba que ya no era el movimiento al que él había entrado sino uno que traicionaba la revolución y aclaraba que a pesar de salir del partido continuaba y continuaría para siempre siendo sandinista y revolucionario.

Lo revolucionario en *Cántico Cósmico*: negatividad formal, la revolución como mensaje y la apertura a lo heterogéneo

y ése fue el Big Bang
o la primera Revolución.

Palabra que nunca pasa

(“el cielo y la tierra pasarán...”)

(*Cántico Cósmico*, p. 21)

La poesía cardenaliana fue descrita en el pasado –antes de 1979–, entre otras cosas, como de carácter oculto y fragmentario (cfr. Promis Ojeda, y otros, 1975) porque su producción, publicación y circulación, estuvieron subordinadas a los avatares políticos de Nicaragua. Ahora, si bien *Cántico Cósmico* es publicado por primera vez en un momento en el que Cardenal no se veía afectado por la censura en su país –esto es, alrededor de una década después del triunfo de la revolución sandinista–, este libro es el trabajo de casi treinta años de vida y, en esta medida, también está condicionado por aquellas circunstancias.

Para nadie que se haya asomado a la poesía de este escritor es un secreto que su obra es, en general, expresamente política. Este extenso poema no es la excepción. De igual forma otras características señaladas por sus críticos antes de la aparición del *Cántico* son atribuibles a este último: poesía directa, imágenes objetivas e históricas, poema crítico-profético, lenguaje de la revolución, mensaje ideológico, elementos antipoéticos, insurrección, testimonio, lenguaje como praxis de liberación, anhelo

religioso y trascendente, denuncia del sistema opresor, dialéctica entre el sentimiento religioso y la acción revolucionaria, etc., son componentes que se repiten en sus variados textos. El objeto literario de estudio de esta investigación no es pues de condición única dentro de la obra del autor pero, según sus propias palabras, sí constituye una especie de culminación de su poesía. *Cántico Cósmico* es la integración de un material poético que fue surgiendo de manera fragmentaria –incluso una parte de éste está publicado en libros anteriores– pero está reunido de manera tal que funciona como un macropoema que genera a partir de su totalidad unas propias y específicas dinámicas de lectura.

Es apropiado para el análisis que aquí realizo empezar por referir lo que Cardenal, junto con otros poetas contemporáneos suyos, nombró como “el exteriorismo”:

El exteriorismo no es un ismo ni una escuela literaria. Es una palabra creada en Nicaragua para designar el tipo de poesía que nosotros preferimos. El exteriorismo es la poesía creada con las imágenes del mundo exterior, el mundo que vemos y palpamos, y que es, por lo general, el mundo específico de la poesía. El exteriorismo es la poesía objetiva: narrativa y anecdótica, hecha con los elementos de la vida real y con cosas concretas, con nombres propios y detalles precisos y datos exactos y cifras y hechos y dichos. En fin, es la poesía impura... (Cardenal, 1974).

Este autor utilizaba las palabras citadas en un prólogo a una antología de poesía nicaragüense para describir su propio estilo poético y, a su vez, hacerlo extenso a otros poetas. Si revisamos algunos críticos que hablan sobre la poesía de Cardenal es inevitable encontrarnos con la alusión a este concepto de exteriorismo; y si además

buscamos la definición de tal concepto, casi siempre en todas las fuentes, hallamos como tal estas mismas palabras enunciadas por el referido escritor a principios de la década de los setenta o, a lo sumo, una paráfrasis de ellas. No reproduzco aquí la totalidad de dichas palabras porque considero que, entre otras cosas, no se corresponden de manera fiel a la poesía cardenaliana y porque, si bien es ineludible, no es éste concepto el centro del análisis que pretendo. Sin embargo, es necesario rescatar de él tres asuntos.

En primera instancia, la reiterada apropiación del concepto por parte de Cardenal para describir la “nueva poesía nicaragüense” constituye un intento claro por diferenciar una literatura propia de un nuevo sujeto nicaragüense (con un trasfondo de una identidad revolucionaria emergente) de una que ha sido importada y que ha seguido, más o menos sin objetar nada, modelos extranjeros; el propósito es fundamentar en lo estético lo ideológico a través de una propuesta de inversión de formas. La invitación es a utilizar “negativamente” las formas que se han enseñado e impuesto a la par con la dictadura y el imperialismo, es decir, retar los preceptos de la lírica de la modernidad provenientes de las metrópolis. Se continúa con la forma poética heredada pero se hace una apropiación diferente de ella: si el sujeto lírico de la modernidad es un “yo” que sólo alude a su interioridad hay que recurrir a un “nosotros” que manifieste lo externo; si antes se evitaba la anécdota y la narración, ahora hay que usarlas con desmán; si se usaba sólo el lenguaje del conquistador, hay que

incluir los giros y anomalías idiomáticos centroamericanos, etc. Esta estrategia debe entenderse por lo tanto desde la mirada de los acontecimientos políticos en que surgió:

Exteriorismo became the poetry par excellence of a nationalist resistance to Somoza in the name of Sandino. It was poetry influenced by the great vanguardists of Nicaragua (José Coronel Urtecho, Joaquín Pasos, Pablo Antonio Cuadra, Manolo Cuadra) and also by the great revolutionary poets of other Central American countries (Otto René Castillo of Guatemala, Roque Dalton of El Salvador); a poetry filled with culturally loaded objects, with national names and places, with local references and linguistic idiosyncracies—all there to underline and counteract the incursions and distortions of destructive and lying master-powers. The very prosiness of exteriorist poetry, its ever-open, narrative, metonymic mode of discourse, its very refusal of the overtly poetic, metaphoric, pristine, and symmetrical made it the perfect vehicle for a realistic evocation of a horrendous reality (Zimmerman, 1988, el subrayado es mío).

Ahora bien, es justo matizar que lo anterior sale más de la teoría que puso sobre la mesa Cardenal que de su práctica poética. Si contrastamos vemos, por ejemplo, que *Cántico Cósmico* tiene algunas de las mencionadas características pero no se limita a ellas. Es más clara la calidad de gesto solidario con la insurgencia sandinista que tiene tras de sí el concepto de exteriorismo cuando avizamos los compromisos de Cardenal con el FSLN. No por ello digo que sea una falacia. La siguiente anécdota sirve para visualizar un poco esta dinámica: Tomás Borge es reconocido como uno de los guerrilleros fundadores del FSLN y tras la victoria en el 79 pasó a ser parte conjuntamente de la dirección nacional del partido y de la junta de gobierno de Nicaragua que se había reducido a cinco personas. En uno de sus discursos como ministro del interior, Borge califica la poesía de Cardenal como revolución en el arte y expresión revolucionaria. Apunta allí que dicha poesía es poseedora de una nueva técnica y un nuevo contenido y

que “mañana será dogma tal vez... pero hoy es herejía”. Dice Borge en el mismo discurso que los poetas deben ser artífices de nuevos mitos: “no de los que se cocinan en la utopía sino de los que [se] construyeron en los sueños de aquellos que entregaron su vida a la Revolución”, y además refiere que: “[c]uando tuve la oportunidad de conversar con algunos oficiales de la extinta Guardia Nacional, en la cárcel, éstos, ‘criticaban’ los poemas de Cardenal: ‘no tienen rima, parecen prosa’, decían” (Borge, 1981, 121). Es posible que en efecto las calificaciones de Borge sobre la poesía del escritor sean acertadas pero es indudable la utilización propagandística y acomodada que se hace de ella.

La segunda cuestión es el acercamiento de la poesía a las clases populares que el exteriorismo supone. La definición enmarca, propone y dispone este desplazamiento de la literatura que consiste en llevar al pueblo y a los que están en condiciones de marginación el arte y la cultura. Pero de nuevo hay que precisar una diferencia: una cosa es la poesía de Cardenal en sí y otra lo que sus políticas culturales de ministro generaron como procesos revolucionarios en Nicaragua. Por un lado, no es cierto que la poesía de Cardenal sea nítida y comprensible para todo público como en teoría (teoría exteriorista de Cardenal) debía ser sino que, muy al contrario, la cantidad de referencias de todo orden de conocimientos precisan un lector especial. Por otro, el planteamiento de democratización cultural que incluía el exteriorismo en su definición condujo a los talleres de poesía que hicieron verdaderamente popular la producción poética escrita y estuvieron conectados con el proceso de alfabetización adelantado en los primeros años

del gobierno sandinista. Fue revolucionario el exteriorismo en ese sentido y aún con todas las críticas que el experimento generó, la polémica no discute el cambio profundo que se dio en los poetas de las generaciones posteriores a él.

El tercer y último asunto que implica el exteriorismo y que se hace pertinente para el presente estudio es el presupuesto de que la literatura sí contribuye a cambiar el mundo. Las connotaciones de un planteamiento como éste tan expreso, ahora sí, en la misma poesía de Cardenal, fundamentan la articulación de todas las referencias y análisis aquí presentados. En el marco teórico sobre estudios subalternos, expuesto en el siguiente y último capítulo, se hará extensiva esta idea para señalar los conflictos que acarrearán las teorías y críticas. Lo que se desprende de esto, entonces, es que ninguna literatura o teoría literaria, por más inocente que parezca, es ajena a la configuración social y que incluso en la omisión hay una postura y un ejercicio político frente a las desigualdades e inequidades generadas. Recordemos, para concluir este apartado, lo de los teólogos de la liberación: es fácil notar las similitudes de estas dos apuestas —teología de la liberación y exteriorismo—, en tanto ambas asumen, o intentan hacerlo, una misión de tipo crítico-liberadora, basándose en la praxis, en la acción concreta de liberación.

Dispositivos de una poética a favor del oprimido/subalterno

Vuelvo a *Cántico Cósmico* después de la referencia contextual del exteriorismo, dejando señalado que en realidad toma de su definición sólo ciertos aspectos, para

definir la poética que lo alimenta o que he venido sugiriendo a lo largo del trabajo como base para la lectura que propongo.

Se trata, pues, de una poética de liberación a favor del oprimido o subalterno que, a pesar de las limitaciones que tiene Ernesto Cardenal frente al sujeto subalterno impuestas por su posición hegemónica, logra poner en marcha mecanismos que sí apuntan a la reivindicación y el reconocimiento de los subalternos/oprimidos.

Antes de empezar con la descripción específica de dichos mecanismos o dispositivos poéticos hay que indicar que este poema es muy extenso –cuarenta y tres cantigas distribuidas en más de cuatrocientas páginas y compuestas por más de quince mil versos libres– y que tiene una amplia variedad temática y discursiva que torna difícil cualquier intento de uniformidad. Aún así, los dispositivos funcionan como un tejido a lo largo del mismo.

INCLUSIÓN, DIVERSIDAD Y JUEGO DE LENGUAJES

1) Redención de un pueblo asediado o el lenguaje de la teología de la liberación

En el capítulo anterior indiqué ya cómo opera esta narrativa de la teología de la liberación en el poema. Los puntos de partida, propósitos y fuentes (la Biblia y los evangelios) de la poética de Cardenal en este libro pueden llegar a ser muy similares a

los de la teología de la liberación en sí, aunque estén presentes de manera más implícita. Desde luego que esto no es fortuito y obedece a la relación ya expuesta del sacerdote con esa corriente. Cabe subrayar ahora, para complementar, el papel de la memoria en el texto, que legitima la lucha del oprimido incorporando sus recuerdos oprobiosos para enaltecer su poder de autogestión y su insurgencia. Así, se contrarrestan y desenmascaran las narrativas oficiales que ocultan, tergiversan o condenan las voces del sujeto subalterno en la medida en que les resultan incómodas. Esto puede darse mediante la narración de una tortura escandalosa, el testimonio de alguna atrocidad o simplemente con la mención de aquellos que caen:

“¡Copelá!... ¡Copelá!... ¡Copelá!”, decía el chino.

Les cortaba pedazos de carne a los campesinos,
la freía y los hacía comérsela.

(El chino tal vez no era chino sino vietnamita o coreano.)

“Cuando el hoyo estaba abierto los ponían hincaditos en el fondo,
y allí los balazos.”

Noche a noche los balazos.

“Llegaban los helicópteros al campamento con campesinos.

Todos bajaban amarrados como garrobos.”

Macho Negro llamaba por radio desde el monte pidiendo bolsas.

Ya sabían que eran bolsas plásticas para los muertos.

“A los perros amaestrados daban carne cruda, jamás cocida.

Una vez vi al chino darles carne de los mismos presos.”

Noches de balazos y el Macho Negro diciendo “mandame bolsas”. (p. 124)

Y pienso en el compañero “Modesto” en la montaña;

de origen campesino; no se sabe su nombre.

Luchan por cumplir nuestro destino en la galaxia.

Y en los campesinos colgados de las muñecas

arrastrados de los huevos.
Un niño de 8 años degollado, dicen los capuchinos.
Los prisioneros metidos en letrinas comunales
unos sobre otros, mujeres, niños, ancianos. (p. 127)

Hechos de restos de estrellas que explotaron
y después seremos parte de otras estrellas y planetas.

(En el jardín de Teherán.) Pienso en los muchachos
que murieron en la revolución de Irán
y los que están muriendo en la de Nicaragua.

Vivirán eternamente.

Sus partículas serán eternas (p. 323, el subrayado es mío).

Además, todas las explicaciones cósmicas que aparecen en el poema apuntan a una teoría de la evolución en la que *revolución* es un derecho natural de los sujetos que incluso trasciende al mismo género humano. Desde el Big Bang la creación genera y pide cambios profundos como si hiciera parte de su naturaleza.

Y la batalla lleva ya veinte mil millones de años.
Mas: “la revolución no acaba en este mundo”
si no vencemos a la muerte
triumfa definitivamente el statu quo
la muerte es statu quo. (p. 60)

Los oprimidos de todos los tiempos tienen entonces el poder legítimo para sublevarse y llevar a cabo esas revoluciones que los hagan cambiar la historia y liberarse: “La creación entera/ pedía, pedía a gritos/ la Revolución.” (p. 61)

Lo pedido ya por los órficos
la liberación de la triste y cansada rueda
o la tableta rota de la biblioteca de Asurbanipal en Nínive
pidiendo la venida de la liberación, la teología de la liberación. (p. 348)

2) **Conjunción de lenguajes: el nica, el yanqui, el publicitario, el místico...**

Cardenal conjuga en *Cántico Cósmico* el lenguaje sencillo y directo de los nicaragüenses con el de los estadounidenses y el de los avisos publicitarios con el de los grandes maestros del misticismo. De esta manera, hay espacio en el libro para un lenguaje llano contrapuesto al elegante que enseñaron los colonizadores. Su poesía habla de vos como los nicaragüenses hispanoparlantes: “Pensá en los que murieron” o “¿No escuchás el ritmo de mi amor?” pero también puede usar expresiones en inglés, francés o latín:

Lo increado que tenemos en nosotros
en el lenguaje de Eckhart en el XIV
con lo que un undergraduate de Princeton hoy diría en el XX.
¿Está usted hablando en serio, Mr. Feynman?
Surely you're jocking, Mr. Feynman! (p. 111)

El lenguaje de la vida cotidiana de un nica cualquiera se entrecruza con el de la ciencia y con el de la Biblia para conciliar una idea sobre la vida, la muerte y la existencia:

Así yo escolar en León
en viejo lunes o jueves, lluvioso atardecer,

diciendo a la vieja sirvienta Concha
vieja pendeja, y ella, la bandida:
vos también serás viejo si antes no te has muerto
y yo sin saber qué era peor... (Tal vez mejor
morir antes, que ser viejo como la Concha.)

¿No es posible una vida no basada en el carbono?
¿No es posible, Angélica, vivir aun dentro de una estrella,
con cuerpo sí, pero no este “cuerpo de muerte” Rom. 7, 24
este cuerpo de muerte basado en el carbono?
La vida siempre había encontrado un camino en la tierra,
de error genético en error genético, ensayo y error,
cambios en los aminoácidos por cambios en el medio ambiente (p. 253)

La publicidad es un material para estos versos continuamente, es un medio para
la ironía del capitalismo:

Compre nuestro carro y arribará al país de la felicidad.
En realidad arribarás a la ciudad de las vidas sin significado
donde las almas son diskettes que graba una computadora
y pasan por la acera cartapacios sin que los lleve nadie,
el futuro es una escalera automática que se asciende inmóvil,
o como esos detergentes más blancos que la blancura
existentes sólo en la imaginación de los anunciantes
o como cuando dice ella:

– Tu cuello me gusta (*acariciándole el cuello*).
Y él: – Es un Cuello Arrow. (p. 264)

Esta manipulación de los diversos lenguajes no sólo está en concordancia con el
carácter inclusivo del texto, sino que constituye en sí un mecanismo de apropiación del
lenguaje del opresor para burlar sus narrativas modernas. Con el mismo lenguaje de la

ciencia que ha servido a las más violentas ficciones del racismo o de la hegemonía neoliberal, se pone en entredicho el progreso y los absolutos; la Verdad; el sistema capitalista, su benevolencia y su inteligencia de mercado:

Tú sabes, 3 centavos en el cacao y se duplica tu dinero.

Sube 6 y se duplica otra vez. Y Nestlé
tiene que comprar cacao.

“Haló... No se preocupe” (melifluido en el teléfono).

“No se preocupe. Un poquito de lluvia ahora
y tendremos peste negra. Imagínese ese cacao
todas sus mazorcas poniéndose negras. Viera qué feo.”

Y la Nestlé tendrá que comprar a 50 centavos.

Nunca han visto un palo de cacao
para ellos es sólo un papel en Wall Street.

Les disgusta la violencia. Los desastres. Pero aman la verdad.

Y la verdad esta mañana es que
a pesar de lo que dicen en Londres
no hay cacao. (p. 225)

VOCES

El *Cántico Cósmico* es polifónico de diversas maneras. Por un lado, aparecen en él personajes marginados o ultrajados como las mujeres, muchachos combatientes y los indígenas. Esto puede ser a través de máscaras poéticas que muestran la visión de esos otros o puede ser el documental que se apropia de esas voces. En algunos casos aparecen los nombres propios de esas voces con denuncias de hechos puntuales o en

otros, como los referidos con el tema de las religiones indígenas en el capítulo anterior, están articuladas a través del mito.

Aunque existen en el poema cuestionamientos directos de las voces oficiales, como el que sigue,

La ciencia de la Semántica. Análisis por ej.
de la frase tan amplia en la constitución de la CIA:
“También *otras* funciones y servicios” (el subrayado es mío)
que le han permitido hacer todo lo que ha querido
casi nunca con el consentimiento del Congreso
y nunca del público norteamericano.

Su propaganda de 3 categorías:

- 1) Decir la verdad a determinada gente
(propaganda “blanca”);
- 2) verdades a medias o distorsionadas
(propaganda “gris”);
- 3) y la “negra”.

Honrados en su vida privada. No son criminales en su hogar
posando con su esposa, el perro y los niños.
Como Kennedy diciendo, preferimos la democracia
pero ante un Castro escogemos un Trujillo. (p. 221)

Es con la inclusión de otras voces como se reconoce la presencia del subalterno u oprimido. Los recursos literarios que sirven a este propósito son principalmente la incorporación directa de la voz con sus giros y acentos propios mediante la utilización de las comillas y/o la referencia puntual del nombre de la víctima, de la situación de opresión o de la fecha y el lugar en los que se cometió la violación:

O es el caso de Doña Socorro de Martínez, en León,

con unos pedazos de camisas de su esposo y de su hijo.
O Josefa Pérez que está loca: abre los ojos al vacío y delira:
“Róger, amor mío, Róger, vení... ¿Dónde está Róger?”
En el barrio indio de Subtiava siete jugaban beisbol callejero,
de 24, 22, 20, 18, 17, 16, 14,
llegó una patrulla y se corrieron,
y murieron allí mismo en la calle de sus juegos. (p. 123)

Pero las voces no son sólo las de los nicaragüenses, sino que aparece por ejemplo la voz del mexicano Zapata:

¡Si viéramos otra vez de noche las fogatas de Zapata!
Había dicho: –Pos ora ni modo
ya me eligieron todos, por ora yo,
Y ora ni modo: me sostienen.
–Pos aquí estamos todos –contestaron.
Peleó la libertad, las aguas, los terrenos.
¿Pero qué pasó?
Orita venden sus casitas a los ricos,
sus poquitos manantiales, muriéndose de sed,
y los ricos: luego albercas,
luego esto, luego lo otro. (p. 205)

O la de un muchachito cubano, inconfundible porque también está acompañada de la particular sintaxis cubana:

Pero no mucho después el muchachito cubano está diciendo
(a Iglesias): “Tú no ves aquí zapatos en las tiendas
porque hay con qué comprarlos.
Si en México toda la gente pudiera comprar zapatos
¿cuántos tú crees quedarían en las tiendas?” (p. 208)

Por medio de estos rasgos tan orales, la escritura recupera la cercanía con lo acontecido y privilegia el acto de “escuchar” al otro subalternizado, intentando reconstruir su perspectiva. En la siguiente narración de la tortura de una joven argentina asoma además el torturador y el trasfondo de los tangos para recrear la escena:

Noches de la Argentina.

Llevada en un carro con los ojos vendados.

Dirección desconocida.

Yo adivino el parpadeo
de las luces que a lo lejos...

La picana de 110 voltios, la de 210

“cuando salgás no servirás como mujer para ningún hombre”.

Era para mí la vida entera
como un sol de primavera. (p. 200)

Esta aparición de los subalternos, con sus voces hablando directamente desde su viveza lingüística popular, constituye un recurso literario muy interesante para la construcción del sujeto en la poesía. Aunque Cardenal participa de las limitaciones del sujeto revolucionario universal y el *hombre nuevo*, este recurso –que probablemente no sea del todo consciente– hace que ese sujeto sea sustituido por un sujeto simétrico *otro* a través de la reinscripción de la multiplicidad de voces, que evidencia diferentes posiciones del sujeto subalterno. Es decir, las articulaciones hegemónicas que se denuncian ya no responden solamente al problema de las clases sociales. Esto se ve reforzado por el desplazamiento del “sujeto maestro” de la poesía moderna que opera

al pasar de hablar desde un sujeto individual y personal a hacerlo en nombre de uno colectivo.

REVOLUCIÓN FORMAL

1) ¡Cántico!: una inversión de la épica tradicional

A pesar de que hay mucha barbarie e injusticia que se denuncia en el texto poético y que muchas imágenes son desgarradoras, el poema constituye en su totalidad un grito celebratorio, un canto del mensaje revolucionario de la vida.

Por algunas de sus características formales y temáticas, por su extensión y tono, esta poesía se encuentra más cerca de la épica tradicional que de la lírica moderna o contemporánea de nuestro lado del mundo. Al decir que *Cántico Cósmico* es un poema dividido en cuarenta tres cantigas, que habla sobre el origen, evolución y destino del mundo y/o sobre la lucha de un pueblo que intenta liberarse, ya tenemos tres elementos que ilustran esta cercanía: el título, la división formal y el tema. Los relatos épicos tradicionales exaltan un pueblo mediante el canto o grito poético y lo conectan con una génesis del mundo para indicar así su carácter de elegido. Sin embargo, no es precisamente esto lo que sucede en *Cántico Cósmico*, aunque tenga versos similares a los del Antiguo Testamento y haga múltiples referencias a otros libros sagrados o textos fundacionales, porque la característica de este *Cántico* es la inclusión. Por el contrario, de alguna manera, aquella literatura épica excluye lo que es ajeno a la comunidad en la que

nace. Se trata entonces aquí de un canto que, por un lado, aplaude la emoción de la diversidad y, por otro, legitima una lucha y una posición sin dejar de partir del reconocimiento de otros elementos y miradas:

“Aquí nos ha reunido esa voluntad suprema
para conseguir la libertad de Nicaragua.”

“Dios hablará por el indio de las Segovias.”

“Ganaremos, Dios mediante”

(al periodista norteamericano Carleton Beals).

“Dios coronará nuestro esfuerzo.”

“No temáis, mis queridos hermanos:

muy pronto tendremos nuestro triunfo definitivo en Nicaragua.”

“...contra los imperialismos de la tierra”.

No aquí solamente:

Cuzco quiere decir “ombbligo”.

En Bali el volcán Gunung Agung (el más alto)

Es el ombbligo del mundo. Babilonia era el ombbligo del mundo
y su templo el centro del cosmos.

Egipto se sentía el ombbligo del mundo.

Y China, el Imperio Medio, centro del mundo.

Delfos era el centro de la tierra, y tenía en el templo un *ónfalos*,
piedra umbilical.

Igual el templo de Quezaltepeque en Guatemala.

La Isla de Pascua se llamaba *Te Pito Te Henua*

“El Ombbligo del Mundo.” Jerusalén

también fue un *ónfalos*.

Pero la Samaritana preguntó a Jesús si era Jerusalén o Samaria
y él dijo que sería toda la tierra.

El planeta entero el ombbligo que nos une con el cielo. (*Cántico Cósmico*, p. 405)

2) “La mecánica cuántica del Señor”, dice Schrödinger

La articulación de discursos que no son esperados en la poesía constituye uno de los más importantes recursos novedosos de *Cántico Cósmico*. Que los temas científicos y todas sus referencias habiten el poema es imprevisto porque el campo científico es por lo general excluido de la poesía contemporánea occidental. Que las leyes de la física permitan conformar un lenguaje liberador es igual o mayormente inesperado.

A partir de la mención de descubrimientos científicos, de leyes físicas o teorías sin comprobar se da la creación de imágenes que perturban el imaginario del lector para asociarlas o compararlas con el amor, la revolución, la libertad, etc.:

Primero todo era gas.

Después

de gas a átomos a células a personas y a la persona que amas.

La oficinista que llega cansada a su 8.º piso

y el gato que ella soba en el sofá rosado

¿son productos inevitables de la evolución?

Nuestras vidas y nuestro destino efímero e infinito.

El que vivimos en un universo con sentido.

Y que no sólo somos elementos químicos.

Mis metáforas matemáticas son para defender la vida... (p. 55)

Y a propósito

el Efecto de la Mariposa

que dicen ahora los físicos

(el aire que agitan las alas de una mariposa en Pekín

puede transformarse en una tormenta en Nueva York). (*Cántico Cósmico*, p. 324)

No se esperan de un sacerdote explicaciones científicas para el origen del mundo, así como no se espera que su mensaje sea provocador de insurgencia. Sin embargo, la manera en que estos discursos imprevistos se encuentran superpuestos en el texto está en concordancia —y es el esqueleto— de la poética de liberación.

Para insertar estos diferentes tipos de discursos se hace necesario romper con la métrica y rima tradicional, con los patrones normativos de la lírica europea, para la cual resultaría inapropiado este collage.

3) Volviendo, amable lector, a nuestra realidad

En todo el libro encontramos un bamboleo o movimiento pendular entre imágenes poéticas de profunda elaboración y la realidad del lector. El oscilar también es entre el sujeto singular y uno plural cuando Cardenal intercala sus anécdotas personales con hechos de la historia latinoamericana o testimonios del opresor.

Lo que sucede es que resulta necesario ir y venir entre lo mundano y lo “celestial”, pensar lo cósmico sin perder de vista lo terrenal, porque hay que articular las dimensiones del reino de Dios, aquí en la tierra como en el cielo; de nuevo la teología de la liberación.

Carlyle consideraba triste el espectáculo de las estrellas
por tanto dolor en ellas si estaban habitadas

o si no, por tanto vacío.

Volviendo, amable lector, a nuestra realidad:

políticos de hollywoodense irrealidad

con caras cosmetizadas discutiendo

problemas de vida o muerte en 10 segundos.

“Podría lanzarse un candidato de un asilo mental

con tal que además de loco sea rico.” (p.220)

POESÍA Y VOZ DEL SUBALTERNO

Cardenal y la mirada del subalternismo

“A veces pienso los estudios subalternos como una versión secular de la ‘opción preferencial por los pobres’ de la teología de la liberación. De hecho, comparten con la teología de la liberación la metodología esencial de lo que el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez llama ‘escuchar al pobre’” (Beverley, 2004, p. 69)

Los estudios subalternos y el tema de la subalternidad en sí son de naturaleza conflictiva. La teórica nicaragüense Ileana Rodríguez parte de la caracterización del concepto de subalterno o subalternidad como resbaladizo y controversial (Rodríguez, 1998). Por eso el hecho de integrar esta postura teórica al trasfondo de una lectura del poema *Cántico Cósmico* no significa implementar un instrumento de lectura e interpretación que dé como resultado la consumación feliz de que la poesía de Cardenal es subalternista sino que, más que eso, se trata de señalar puntos de encuentro (convergencias) y desencuentro (divergencias) entre esta producción de conocimiento *sobre* Latinoamérica (los estudios subalternos latinoamericanos) y aquella práctica literaria y política *en* un lugar de esa Latinoamérica (la poesía de Ernesto Cardenal). No es posible, por lo tanto, dejar por fuera todas las paradojas que encierra la mirada subalternista a la hora de utilizarla aquí como marco teórico. Esto también implica identificar cómo puede Cardenal no sólo hacer uso de mecanismos de reivindicación, sino también situarse en el lado de las representaciones distorsionadas del sujeto

subalterno. Recordemos, para empezar, que los estudios subalternos son autocríticos por excelencia.

Así las cosas, es preciso reconocer que las de Cardenal en su poesía no son estrategias plenas de un subalterno, pues para empezar, dado su vínculo con las prácticas académicas, este autor está más cerca del sector que reproduce subalternidad que de los que la padecen, pero tanto Cardenal como los estudios subalternos asumen la perspectiva del subalterno o articulan su problemática mediante mecanismos que emergen en fisuras. El desplazamiento de los parámetros de representación sugeridos en el análisis del capítulo anterior es un indicio de ello.

Como los estudios subalternos, la poesía de Cardenal se mueve en la dicotomía élite-subalterno. Y si el subalterno en América Latina fue el objeto de estudio del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, también por otro lado es posible afirmar que este mismo sujeto es en gran medida el sujeto de la poética de liberación del *Cántico Cósmico*. Asimismo, para ambos proyectos (la poesía de Cardenal y los estudios de la subalternidad) la dimensión política es una prioridad para el actuar y pensar (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998). Señalar estas coincidencias envuelve además aceptar que Cardenal no puede salirse de los límites de la literatura como institución letrada hegemónica, así como los estudios subalternos no pueden hacerlo de los que impone el “estudio” del subalterno: de por medio está la resistencia del subalterno frente a estas prácticas elitistas. Cardenal habla desde un proyecto revolucionario que fracasó como dinámica desarrollista y que no supo desligarse del

proyecto de la modernidad. Por esto su poesía no puede desprenderse de ciertas categorías de este discurso de la modernidad, pero de igual forma está articulada con tres de las tareas de una nueva teoría cultural latinoamericana propuesta por los subalternistas: 1) la desjerarquización cultural, 2) la apertura hacia la diferencia y 3) la afirmación de lo latinoamericano contra la dominación norteamericana, así como con la narrativa de la teología de la liberación.

Ahora bien, los dos rasgos que planteo principalmente en esta lectura como subalternistas en la poesía de Cardenal están vinculados con dos cuestiones primordiales en los estudios subalternos: el reconocimiento de la agencia propia del subalterno y la negación como categoría definitoria de la identidad subalterna. La narrativa de *Cántico Cósmico* se sale en sus intersticios de la lógica de representación de *hablar por* (delegación política) cuando, por ejemplo, señala lo que por cuenta propia hacen niños, mujeres e indígenas en la resistencia a regímenes autoritarios; pero más claramente lo hace cuando integra el discurso directo de esa misma gente:

(El miskito con la lengua cortada y la boca cosida con alambre)
“...le dio culatiada que le quebró el hueso de la cara
les pasó mecate para que amarraran a mi marido
y lo entregaran al comando eso fue alas 3 e la tarde
que le hisieron casi puedo decir que era la pación de Cristo
como se amarra un mosquitero lo tenían en el aire
su cuerpo desnudo peor que Cristo porque Cristo tenía taparrabo
lo sacaron los ojos le cortaron un pedazo de lengua
y cuando pedía agua le daban ácido y le cocieron la boca con
halambre...”

(Cuando nadie hablaba de miskitos en el extranjero.) (*Cántico Cósmico*, p. 206)

Aquí no es la voz de Cardenal hablando *en representación* de esa mujer subalterna, es ella hablando por sí misma con sus rasgos lingüísticos particulares, rasgos que, por lo general, no son permitidos en la poesía.

En cuanto a la negación, también es una característica de la estrategia narrativa-poética desarrollada en el texto porque el exteriorismo como forma se define a partir de la inversión de sentidos y funciones poéticas, constituyendo parcialmente una escritura al revés que abre espacio a lo deforme, lo imprevisto y lo heterogéneo. El sentido de ver en la escritura de Cardenal una práctica de negación es señalar que sus desplazamientos formales y discursivos, en relación con las formas y discursos de la modernidad, constituyen el signo negativo por medio del cual el sujeto marginado puede insertarse en esta poética. Más adelante, cuando retome las categorías de análisis y las propuestas metodológicas, conceptualizaré más sobre esta negación.

Sin confundir la apelación a la heterogeneidad con la subalternidad he señalado que Cardenal hace en su *Cántico* un reconocimiento de la primera, cuando enuncia la multiplicidad de tradiciones y la diversidad que ello conlleva en cuanto a lenguas, sistemas orales, mitos y creencias. La violencia de la hegemonía fundada en la imposición de un discurso panóptico y único es opresión y la liberación debe cantarse en términos que la contradigan.

Es de esta manera como los estudios subalternos latinoamericanos y la poética que subyace en *Cántico Cósmico* se asemejan en sus métodos de concebir, ver o hablar sobre los subalternos y en sus relaciones con ese sujeto social.

Por contraste, las distancias entre la práctica académica del subalternismo teórico y la literaria de Cardenal se dan en el plano del lugar de enunciación. Como mostraré más adelante, una de las mayores críticas de los intelectuales latinoamericanos a los estudios subalternos se basa en el argumento del neo-orientalismo (pensando en el concepto desarrollado por Edward Said): se da una configuración de las culturas y sociedades latinoamericanas de manera excéntrica o anómala. Cardenal, a diferencia de los subalternistas del Grupo de Estudios, sí está en el terreno de América Latina.

Los instrumentos también son diferentes: el uno es teórico y el otro literario. Esto tiene repercusiones en los métodos y en los resultados. Así, si el subalternismo de estilo norteamericano hace “lectura en reversa” para que sea posible “oír al subalterno”, podríamos decir que para el mismo efecto Cardenal hace más bien “escritura al revés”. En la parte final de este capítulo retomaré este planteamiento.

Genealogía del tema de lo subalterno

La conceptualización sobre lo subalterno en América Latina no es exclusiva del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. No sólo es muy anterior a la creación de este grupo sino que no termina con su disolución. Beverley sitúa los inicios

formales de este tema en los estudios latinoamericanos en los años sesenta y luego también, parafraseando a Mabel Moraña, habla del boom del subalterno para indicar la generalización de dicha problemática en el discurso académico a partir de entonces (Beverley, 2004).

El proyecto de los estudios subalternos latinoamericanos, vinculado a los estudios de área, nació en estrecha relación con los estudios culturales estadounidenses aunque es una alternativa diferenciada de éstos, incluso de alguna manera antagónica por tener una formación político-intelectual distinta (Beverley, 2004). Sin embargo, su nacimiento y consolidación, tal y como con las teorías poscoloniales en general, se dan casi paralelamente alrededor de los cambios en el orden mundial y regional que implican la globalización y sus efectos.

El Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano se forma en 1992 y se presenta públicamente por primera vez en el congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) de 1994 con su manifiesto inaugural en el que sientan las bases de su posición como subalternistas. El proyecto de la creación de este grupo estuvo inspirado en gran parte del trabajo del Grupo de Estudios Subalternos de la India poscolonial, dirigido por el historiador Ranajit Guha. A su vez, todos parten de la idea de subalterno como categoría político-cultural desarrollada por Antonio Gramsci en el contexto de la Italia fascista.

El Grupo latinoamericano, sin embargo, tuvo sus raíces también en dos crisis que lo antecedieron y lo marcaron definitivamente: la de la izquierda revolucionaria latinoamericana y la de la institución académica y las ciencias humanas y sociales como cómplices de la razón del Estado moderno (Beverley, 2003) y de la generación de condiciones de desigualdad.

Los problemas que surgieron alrededor de los procesos revolucionarios en América Latina en su incapacidad de desprenderse de la dinámica de modernización nacionalista, constituyen un eje principal para el análisis de los estudios subalternos: “Sin embargo, detrás del problema del subalterno se encuentra la necesidad de reconceptualizar la relación entre el Estado, la nación y el ‘pueblo’ en los tres movimientos que han inspirado y dado forma a los Estudios Latinoamericanos (y a Latinoamérica misma): las revoluciones mexicana, cubana y nicaragüense” (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998). Beverley, por ejemplo, parte de que si bien el socialismo consiste en una sociedad dirigida por y para “los de abajo”, estos procesos terminaron siendo una traición a dicho planteamiento y se terminaron afiliando a lo que él llama una modernidad socialista hecha en nombre de aquellos sujetos populares pero impulsada desde la tecnocracia y el estamento letrado. Las clases o grupos subalternos debían acomodarse al ideal que presentaba la izquierda como normativo para poder vincularse a estos procesos y de esta manera se producía un desconocimiento de la heterogeneidad y nuevas dinámicas de opresión. Así, el socialismo perdió frente al capitalismo y lo que algunos subalternistas proponen es que

el triunfo del primero sólo puede pensarse por fuera de la lucha por conseguir la modernidad plena.

La problemática del subalterno está, por supuesto, condicionada por los cambiantes factores históricos y políticos mundiales y regionales. Los momentos de cada una de las revoluciones en América Latina, así como el de la formulación del trabajo colectivo de este Grupo Latinoamericano, son muy distintos del actual. Incluso a lo largo de los diez años que estuvo vigente, el Grupo presentó reconceptualizaciones y se fue diferenciando poco a poco de proyectos como los estudios poscoloniales, la crítica cultural o los estudios culturales.

En el manifiesto del Grupo se reconoce que la urgencia de sus tareas surge de esas nuevas disposiciones sociales: “La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales” (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998). Tras su disolución formal en 2002, los integrantes del mismo continuaron defendiendo la intencionalidad política y cultural que los caracterizó y la necesidad de recuperar y registrar de otra manera esa presencia subalterna, tanto a través de la historia como en las sociedades contemporáneas.

Desplazamientos

...el sujeto subalterno es un sujeto relacional construido por la jerarquía y con una real asimetría en el ejercicio del poder. Por subalterno se ha hecho referencia a una categoría que articula todos aquellos efectos de la dominación social que quedaron fuera de las determinaciones estrictamente económicas y que por lo mismo se vieron desplazados como dispositivos secundarios. (Vich & Zavala, 2004, p. 101)

El subalterno es un sujeto mutante y migrante. Esto sucede porque el poder no siempre está bajo la misma mano y porque el sujeto subalterno es dueño de un poder de gestión, incomprendido, ignorado o disminuido por las prácticas hegemónicas en todas sus dimensiones. Los desplazamientos teóricos e instrumentales que implicaron los estudios subalternos con respecto a otros paradigmas de los estudios latinoamericanos están atados al reconocimiento de estos preceptos.

Asimismo, el giro en la noción de subalternidad está determinado por la multilocalización de la misma en términos más amplios que el de clase social. Comprender otras determinaciones sociales en las relaciones de subordinación –sin olvidar aquélla– como género, casta, oficio, etnia, nacionalidad, edad, cultura u orientación sexual, constituye uno de los principales ajustes teóricos de los estudios subalternos.

La idea de la “lectura en reversa” es crucial para la desjerarquización cultural que se plantea como alternativa en este proyecto. Para que la presencia del subalterno sea escuchada hay que subvertir los términos de las narrativas del poder que han sido

incapaces de representarla a lo largo de la historia porque resulta claro que son ellas en gran medida las que han contribuido a generar y/o prolongar su opresión. Ésta es, sin embargo, una labor compleja y problemática desde su mismo planteamiento porque implica seguir acudiendo a instancias institucionales que desconocen las propias lógicas históricas de los grupos subalternos. Pero de alguna manera esa intervención que se propusieron los estudios subalternos latinoamericanos en las relaciones que producen dominación está también ubicada en el señalamiento mismo de esas limitaciones.

En efecto, lo que los estudios subalternos y otras teorías contemporáneas apuntaron para basar y recomenzar nuevas agendas en sus campos teóricos fue la complicidad disciplinaria eurocentrista en las relaciones opresoras del Estado colonial y poscolonial. Todos ellos tomaron como punto de partida este cuestionamiento al elitismo académico que se desarrolló al interior de las naciones latinoamericanas pero luego fue necesario un paso más para hacer énfasis en el presente de la globalización y reubicar el lugar de las subalternidades. La localización de las élites y de los subalternos en medio de las nuevas dinámicas de los mercados culturales globalizados tiene necesariamente que responder a criterios diferentes de los usados por los anticolonialistas que usaban como armas ideológicas los conceptos de autenticidad y tradición en una lucha que se centraba en la liberación nacional y, en consecuencia, giraba alrededor de la defensa del Estado nacional-popular. Santiago Castro y Eduardo Mendieta afirman que las teorías poscoloniales en general son un resultado de procesos enteramente globales, de translocalización discursiva, diferenciadas material y

formalmente de las narrativas anticolonialistas (Bartolomé de las Casas, Guamán Poma de Ayala, Francisco Bilbao, José Martí, Rodó) surgidas en contextos predominantemente locales (Castro-Gómez & Mendieta, 1998). Las estrategias para contestar a la ideología hegemónica y dominante del neoliberalismo tienen que ser otras, empezando por la aceptación de que sectores de grupos subalternos vieron en ella cierta posibilidad para sí mismos (Beverley, 2004). Si en América Latina el discurso euro-céntrico sirvió para para oprimir o marginar a amplios sectores populares, los estudios subalternos se orientan hacia la recuperación y valoración de dichos sectores mediante una nueva forma de producción y/o autocrítica académica.

También los subalternistas se separaron del paradigma de la transculturación narrativa desarrollado por Ángel Rama, por considerar que dicha noción continúa pensando a los subalternos desde el problema de la integración al Estado nacional y así implican un movimiento teleológico de reconciliación de clases, razas y géneros. Para los estudios subalternos se hace necesario desplazarse hacia registros pos-nacionales e incluso pos-literarios, especialmente en América Latina, donde por razones de desarrollo económico las prácticas literarias se convirtieron en un espacio privilegiado de gestación de un “pensar”. Si las ciencias sociales estuvieron y están ligadas a empresas colonizadoras y si la literatura fue una de las prácticas de hegemonía cultural y científico-social criticadas por los estudios subalternos, hay que partir del reconocimiento de los límites de la “ciudad letrada”, aún cuando ésta trate de colocarse en una relación de solidaridad expresiva con los subalternos.

Por otra parte, aunque los estudios subalternos comparten con otros proyectos (como el de los estudios culturales) el desplazamiento de la autoridad hermenéutica a la recepción popular, se apartan de ellos, a mi manera de ver, en la conexión con la política y las apuestas que de ello se derivan. Si la hibridez, como concepto paradigmático trabajado por García Canclini, define una categoría que también problematiza los estándares de homogeneidad cultural, el sostenimiento del binarismo subalterno/hegemónico permite argumentar desde la localización del subalterno y sus estrategias de negociación con el poder. Este reconocimiento de que el subalterno no es un sujeto pasivo sino negociante, capaz de elaborar estrategias culturales de resistencia –e incluso de acceder a la hegemonía– es fundamental para los estudios subalternos.

Con la centralidad de los términos dominación y subordinación en la intencionalidad política de los subalternistas no se pretende desconocer o rechazar que la identidad sea de algún modo híbrida sino estructurar los antagonismos sociales de manera que no se pierdan de vista las condiciones de desigualdad generadas por el capitalismo mundial y el legado en América Latina (y en otras regiones) de hechos como la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo. En esta medida, articular un proyecto desde los subalterno o teorizar a partir del propósito de su reconocimiento y reivindicación envuelve seguir un camino diferente que desarrolle la visión de una sociedad diversa pero al mismo tiempo igualitaria.

Categorías de análisis y propuestas metodológicas

Para las precisiones conceptuales sobre el subalterno, los subalternistas del grupo latinoamericano acuden a las definiciones que Ranajit Guha hizo partiendo de Gramsci. La principal es la de la subalternidad como una condición de subordinación, entendida en términos de “clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera” (Beverley, 2004, p. 54). Luego está el poder de autogestión del sujeto subalterno. Para abordar ambas cuestiones, se parte de que la identidad subalterna es contingente y se asignan ciertas categorías para el análisis de la misma: negación, ambigüedad, territorialidad; Beverley añadiría la de persistencia, lo cual me hace pensar, recordando los versos de María Elena Walsh, en que el sujeto subalterno es como la cigarra: *tantas veces me borrarón, tantas desaparecí, a mi propio entierro fui, sola y llorando... sin embargo estoy aquí resucitando... cantando al sol como la cigarra, después de un año bajo la tierra...*

La negación alude a la necesidad de una inversión epistemológica y cultural de ese subalterno que ha sido entendido como algo carente de poder, de protagonismo y de derecho, tanto a ser un sujeto en la historia con un proyecto histórico propio como a auto-representarse. En América Latina existe el ejemplo, señalado por el Grupo, sobre lo que en relación a esto implicó la revolución mexicana:

La Revolución mexicana marcó una desviación con respecto a este modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocéntrico de desarrollo, pues se fundaba en la agencia de los indios y los mestizos, no sólo como soldados sino también como líderes y estrategias del levantamiento revolucionario. No obstante, durante el México posrevolucionario, en un proceso que ha sido ampliamente estudiado, este protagonismo fue bloqueado a nivel económico, político y cultural

—en favor de la emergente clase mestiza, alta o media— mediante la supresión de las comunidades y líderes indios, así como por la resubalternización del indio, que dejó de ser visto como un sujeto histórico-político para convertirse en artefacto “cultural” vinculado al nuevo aparato estatal (por ejemplo en el muralismo mexicano). (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998)

En este escenario en el que se desconoce o se bloquea al sujeto subalterno sólo serán avalados por el Estado narrativas y paradigmas que reproduzcan o refuercen el sistema dominante y esto responde al hecho de que en Latinoamérica el Estado no estuvo enraizado en una relación orgánica entre territorialidad y etnicidad lingüístico-cultural. La negación involucra entonces, por un lado, la forma en que el sujeto marginado responde a los mecanismos opresores y, por otro, a la inversión de valores para la relectura que recupere al subalterno como sujeto histórico. Esta relectura viene a ser el método de la lectura en reversa.

No quiere decir esto que la academia haya descubierto la fórmula mágica para abordar la subalternidad. Al contrario, el sujeto subalterno siempre resistirá cualquier intento o presunción de conocerlo provenientes del saber académico. La propuesta de escuchar a ese otro subalterno tiene que enfrentar esta ambigüedad de la que participa: si es que de verdad se está *escuchando* no podemos seguir haciéndolo desde las mismas categorías que antes silenciaban al otro.

En esta misma línea se ha afirmado que el subalterno tiende a producir un sentido diferente de la territorialidad nacional. Los estudios subalternos han sido comprendidos como una investigación y crítica del Estado-nación y del Estado-

nacional poscolonial, ya que si bien la subalternidad tiene un referente espacial (América Latina, por ejemplo) y una forma de territorialidad, ésta puede ser sub o supranacional.

En suma, todas estas categorías y propuestas metodológicas pretenden redefiniciones que afecten la vida social y política latinoamericana.

Implicaciones y apuestas políticas

Los estudios subalternos tienen un tono de rebeldía ante el imperialismo y otros proyectos hegemónicos perversos. Su ética revolucionaria busca que se articulen nuevas dinámicas sociales más justas que integren las demandas de diversos grupos:

¿Qué habría que defender en la idea de una civilización latinoamericana articulada desde lo subalterno? No soy ni político ni politólogo, pero podría sugerir algunos elementos. Primero, la originalidad teórica de lo producido desde los movimientos sociales latinoamericanos; la afirmación, “bolivariana” si se quiere, de formas de territorialidad que van más allá de la nación oficial (la nación histórica es como un hogar querido y odiado, del que sentimos la necesidad de defender, pero es un hogar demasiado estrecho también); el hecho de que económicamente, culturalmente la base esencial de América Latina como civilización es el agro y el campesinado y la fuerza de trabajo rural (sin romantizar lo rural, porque América Latina tuvo desde los tiempos pre-coloniales también una cultura urbana altamente elaborada, en conexión orgánica con el agro); la supervivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas con sus propias formas lingüísticas, culturales y económicas, no sólo como “autonomías” dentro de las naciones-Estados, sino como un elemento constitutivo de la identidad de esas naciones (y también la articulación de territorialidades indígenas supra-nacionales); la lucha contra el racismo en todas sus formas, y para la plena incorporación de la población afro-latina, mulata, mestiza; la redefinición de la nación misma, como, para usar el concepto de Otto Bauer, un Estado

multinacional y multicultural; las reivindicaciones de las mujeres contra la misoginia y el machismo y en favor de una igualdad, porque ellas sostienen “la mitad del cielo”; las luchas obreras, tanto en el campo como en las ciudades, para enfrentar regímenes más y más duros de capitalismo salvaje y conquistar el dominio sobre las fuerzas de producción no solo en su nombre, sino en nombre de una sociedad justa e igualitaria para todos; la incorporación de esa inmensa parte de la población latinoamericana que vive en barrios, *favelas*, comunas, ranchos, callampas, esperando, generación tras generación, una modernidad económica que, como el Godot de Samuel Beckett, nunca llega. (Beverley, 2004, p. 17)

Paradojas y críticas: la curva asintótica

La solidaridad basada sobre la asunción de la igualdad y reciprocidad no significa que las contradicciones sean superadas en el nombre de una noción heurística de fusión o identificación con el subalterno: la observación de Foucault sobre la vergüenza de “hablar por otros” es pertinente aquí. Como el “breve cuento” de Lacan [...] el acto de “contestar” del subalterno necesariamente perturba –a veces con displacer– nuestro propio discurso de benevolencia ética y privilegio epistemológico, especialmente en aquellos momentos en que ese discurso reivindica “hablar por los otros”. Gutiérrez concluye que las consecuencias de una opción preferencial por los pobres para el intelectual están simbolizadas por la estructura de una curva asintótica: podemos aproximarnos en nuestro trabajo, y práctica política, cada vez más al mundo de los subalternos, pero no podemos nunca, realmente, fusionarnos con ese mundo, aun cuando, como los *narodniki*, nosotros nos dispusiéramos a “ir al pueblo”. (Beverley, 2004, p. 70)

Dado que los estudios subalternos latinoamericanos nacen en la academia norteamericana, el asunto de los intelectuales que hablan sobre y desde América Latina se vuelve entonces un tema álgido en la discusión de los mismos. El lugar de enunciación de esta teoría viene marcado inevitablemente por características como prestigio, poder y hegemonía. Para varios críticos latinoamericanos, como Mabel

Moraña o Hugo Achugar, estas propuestas teóricas de corte metropolitano contribuyen a que América Latina continúe siendo el lugar pre-teórico del Otro. Aunque los subalternistas han contestado a esta crítica, son conscientes de la problemática del colonialismo teórico.

Por otra parte, en la representación del subalterno latinoamericano o de Latinoamérica como subalterna están implicados la historia, la literatura, la etnografía, la deconstrucción y los estudios subalternos. Así, los estudios subalternos son una crítica a las prácticas de hegemonía cultural y científico-social pero paradójicamente se sitúan muy cerca de convertirse en una de ellas.

También es ineludible la contradicción señalada por Gayatri Spivak de que si el subalterno pudiera hablar (de una forma que realmente nos interpele) entonces no sería subalterno. Lo que se desprende de este argumento es que el subalterno no puede ser representado adecuadamente por el saber académico ni por la “teoría” porque estas son prácticas que producen activamente la subalternidad en el acto mismo de representarla. Entonces, los estudios subalternos están envueltos en la “otricación” de lo subalterno:

Pero, ¿no tenemos que admitir, en algún momento, que hay un *límite* a lo que nosotros podemos o debemos hacer en relación con el subalterno, un límite que no es sólo epistemológico sino también ético? Un límite constituido por el lugar de historiadores como Mallon o de críticos literarios como yo en una posición que no es la del subalterno. El subalterno es algo que está al otro lado de esta posición. (Beverley, 2004, p. 68)

Retomando: Cardenal y del subalternismo no teórico

Para cerrar este capítulo quisiera hacer más explícita la relación entre Cardenal y el subalternismo. He hablado ya de los encuentros y desencuentros entre ambas propuestas pero para efectos de precisión resumiré este pareo. Estamos frente a dos proyectos que pretenden recuperar y valorar a sectores marginados bajo nuevas relaciones más democráticas e igualitarias, y que ambicionan cierto tipo de efectividad en términos políticos. Uno ha visto la necesidad de des-centrar la literatura como institución cultural hegemónica y otro está ubicado precisamente en ese centro pero manipulando el instrumento poético para “deformarlo” y permitir, en esa deformación, que se “oiga” al subalterno. Los dos enfatizan los desastrosos resultados de una real asimetría en el ejercicio del poder, de la dominación social.

En *Cántico Cósmico*, Cardenal está proponiendo una alternativa a la poesía desde la misma creación literaria. A pesar de los intentos de democratización cultural que el mismo autor manejó mediante el concepto de exteriorismo y la ya descrita experiencia de los talleres de poesía en Nicaragua, sigue siendo un artefacto elitista el que finalmente usa Cardenal y el sujeto marginado continúa en su posición de subalternidad. No obstante, lo que logra este poeta es renegociar las instancias de representación de ese sujeto subalterno en esa poesía, reconociendo la dignidad de éste de ser escuchado y bebiendo de los procesos de la construcción social del mismo, para articularlos como arma defensiva. El punto es que el libro en cuestión puede leerse

como un intento de reivindicación ética y política del subalterno que no está parado en la teoría.

Reitero, para finalizar, que no creo que se trate de mirar el objeto literario como un todo resuelto. Lo que sugiero es pensar esta re-visión del texto como un nuevo acercamiento a la literatura en sueños de liberación.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo ofrecí un cuadro variopinto de acercamientos a la poética que vi en el *Cántico Cósmico* del escritor y sacerdote latinoamericano Ernesto Cardenal. Toda la reflexión estuvo condicionada por el afán de integrar las especificidades de su obra en relación con su contexto latinoamericano, sus nutrientes “rizomáticos”, sus objetivos políticos y su mensaje de solidaridad.

Para mostrar cómo las concepciones del mundo y de la humanidad, impresas en la poesía de Cardenal, se soportan en el propósito de una liberación, fue necesario abrir el enfoque textual a miradas más amplias, que recogieran también la pregunta por el sistema literario latinoamericano, las relaciones de poder y los acontecimientos “insurgentes” en Nicaragua. Después de revisar elementos históricos, políticos e ideológicos pertenecientes al marco de Cardenal, consideré que éstos eran fundamentales para entender la manera como se construye su poética. Recuerdo que al iniciar este recorrido busqué entrevistas publicadas en internet a Ernesto Cardenal. En una de ellas, la periodista con acento español que lo interroga le pregunta si valió la pena la revolución en Nicaragua y él contesta más o menos afirmativamente. Lo que llamó mi atención fue uno de los comentarios que la gente que visita la página puede registrar allí mismo; si mi memoria no me falla, era algo así como: *¿Que si valió la pena la revolución????? ¡Qué pregunta más estúpida!... como se nota que la periodista no tiene idea de lo que era Nicaragua en tiempos de Somoza*. Es probable que ni leyendo todo lo que exista escrito sobre esos episodios de la historia nicaragüense yo pueda situarme en la posición de

quienes padecieron ese régimen, pero entendí entonces que mi vacío era mucho mayor antes de hacer esa revisión histórica, que la poesía de Cardenal está anclada en ese contexto y que cobra sentido cuando lo conocemos.

Una sensación similar viví frente a la Teología de la liberación. Desconocer este proceso en la crítica de la poesía de Cardenal me parece desafortunado. Además la lectura y el reconocimiento de estos diferentes parajes o matices especiales se concatena de manera espontánea por una coherencia de propósitos e intereses en torno a los procesos de liberación.

Ante la exploración de todos esos elementos contextuales y con la confrontación de alguna teoría de tipo posmodernista, la pregunta central que me planteé como punto de partida fue cómo funcionó —qué lugar tuvo— la poética “exteriorista” plasmada en *Cántico Cósmico* de Cardenal bajo el contexto de la revolución sandinista en Nicaragua y la posterior dinámica desarrollista vinculada al proyecto de modernización que quiso implementar este proyecto de izquierda.

Cardenal, indiscutiblemente, está situado en la “ciudad letrada”; hace parte de ella por su educación y clase social. Siguiendo los términos de Beverley, estaría simplemente siendo solidario con los subalternos pero seguiría limitado por las implicaciones de esa ciudad letrada elitista a la que pertenece, debido a que sabemos que ésta reproduce activamente la subalternidad.

También me pregunté ¿qué tanto intenta ser *Cántico Cósmico* una fantasía reconciliadora al estilo de la transculturación narrativa de Rama y Ortiz?; esta pregunta surge porque Cardenal estuvo afiliado al proyecto sandinista, y en tanto tal, participó del proyecto de izquierda inscrito en la modernidad socialista que conlleva la idea de un estado-nación homogeneizado, es decir, para el caso, un pensamiento de integración alrededor de un estado nacional sandinista.

Sin embargo, llegué a concluir con mi lectura que el texto poético aquí referido alcanza a salirse de esos condicionamientos, por lo menos en unos puntos, porque en él se vislumbran lógicas diferentes a las de la modernidad, en tanto intentan incluir (ser inclusivas) y también en tanto constituyen mecanismos de reivindicación y reconocimiento de lo diverso. Además, la narrativa de la Teología de la liberación es una clara y abierta apuesta por el oprimido.

Esta poesía de la que hablamos está contra la opresión; emplea discursos que implican una manera más abierta de entender el mundo y un espacio para la representación de la heterogeneidad, lo deforme y lo imprevisto; vivifica y abandera la transformación como necesidad del mundo; intenta un desplazamiento pos-lírico con la escritura negativa, con la inversión de la forma y con el empleo de narrativas ajenas hasta entonces al mundo de la poesía; va y vuelve de un sujeto singular a uno colectivo en una búsqueda de la construcción de una voz que se asume como parte de una comunidad mayor para entrometerse con causas sociales; convoca a la solidaridad y

constituye en sí misma un intento por contrarrestar el olvido, por no perder la memoria.

Cardenal está en algunos momentos, por su cargo en el gobierno y su estrecho vínculo con el proceso revolucionario sandinista, en una posición de letrado que bebe directamente de la teoría marxista tradicional con todas sus limitaciones conceptuales en relación con los subalternos y que reproduce activamente la subalternidad. Pero en su poesía se desarrollan “por debajo de cuerda”, mecanismos que sí apuntan a la reivindicación y el reconocimiento de los subalternos/oprimidos.

Para mí, esta forma de poesía problematiza límites: los de las imposiciones estéticas de corrientes europeas, los de las normas estilísticas del canon, los de la amnesia del poeta tradicional y los del tiempo y el espacio. Se trata de una experiencia poética que no se pretende sublime, que no teme untarse de prosaísmo y que impugna las articulaciones hegemónicas que oprimen al sujeto subalterno latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- Arellano, J. (1997). *Literatura Nicaraguense*. Managua: Ediciones Distribuidora Cultural.
- Arteta Ripoll, C. (1992). *El sandinismo: proceso inconcluso*. Barranquilla: Antillas.
- Beverley, J. (2003). La persistencia del subalterno. *Revista Iberoamericana* , 335-342.
- _____ (2004). *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. España: Iberoamericana.
- _____ & Zimmerman, M. (1990). *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: University of Texas Press.
- Boff, L. (1991). Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy. En J. M. Vigil, L. Boff, P. Casaldáliga, V. Codina, G. Girardi, J. Lois, y otros, *La opción por los pobres* (págs. 119-133). Santander: Sal Terrae.
- Borge, T. (1981). *Los primeros pasos. La revolución popular sandinista*. México: Siglo veintiuno editores, s.a.
- Borgeson, P. W. (1991) *Cardenal, Ernesto. Canto cósmico* en *Revista Iberoamericana* Vol. 57, (Oct.-Dic. 1991) No 157 p. 1077-1080.
- _____ (1982). *Lenguaje hablado/ lenguaje poético: Parra, Cardenal y la antipoesía* en *Revista Iberoamericana* Vol. 48, No. 118-119 (Ene.-Jun. 1982) p. 383 – 389.
- Bosch, J. (1988). *Póker de espanto en el Caribe*. Santo Domingo: Editora alfa y omega.
- Brotherston, G. (1997). *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cabestrero Rodríguez, T. (1985). *Ministros de Dios, ministros del pueblo: testimonio de 3 sacerdotes en el gobierno revolucionario de Nicaragua, Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal, Miguel D'Escoto*. Managua: Ministerio de Cultura.
- Cardenal, E. (2006). *El evangelio en Solentiname*. Madrid: Trotta.

- _____ (2005). *Las ínsulas extrañas*. Madrid: Trotta.
- _____ (2005). *Vida perdida: Memorias 1*. Madrid: Trotta.
- _____ (1999). *Cántico Cósmico*. Madrid: Trotta.
- _____ (1977). *En Cuba*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- _____ (25 de Marzo de 2004). Creo en la globalización de la revolución. (K. Rodríguez, Entrevistadora)
- _____ (1949). Ansias y lengua de la nueva poesía nicaragüense: ensayo preliminar. En *Nueva poesía nicaragüense (Antología)* (págs. 8-99). Madrid: Seminario de problemas hispanoamericanos.
- _____ (1994). *Antología de Ernesto Cardenal*: selección, prólogo y notas de Jaime Quezada. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (1974). Poesía nueva de Nicaragua: Selección y prólogo de Ernesto Cardenal. Buenos Aires: Lohlé.
- _____ (1965). *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas*. Medellín: Ediciones La Tertulia.
- Carrasco M., I. (2004). *Cántico cósmico de Cardenal: un texto interdisciplinario* en Estudios Filológicos, N° 39, septiembre 2004, pp. 129-140, Universidad Austral de Chile, Instituto de Lingüística y Literatura.
- Castro, F., & Betto, F. (2006). *Fidel y la religión: Conversaciones con Frei Betto sobre el marxismo y la teología de la liberación*. Buenos Aires: Ocean Sur.
- Castro-Gómez, S., & Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial.
- Dussel, E. (1972). *Caminos de liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros.

- Elías, E. F. (1983). *Ernesto Cardenal: nuevo lenguaje, nueva realidad*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Fuentes Aburto, M. E. (1983) *Pablo Antonio Cuadra y Ernesto Cardenal: mito y épica de la nicaraguanidad* en Cuadernos Americanos, Año XX, número 115, pp. 169-179, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, Sylma. *Origen y función del humor en la poesía mística de Ernesto Cardenal* en Revista de Estudios Hispánicos, Año 32, núms. 1 y 2, pp. 201-212, Universidad de Puerto Rico – Facultad de Humanidades.
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. (1998). Manifiesto inaugural. En S. Castro-Gómez, & E. Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (págs. 85-100). México, D.F.: Miguel Angel Porrúa: Grupo Editorial.
- González, J. L. (1978). *Ernesto Cardenal poeta revolucionario monje*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. S. (1988). La teología de la liberación. En S. R. Vekemans, & J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)* (págs. 146-157). Bogotá: Cedral.
- Herrera Villalobos, F. (1987). *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal* en Revista Iberoamericana, volumen LIII, número 141, octubre – diciembre 1987, pp. 1051 – 1053.
- López-Baralt, L. (1993). “*El cántico espiritual de Ernesto Cardenal*”, *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta.
- Millet, R. (1979). *Guardianes de la dinastía; Historia de la Guardia Nacional de Nicaragua creada por Estados Unidos, y de la familia Somoza*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Pastor Alonso, Ma. Ángeles. (1998). *La poesía cósmica de Ernesto Cardenal*. España: Imprenta de la Excma. Diputación Provincial de Huelva.

- Promis Ojeda, J., De Giorgis, J., Veiravé, A., Dapaz Strout, L., Cicchitti, V., Flores, F. J., y otros. (1975). *Ernesto Cardenal: Poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Rodríguez, I. (1998). Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. En S. Castro-Gómez, & E. Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (págs. 101-120). México D.F.: Miguel Angel Porrúa: Grupo Editorial.
- Román Lagunas, J. (2000). *Visiones y revisiones de la literatura centroamericana*. Guatemala: CILCA.
- Sáenz, M. (2010). *Caudillos: en América Latina nada ha cambiado en doscientos años*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Siebenmann, G. (1997). *Poesía y poéticas del siglo XX en la América Hispánica y el Brasil: historia, movimientos, poetas*. Madrid: Gredos.
- Urdanivia Bertarelli, E. (1984). *La poesía de Ernesto Cardenal: Cristianismo y revolución*. Lima: Latinoamericana Editores.
- Vich, V., & Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Vives, P. A. (1987). *Protagonistas de América: Augusto César Sandino*. Madrid: Ediciones Quorum.
- Zimmerman, M. (1988). Ernesto Cardenal after the Revolution. En E. Cardenal, *Flights of Victory/ Vuelos de victoria* (págs. vii-xxxii). New York: Curbstone Press.